Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

Facoltà di Scienze della Comunicazione

Traduzione e commento critico del testo: Andrew Feenberg, "Alternative Modernity"

Candidato:

Martina Suozzo

Relatore:

Chiar.mo Prof. Alberto Abruzzese

Correlatore:

Prof. Enzo Papetti

Anno Accademico 2003/2004

Sessione invernale

Indice

Introduzione alla traduzione italiana ***I-XXXIII***

Prefazione, di Andrew Feenberg **1**

1. INTRODUZIONE: TECNOLOGIA E LIBERTÀ **5**
Democratizzare il cambiamento tecnologico 5
Sottodeterminazione e intervento del pubblico 9
Legittimità e Razionalità 17
Valori, Cultura e Tecnologia 27
Conclusione 33

PARTE I. Illuminismo Distopico **35**

2. MARCUSE E LA CRITICA DELLA TECNICA: DALLA DISTOPIA ALL'INTERAZIONE **37**
Prologo: L'ostinazione come virtù teoretica 37
La protesta contro il progresso 40
Razionalità e distopia 43
Critica radicale della società della tecnica 49
La critica ontologica della tecnica 57
Strategie interattive di cambiamento 66

3. DISTOPIA E APOCALISSE: EMERGERE DI UNA COSCIENZA CRITICA **79**
Introduzione: La critica come forma culturale di massa 79
La fine della storia 83
L'ultimo umanista 108
Il consenso che svanisce 126

PARTE II. Tecnica e valori **139**

4. LA TECNOCRAZIA, UNA TESI RIVISITATA: ADORNO, FOUCAULT, HABERMAS **141**
La dialettica dell'illuminismo 141
La tesi della tecnocrazia 148
Dal sistema all'organizzazione 153
La delega e la formazione del consenso 157
Il codice tecnico della tecnocrazia 165
Agire umano e formazione del consenso 171
Sottodeterminazione e autonomia operativa 174
Conclusione: la rivisitazione della tesi tecnocratica 180

5. ESSERE UN SOGGETTO UMANO: L'AIDS E LA CRISI DELLA SPERIMENTAZIONE MEDICA **183**
Medicina Cyborg 183
Curare e guarire 191
La rivolta contro la regolazione medica 195
Interessi partecipativi 200
L'etica sociotecnologica delle sperimentazione medica 209
Scienza e etica 225

PARTE III. La tecnologia postmoderna **231**

6. LA TEORIA FRANCESE E LA TECNICA POSTMODERNA: DA LYOTARD AL MINITEL **233**
Il crollo della facciata della modernità 233
La crisi della narrazione 239
La pragmatica postmoderna 244
La tecnica postmoderna 248
Memoria sociale 253
La perdita del codice 259
Epilogo: anteprime d'interazione 263

7. DALL'INFORMAZIONE ALLA COMUNICAZIONE: L'ESPERIENZA FRANCESE DEL VIDEOTEX 271
Informazione o comunicazione? 271
La nascita di un nuovo medium 276
Il conflitto dei codici 291
La costruzione sociale del Minitel 305
Conclusione: il futuro della società della comunicazione 313

PARTE IV. Una modernità multiculturale **315**

8. LA QUESTIONE DELLA MODERNITÀ NELLA FILOSOFIA DI NISHIDA **317**
La questione della modernità 317
Scienza e esperienza 325
La dialettica del luogo 332
L'autoaffermazione culturale 342
Greci o ebrei? 347
Conclusione 359

9. MODERNITÀ ALTERNATIVA? GIOCANDO AL GIOCO GIAPPONESE DELLA CULTURA **361**
Introduzione: i giochi come sistemi razionali 361
Le regole del gioco 364
La via del Go: autonomia e riflessione 366
Non-mente: la struttura del conflitto 370
Un pattern confuso 373
Metaregole: Etichetta o Equità 377
Strati di significato 384
Estetismo, Oriente e Occidente 390
La genealogia culturale 394
La cultura del luogo 398
Il luogo e la modernità alternativa 402

10. CONCLUSIONE: CULTURE E MODERNITA' **407**
La critica della modernità 407
Realtà ibride 413
Tipi di design 417
Dall'unità alla diversità 425

Bibliografia **431**

Prefazione alla traduzione italiana

di Martina Suozzo

La capillare presenza nel mondo di oggi di oggetti fisici e immateriali assolutamente riconducibili alla sfera della tecnologia pone in essere temi e problemi che trascendono sistematicamente dallo specifico ambiente culturale che li ha determinati.

L'evoluzione tecnologica infatti, direttamente ed indirettamente opera profonde e spesso irreversibili trasformazioni non soltanto a livello della natura non umana e dell'ambiente ma anche e negli ultimi decenni in maniera sempre più massiccia a livello sociale, politico, economico e culturale.

Da questa inoppugnabile evidenza prende le mosse l'indagine filosofica di Andrew Feenberg.

Il suo saggio *Modernità Alternativa* risponde proprio all'esigenza di tentare un approccio filosofico nuovo al grande

tema della tecnica e alle sue implicazioni nella moderna società di oggi.

Feenberg sottopone a critica le principali correnti filosofiche che nel corso del XX secolo si sono occupate di indagare il rapporto tra scienza e società e la dialettica tra umano e tecnologico.

Il filosofo americano individua e pone come riferimento culturale per la sua ricerca principalmente due tradizioni filosofiche.

L'approccio strumentale, che considera la tecnologia come una forza autonoma separata dalla società e fondamentalmente indifferente ad ogni contesto; politico, economico e culturale. La tecnologia quindi come mero strumento, essenzialmente neutrale, emanazione diretta di una razionalità universale inscritta nel dna del genere umano. Si tratta di una visione sostanzialmente ottimista che considera il progresso come un destino inevitabile per tutto il genere umano.

A questo approccio si contrappone la teoria sostanzialista che ha in Martin Heidegger il principale esegeta. Questa impostazione mette in risalto l'impatto della tecnologia e del progresso scientifico sul tessuto sociale e sugli equilibri tra uomo e natura, mettendo in guardia sulla capacità del

progresso di fagocitare e digerire ogni struttura culturale, politica e sociale.

La tecnologia quindi come rullo compressore cieco e inesorabile che ha come unica logica quella dell'autoconservazione e del profitto economico.

L'unica strategia possibile per arginare questa inevitabile deriva è di intervenire con la politica che ha il compito di regolamentare l'avanzata inesorabile della tecnologia tutte le volte che essa mette in pericolo la collettività.

Feenberg fa notare come queste due impostazioni siano in realtà le due facce di una stessa medaglia, in tutte e due i casi infatti la tecnologia viene considerata come un'imposizione inevitabile che volta per volta assume il ruolo di panacea di tutti i mali o quello di sciagurata catastrofe.

Per uscire da quella che il filosofo americano considera una impasse culturale Feenberg propone un diverso approccio al problema. Ripartendo dalla tradizione del costruttivismo e da alcune intuizioni di Marcuse, propone una visione della tecnologia come di un prodotto della razionalità umana intimamente legato alla società, che certamente ne può rimanere schiacciata ma che a sua volta ne modifica i percorsi in un rapporto complesso, per certi aspetti di difficile analisi ma certamente dialettico.

Pur non negando la visione marxista della tecnica come di uno strumento del potere di pochi sulla collettività, di un'istanza che aliena e reifica i rapporti interumani, introduce la possibilità di un punto di vista sulla tecnologia che viene definito locale.

La tecnologia viene quindi presa in esame non più come entità unica e ontologicamente compatta ma come l'insieme di una moltitudine di esperienze, da esaminare volta per volta nel proprio ambiente sociale, storico e politico.

Questo approccio permette tra l'altro ad ogni individuo di esercitare nei confronti del progresso tecnologico nuove forme di resistenza.

Feenberg prendendo ad esempio il fenomeno di internet introduce il concetto di appropriazione creativa, come di quella possibilità che gruppi sociali eterogenei hanno di utilizzare in modo alternativo ciò che è stato creato ad altri scopi e per altri utilizzi.

Lo studio del concetto di appropriazione, poi, si fa particolarmente interessante quando si parla di tecnologie informatiche e comunicative, le ICT (*information and communication technologies*). Non ci si allontana dall'approccio feenbergiano allo studio della tecnologia (corpo teorico supportato dall'analisi di *case studies*) se per

approfondire la questione ICT/concetto di appropriazione si guarda ad un'indagine sugli "usi domestici delle tecnologie e della comunicazione" *(Household Uses of Information and Communication Technologies, HICT*), portata avanti, tra gli altri, da David Morley, Roger Silverstone e Eric Hirsch, tutti membri tra i tardi anni Ottanta e i primi anni Novanta del Centro per la ricerca sull'innovazione, la cultura e la tecnologia della Brunel University. Si tratta di uno studio, orientato etnograficamente che esplora il rapporto tra la famiglia e le sue tecnologie, in particolare le ICT.

Tecnologie come il computer, il telefono, la televisione che oltre ad essere semplici oggetti sono anche *media*, "forniscono attivamente, interattivamente o passivamente, collegamenti fra le famiglie e fra i membri individuali delle famiglie, con il mondo al di fuori della porta di casa e lo fanno (o non lo fanno) in maniere complesse e spesso contraddittorie" (Morley, Hirsch, Silverstone, 1992). Nel contesto domestico gli usi e le interpretazioni delle tecnologie sono negoziabili, perché dipendono dalle risorse materiali e discorsive a disposizione delle famiglie e dei loro membri, e cioè dalla loro "economia morale". Una negoziazione che nelle società complesse si muove attraverso i confini, sempre conflittuali, fra i significati generalizzati della cultura pubblica e quelli

individualizzanti, privati, della cultura domestica (Kopytoff, 1986). La casa quindi, come economia morale, è parte di un sistema di transazioni coinvolto in modo dinamico nel mondo pubblico della produzione e dello scambio dei prodotti e dei significati. Si tratta di un coinvolgimento potenzialmente attivo, infatti attraverso le sue pratiche quotidiane la casa crea e alimenta valori che la aiutano a raggiungere quella che Anthony Giddens definisce "sicurezza ontologica", un senso di fiducia nel mondo nel modo in cui appare (Giddens, 1990). I membri della casa si appropriano delle tecnologie per affermare la propria competenza e il proprio status come partecipanti ad una più ampia e più complessa economia pubblica (Douglas e Isherwood, 1979; Bourdieu, 1972; Miller, 1987), ma allo stesso tempo, le pratiche di appropriazione integrano la casa nel nemico pubblico.

La doppia vita della tecnologia (Noble 1984) si esprime fondamentalmente in questi atti di appropriazione "e non è solo una questione di conseguenze volute o non volute, è anche una questione inerente lo status della tecnologia nella società contemporanea, uno status che probabilmente la rende il prodotto per eccellenza del mondo moderno, un prodotto da consumare e allo stesso tempo, un'espressione di irrimediabile dipendenza e di libertà" (Morley, Hirsch, Silverstone, 1992).

È all'interno della doppia vita della tecnologia che l'appropriazione creativa di Feenberg prende corpo e, come nel caso di internet, una rete intercomunicante, nata inizialmente per la diffusioni di informazioni militari e poi riadattata per esigenze commerciali che diventa un porto franco per la più libera e totale esperienza di comunicazione tra gli individui.
Per Feenberg questa dialettica tra uomo e tecnologia determina una nuova forma di razionalità, una razionalità democratica che possa opporsi in modo vincente alla logica riduzionista e biecamente capitalista del progresso tecnologico.

UN VIAGGIO NELLA FILOSOFIA DELLA TECNICA

Quello del significato umano della tecnica è un campo rimasto a lungo inesplorato a causa di una repulsione, ereditata dalle società aristocratiche dell'antica Grecia, verso la riflessione sulle attività tecniche, considerate inferiori a quelle sociali, politiche e teoretiche. A partire dal tardo settecento la tecnica entra, per non uscirne più, in un discorso più generale sulla modernità che ci porta fino ai giorni nostri e che viene riassunto e semplificato dalla seguente tabella:

LA TECNICA è:	AUTONOMA	CONTROLLATA DALL'UOMO
NEUTRALE (separazione totale tra mezzi e fini)	**Determinismo** (per esempio, il marxismo tradizionale)	**Strumentalismo** (fiducia liberale nel progresso)
CARICA DI VALORI (i mezzi danno forma ad uno stile di vita che include i fini)	**Sostanzialismo** (mezzi e fini sono uniti nei sistemi: Heidegger e Ellul)	**Teoria critica** (scelta dell'alternativa ai sistemi mezzi-fini: il distopismo di sinistra di Marcuse e Foucault; scuola americana di filosofia della tecnica – Winner, Borgmann, Ihde)

La posizione difesa da Feenberg riprende la teoria critica marcusiana sviluppatasi a partire dal sostanzialismo negli anni Sessanta e Settanta in ambito politico, ma anche nel cinema e negli altri media. Si tratta di un periodo storico molto particolare che dopo aver accantonato le speranze nell'energia nucleare e nel programma spaziale vede prevalere una reazione tecnofoba legata non tanto alla tecnica in quanto tale

quanto piuttosto all'avanzata della tecnocrazia: un sistema amministrativo legittimato dalla competenza scientifica e non dalla tradizione, dall'opinione pubblica degli elettori o dalle leggi.

È il particolare clima politico degli anni Sessanta a favorire la rottura con il determinismo tecnico, e così in Francia, come negli Stati Uniti (grazie a una nuova scuola di filosofi della tecnica come Ihde [1990], Winner [1986] e Borgmann [1984]), monta il rifiuto per una strada al progresso basata sulla razionalità tecnica e prende piede l'idea di uno sviluppo tecnologico socialmente controllabile. Sono Marcuse (1964) e Foucault (1976) i sostenitori principali di questa idea affermando allo stesso tempo, in maniera apparentemente contraddittoria, che le forme di dominio sono essenzialmente tecniche. Dunque le tecnologie come forme di potere ma un potere che secondo Marcuse e Foucault, distinguendosi dal resto dei filosofi sostanzialisti, è specificamente legato all'organizzazione sociale. Le tecnica quindi non è autonoma ma socialmente contingente e quindi riconfigurabile all'interno di sistemi sociali differenti. La tecnica può seguire sviluppi alternativi e avere conseguenze sociali differenti, in questo consiste la sua ambivalenza e grazie a questa idea si può pensare anche alla possibilità di un cambiamento radicale nella

modernità. Si parla dunque di “distopici di sinistra” per indicare coloro che hanno assunto una posizione critica nei confronti della tecnica sottolineandone l’aspetto ambivalente ed ambiguo. Dell’ambivalenza della tecnica fanno parte gli usi che se ne fanno basandosi su determinati progetti tecnici e gli effetti del sistema tecnico. Dato l’essere socialmente contingente della tecnica si capisce subito che quando si parla di scelte tecniche in realtà si parla anche di scelte politiche, tecnica e politica si congiungono affermando la possibilità di un intervento democratico negli affari tecnici, è questo l’aspetto più importante del pensiero distopico di sinistra. Per completare il quadro filosofico di riferimento per il pensiero di Feenberg c’è bisogno di gettare luce su un’altra corrente filosfica degli studi sulla tecnica: il costruttivismo. I costruttivisti di Feenberg sono quelli nati negli anni Settanta all’interno del movimento STS (scienza, tecnologia e società) che si proponeva di inserire nei programmi d’insegnamento delle scuole secondarie e delle università nuove modalità di discussione di temi di grande attualità come l’utilizzo dell’energia nucleare e i conseguenti rischi ambientali, appoggiando così un ripensamento dello sviluppo tecnologico nel suo rapporto con la società senza dimenticare che: **a**. la tecnologia contribuisce allo sviluppo della società così come la

società contribuisce allo sviluppo della tecnologia; **b**. sia la tecnologia che la società sono costrutti umani. Nel corso degli anni la cultura accademica degli STS è andata sempre più affermandosi giungendo a ripensare completamente il processo del cambiamento sociotecnologico individuandone i principali requisiti riassunti nella seguente tabella:

1.Cambiamento/continuità	L'apparato concettuale deve consentire l'analisi del cambiamento tecnologico ma anche della continuità e della stabilità delle tecnologie
2. Simmetria	L'apparato concettuale deve porre "l'efficacia" come explanandum e non come explanans. L'utilità del funzionamento di una macchina (la sua efficacia) è il risultato dello sviluppo sociotecnologico e non la sua causa.
3. Attore/struttura	L'apparato concettuale deve consentire l'analisi degli aspetti contingenti del cambiamento tecnologico e di quelli che riguardano i suoi attori, oltre che degli aspetti vincolati strutturalmente.
4. Tessuto unico	L'apparato concettuale non deve porre distinzioni a priori per esempio tra aspetti sociali, aspetti tecnici, aspetti scientifici e aspetti politici.

È su un simile sfondo concettuale che deve svilupparsi l'analisi di una scelta tecnologica che è sempre determinata dalle alleanze sociali che la determinano. I gruppi sociali affermano i loro interessi e la loro visione del mondo attraverso le tecnologie che contribuiscono a concepire e quando un prodotto si adatta a una domanda socialmente riconosciuta si avvia il processo di "chiusura" che ne fissa la definizione. Da questo momento in poi il dispositivo tecnologico sarà una "scatola nera", non verrà più messo in discussione, la sua scatola non verrà più aperta e se ne dimenticheranno le origini sociali, quelle lotte tra interessi sociali che hanno preferito un percorso evolutivo rispetto ad un altro. Insomma la tecnica è sociale tanto quanto lo sono le istituzioni, non è né neutra né autonoma. Data questa affermazione allora non si dovrebbero sottovalutare le implicazioni politiche della tecnologia, ma finora la maggior parte delle ricerche costruttiviste si è limitata allo studio di dispositivi e sistemi particolari evitando ogni riferimento a un contesto sociale e politico più vasto, allontanando così la ricerca dalla politica.

Feenberg vuole dunque fare sua tutta questa tradizione filosofica per cercare di chiarire la grande varietà di modi in cui la tecnica coinvolge i suoi oggetti, i suoi oggetti e il suo ambiente. Descrivere socialmente l'essenza della tecnica

significa offrire un'alternativa sia alla tecnocrazia trionfante che alla buia previsione heideggeriana di un disastro tecnoculturale, significa rispondere al dilemma postmoderno: razionalità universale o relativismo epistemologico?

Bisogna quindi superare tutte le visioni pessimiste della tecnica che si rifanno alla teoria della razionalizzazione di Max Weber che prospetta una società in cui gli uomini si ritroveranno rinchiusi nella "gabbia d'acciaio" di un sistema amministrativo onnicomprensivo, oggetti di un controllo tecnico al pari delle materie prime. Secondo Weber una volta che la tradizione viene vinta dalla modernità tutte le forme di resistenza si riducono a meri irrazionalismi, le lotte per la libertà e per l'affermazione delle individualità non avrebbero dunque più alcuno spazio d'azione, Feenberg cerca di ribaltare il concetto weberiano e parla di una "razionalizzazione democratica" resa possibile da quella che è stata già definita come una della principali caratteristiche della tecnologia e cioè la sua ambivalenza. Una tecnologia può aiutare a mantenere e a riprodurre lo status quo gerarchico ma può allo stesso tempo minarlo e spingerlo a riconoscere bisogni fino ad allora ignorati. Si può quindi fare un uso democratico della tecnologia, ma la razionalità di questo processo di democratizzazione deve essere dimostrata e il "principio di

simmetria" aiuta in questo compito. Tale principio afferma che tutte le credenze rivali sono soggette allo stesso tipo di spiegazione sociale, quindi non si può usare un criterio puramente razionale, come l'efficienza tecnica, per esaurire la spiegazione del successo di un dispositivo tecnologico e il fallimento di un altro. E allora perché viene scelto un artefatto al posto di un altro? Secondo il costruttivismo ciò che distingue un artefatto dall'altro è il suo rapporto con l'ambiente sociale circostante e non una qualche proprietà intrinseca come l'efficienza tecnica o quella economica, sono gli interessi e le credenze dei vari gruppi sociali pertinenti che ne influenzano il processo di progettazione. Lo sviluppo tecnologico è quindi una variabile sociale contingente e come tale non segue un percorso lineare e non ha una logica predeterminata perché diverse sono le logiche dei gruppi sociali che possono guidarne lo sviluppo. Questa posizione deriva dal principio epistemologico Duhem-Quine che si riferisce alla mancanza di ragioni logicamente stringenti per scegliere tra teorie scientifiche reali, la cosiddetta tesi della sottodeterminazione. Il progresso tecnologico è quindi sottodeterminato e la scelta di una tecnologia rispetto ad un'altra dipende da fattori tecnici e allo stesso tempo da fattori sociali, ci siamo allontanati definitivamente dalla vecchia definizione di tecnologia, che non

è più un insieme di mezzi razionali ma un fenomeno socialmente contingente da studiare come si studiano le istituzioni, le credenze, l'arte. Guidare lo sviluppo di una tecnologia significa legare a quella tecnologia gli interessi e le credenze di un determinato gruppo sociale che attraverso la diffusione di quella tecnologia nella società vedrà prevalere la sua idea di tecnologia su tutte le altre, è quella che Marcuse a ragione chiama "razionalità della tecnica" radicata nello dispositivo tecnologico stesso. La neutralità che il senso comune attribuisce alla razionalità del dispositivo tecnologico viene così usata per sostenere l'egemonia di un degli interessi donimanti tra le varie configurazioni possibili. Una volta chiusa la scatola nera della tecnologia nessuno più si accorgerà delle forze sociali che hanno contribuito a chiuderla e il dispositivo tecnologico si riapproprierà di un'apparentemente innocua neutralità. Una teoria critica della tecnologia deve poter sempre guardare dentro la scatola nera e demistificare l'illusione della necessità tecnica evidenziando la relatività delle scelte tecnologiche.

Insomma le scelte tecnologiche sono relative e socialmente contingenti, i gruppi sociali dominanti possono usarle per mantenere lo status quo gerarchico ma allo stesso tempo i gruppi sociali marginali possono usarle per fare sentire la

propria voce, la tecnologia può essere dunque uno strumento democratico e in un universo sempre più tecnocratico potrebbe essere la soluzione al problema fondamentale della democrazia attuale, quello della sopravvivenza dell'azione politica. Pensare in termini di democratizzazione della tecnologia vuol dire superare la vincente ideologia tecnocratica, cercare di capire perché nessuno si oppone all'immagine di un potere tecnocratico benevolo e innocuo veicolato dai mezzi di comunicazione. La teoria della delega di Latour (1992) può essere d'aiuto, infatti secondo lo studioso francese le norme sarebbero "delegate" a dispositivi tecnologici che impongono degli obblighi morali attraverso la loro struttura e le loro funzioni. Obblighi morali che contribuiscono alla coesione sociale, all'interno della società i dispositivi tecnologici si fanno quindi mediatori, come succede per la comunicazione, di normatività. La tecnocrazia consiste nell'uso di queste deleghe tecnologiche per mantenere e rafforzare un sistema di controllo gerarchico che si cela dietro la neutralità di una razionalità tecnica pura che difficilmente verrà mai messa in discussione. La tendenza tecnocratica delle società moderne tematizzata nei concetti della Scuola di Francoforte di "amministrazione totale" (Adorno), di "unidimensionalità" (Marcuse), di "tecnicizzazione del mondo

della vita" (Habermas) è reale ma non invincibile. Si può ancora pensare ad un agire politico partendo da azioni di micropolitica, una politica locale basata su saperi e pratiche locali che cerca di conseguire risultati a lungo termine. Feenberg argomenta la sua tesi dell'uso democratico delle tecnologie attraverso due case studies relativi ai campi della medicina e dell'informatica a riprova del fatto che essendo intimamente e contingentemente sociale il cambiamento tecnologico può essere anche inaspettatemente guidato da gruppi sociali provvisti di quei saperi apparentemente "soggiogati", dando esempio di appropriazioni creative nella nuova politica della tecnologia.

Nei primi anni Ottanta France Telecom (compagnia nazionale delle telecomunicazioni) cominciò a distribuire milioni di terminali gratuiti progettati per accedere a servizi d'informazione, elenco telefonico elettronico, informazioni sugli spostamenti ferroviari e aerei, e così via. Il terminale era all'apparenza simile ad un telefono e suggerì subito ai suoi utenti l'idea che potesse servire per comunicare agli altri utenti della rete informatica, e alcuni tra gli utenti più esperti cominciarono ad usare il Minitel per divertimento, per intraprendere conversazioni spesso erotiche protette dall'anonimato. Il Minitel stava diventando un mezzo di

comunicazione quando la funzione che i suoi progettisti vi avevano iscritto era completamente diversa e cioè quella della distribuzione di informazione. La vicenda del Minitel dà prova ulteriore del principio costruttivista della “flessibilità interpretativa” (Bijker, 1995): alcune funzioni specifiche vengono incorporate nell'artefatto tecnico ancora in definizione, cosicché non si ha ancora una forma definita. Un artefatto nasce per così dire in risposta alla soluzione di problemi specifici fatti propri da uno specifico gruppo sociale pertinente. Nell’esempio del Minitel il gruppo sociale pertinente che definisce il nuovo artefatto tecnologico è quello degli utenti, l’applicazione comunicativa del Minitel era stata completamente sottovalutata dai suoi ideatori e dai suoi progettisti ma ha finito per diventarne una delle sue funzioni principali, e questo aiuta a ricordare che informazione e comunicazione non sono sinonimi, l’informazione presuppone l’esistenza di un altro da formare; la comunicazione presuppone invece l’altro non come destinatario di un messaggio, ma come partecipe alla creazione di un messaggio. Come era successo per il computer/minitel, la cui concezione tecnocratica aveva quasi chiuso le sue potenzialità comunicative, così assistiamo nel campo della medicina all’emergere di nuove resistenza di fronte all’eccessiva

importanza data alla tecnica. Negli anni Ottanta il movimento di resistenza guidato da migliaia di pazienti malati di AIDS si oppose ad una medicina concentrata su un trattamento inteso in termini puramente tecnici che relegava il rapporto con il paziente ad un ruolo secondario e poco influente ai fini della guarigione. Il dottore aveva perso quell'aura di uomo comprensivo che si avvicina e conforta il paziente prima ancora di sapere se sarà in grado di guarirlo, ora medico e paziente rimangono lontani e spesso il secondo si riduce a mero oggetto di ricerca per il primo. La resistenza dei malati affetti di AIDS monta intorno a una delle questioni più importanti della medicina moderna, quella del trattamento sperimentale. Quando non si sa come guarire il paziente uno dei modi per curarlo è costituito dal suo inserimento in esperimenti medici, ma fino a non molto tempo fa l'accesso a questi esperimenti veniva limitato dalla preoccupazione paternalistica di non mettere in pericolo i pazienti. Negli anni Ottanta la situazione è cambiata, i malati di AIDS, in gran parte provenienti dalle reti di attivisti omosessuali e quindi abituati a mobilitazioni organizzate, cominciarono a ribellarsi alla ferrea regolamentazione degli esperimenti medici e riuscirono ad allargare il numero dei pazienti permessi, partecipando alla sperimentazione collettivamente e

ridefinendone gli obiettivi invece di continuare ad essere, individualmente, semplici oggetti di una pratica tecnica. Fu addirittura la FDA (Food and Drug Administration) ad ascoltare la voce dei malati inserendoli in commissioni di regolamentazione. Questo episodio dimostra che è dunque possibile contrastare l'organizzazione tecnocratica della medicina, recuperandone la funzione di assistenza attraverso un intervento democratico. I malati di AIDS proprio come gli utenti del Minitel si sono uniti per fare in modo che il sistema includesse i loro interessi, la regolamentazione della FDA e l'organizzazione dei programmi sperimentali cambiò e il Minitel venne trasformato per rispondere alle esigenze comunicative dei suoi utilizzatori. Ma l'esperienza di questi due gruppi sociale può essere generalizzata? Sono azioni veramente emancipatrici o non fanno altro che conformarsi alla logica distopica della modernità? La verità è che l'uomo continua a rappresentare il potenziale latente delle tecnologie, può ancora deviare il percorso, il progetto stabilito dalle istituzioni tecniche e queste deviazioni possono diventare una strada maestra, cioè ogni progettazione tecnologica dovrà e potrà essere al servizio degli interessi democratici, è questa l'essenza delle nuove politiche democratiche della tecnologia. Il destino della

democrazia è legato alla nostra comprensione della tecnica, dei suoi progetti, delle logiche iscritte negli artefatti ecc.

LYOTARD E LA CONDIZIONE POSTMODERNA

Con Modernità Alternativa si cammina sul terreno di una filosofia della tecnologia relativamente giovane, andando alla scoperta della possibilità di una "terza via", un modo alternativo di concettualizzare la tecnologia come potenziatrice dei valori umani e non come una panacea o una gabbia d'acciaio che imprigiona e determina la nostra storia. Feenberg cerca, basandosi sulla cultura, di trascendere la dicotomia tecno-ottimismo/tecno-pessimismo, per cominciare a ripensare la tecnologia e la cultura. Quello di Feenberg è dunque un viaggio nel pensiero filosofico postmoderno alla ricerca di autori che possano con il loro pensiero offrire un'alternativa al binomio distopismo/tecnocrazia, e Lyotard con la sua paralogia sembra fare al caso suo. In *La condizione postmoderna* cerca di rispondere ad una domanda molto semplice: in base a quale criterio si può dire che una legge è giusta o che un'affermazione è vera (Lyotard, 1979)?

Fino al XIX secolo, argomenta Lyotard, l'uomo per legittimare o criticare le idee e le azioni, si rivolgeva ai grandi sistemi

teorici (récits o narrative), l'emancipazione dei cittadini, la realizzazione dello Spirito, la società senza classi, ma l'uomo postmoderno non ci crede più, davanti all'attuale declino delle narrazioni legittimanti, siano esse tradizionali o "moderne" (emancipazione dell'umanità, divenire dell'Idea). Se il sapere è diventato un tipo particolare di merce, fonte di profitto e mezzo di controllo, dove sta la legittimità? Nell'efficienza tecnologica del sistema? Nel consenso? Secondo Lyotard è solo il dissenso che può fornire nuove forme di sapere. Il dissenso dà un'idea di come funziona la società postmoderna: un continuo intrecciarsi di linguaggi, immense nebulose di materiali linguistici, non riducibili ad un modello unico, ad un'unica verità, ma ad una molteplicità di combinazioni pragmatiche. Il sapere non è solo uno strumento di potere, rende l'uomo più sensibile alle differenze e ne rinforza la capacità di sopportare quello che non è più riconducibile ad un modello unico. È questa la logica del paradosso della condizione postmoderna? Come si fa allora a legittimare il legame sociale tra gli individui? Il consenso è diventato un valore desueto, e sospetto, lo stesso non si può dire per la giustizia. Occorre quindi pervenire ad un'idea e ad una pratica di giustizia che non siano legate a quelle del consenso. E come raggiungere questo obiettivo? Prima di tutto è necessario

riconoscere l'eteromorfia dei giochi linguistici, rinunciando ai tentativi di realizzare la loro isomorfia; in secondo luogo è necessario accettare il principio in base al quale, se esiste consenso sulle regole che definiscono ciascun gioco e sulle "mosse" che vengono in esso effettuate, tale consenso deve essere locale, ottenuto cioè dagli interlocutori momento per momento, e soggetto a eventuale reversione. Si va verso argomentazioni fondate su metaprescrizioni e limitate nello spazio-tempo. Questo andamento corrisponde all'evoluzione delle interazioni sociali, dove il contratto limitato nel tempo si sostituisce di fatto all'istituzione permanente nel campo professionale, affettivo, sessuale, culturale, familiare, politico. Nelle società postmoderne dunque è cambiata la natura del sapere. Esso può circolare nei nuovi canali, e divenire operativo, solo se si tratta di conoscenza traducibile in quantità di informazione. Se ne può trarre la previsione che tutto ciò che nell'ambito del sapere costituito non soddisfa tale condizione sarà abbandonati, e che l'orientamento delle nuove ricerche sarà condizionato dalla traducibilità in linguaggio-macchina degli eventuali risultati. Da ciò è possibile aspettarsi una radicale esteriorizzazione del sapere rispetto al "sapiente" (Lyotard pp. 11-12). È a questo punto che Feenberg si distacca dal pensiero lyotardiano apprezza il fatto che abbia

individuato il carattere ambivalente del dispositivo computer, che può essere strumento di controllo ma anche di diffusione di sapere e di opportunità comunicative, ma non vede perché il computer dovrebbe limitare le rappresentazioni del sapere a quelle codificabili nel linguaggio-macchina. Lyotard rimane comunque importante nel suo essere promotore di una terza via alla legittimazione del legame sociale, e nel suo sottolineare le molteplici razionalità delle società postmoderne. La razionalità scientifica occidentale non è quindi l'unica in grado di comprendere e modellare la modernità, Feenberg lo dimostra presentando la moderna filosofia giapponese attraverso il pensiero di uno dei suoi maggiori esponenti: Kitaro Nishida.

LA FILOSOFIA GIAPPONESE

Quella del Giappone è una cultura che nell'immaginario comune appare molto lontana e diversa dalla nostra e questo è forse uno dei rari casi in cui l'immaginario, a mio avviso, ha completamente ragione. Alla base della filosofia giapponese c'è una più ampia tradizione zen, portatrice di un ideale di unità e di non scissione che agisce in tre ambiti distinti: nel rapporto mente-corpo, nel rapporto uomo-mondo, nel rapporto uomo-

uomini. La cultura giapponese sottende questi insegnamenti in tutti i suoi aspetti, contrariamente a quanto accade nel mondo occidentale, dove questi ambiti vengono percepiti come separati. La tradizione filosofica occidentale infatti è fortemente influenzata dalle Meditationes de prima philosophia cartesiane che innalzando la posizione del soggetto pensante di fronte al mondo esterno, rendono quest'ultimo una dimensione staccata e totalmente oggettiva. L'oggettivazione, ottenuta mediante il pensiero razionale e l'astrazione, è un'attività riconducibile alla volontà, tipicamente occidentale, di cercare gli universali delle cose particolari, volontà che spesso conduce a forme di scetticismo nei confronti del mondo esterno o addirittura dell'intera possibilità della conoscenza. L'uomo e la natura, secondo la filosofia giapponese, vivono in un tutto inscindibile nelle tre dimensioni del linguaggio, del tempo e dello spazio per questo motivo risulta completamente estranea rispetto a ad una concezione del mondo che predilige il punto di vista dell'osservatore nella relazione soggetto-oggetto. I due termini della relazione, infatti, sono naturalmente ed indissolubilmente uniti, al punto di negare òa stessa continuità spazio-temporale che rimane sempre implicita nella tradizione occidentale. Per i giapponesi la conoscenza è essenzialmente saggezza, una condizione che si

acquisisce con lo studio ma anche con l'esercizio fisico. Nella tradizione buddista zen l'educazione ha come scopo la formazione di una personalità completa, in cui il lato spirituale si integri con quello fisico. Nella dottrina di Nishida la vera realtà viene colta tramite l'acquisizione del fatto della "pura esperienza", cioè un'esperienza diretta dell'oggetto. Ciò accade, esemplifica Nishida, quando "una persona scala una rupe" o quando "un musicista suona un pezzo che conosce bene". In queste occasioni "la nostra mente, dimenticandosi del sé e delle cose, si perde in una musica sublime, e l'intero mondo diventa un singolo suono melodioso". Si realizza dunque una condizione di non-scissione tra soggetto e oggetto, di percezione diretta dell'unità che ci contiene e che "non si può esprimere a parole", perché il linguaggio separa e oggettivizza mentre l'essere umano può esprimersi e conoscersi veramente solo con l'azione. Ed è questa la stessa filosofia espressa dal tradizionale gioco del Go, protagonista del romanzo *Il Maestro di Go* di Yasunari Kawabata. Kawabata (premio Nobel per la letteratura 1968) narra il dramma dell'ultima partita del Maestro Shusai, ultimo degli Honinbo, e descrive con forza e semplicità il mondo del Go, ma il Go non è mai semplicemente un gioco ma arte, cerimoniale, via (il *"do"* delle arti marziali, via di perfezionamento e di disciplina

interiore). Quella di Kawabata non è la ricostruzione di un evento fantastico, Shusai Honinbo e Minoru Kitani (chiamato nel racconto Otakè) realmente diedero vita nel 1938 ad un incontro che fece storia e che segnò il passaggio all'epoca moderna del Go, e il libro di Kawabata è il resoconto fedele, giorno per giorno, dell'avvenimento; il resoconto di una strenua battaglia sulla tavola da gioco, della resistenza opposta dal vecchio campione al giovane sfidante, di una dedizione alla propria disciplina tale da mettere in secondo piano tutto il resto...

"Riguardo ai giochi il maestro era come indemoniato. Quel continuo giocare rinchiuso in camera non giovava certo alla sua salute [...]. È normale che dei professionisti del Go amino anche altri giochi, ma l'atteggiamento del maestro era diverso. Non riusciva a giocare con leggerezza. Non conosceva la moderazione. Era mosso da una ostinazione ossessiva. Non riposava mai, né di notte né di giorno. [...] Anche nei brevi intervalli dal termine degli incontri fino all'ora di cena, il maestro non faceva altro che giocare."

Kawabata lascia assistere il lettore all'inesorabile sconfitta del Maestro Shusai; sconfitta non solo di un uomo, ma di un intero sistema di valori, di una intera cultura tradizionale di fronte all'avanzare della modernità.

“La competizione ebbe inizio il 26 giugno in un locale nel parco di Shiba, il Koyokan, e terminò il 4 dicembre a Ito, presso il Dankoen. Quell’unica partita di Go durò perciò quasi metà anno. Si disputarono in totale quattordici incontri. La mia cronaca dell'evento venne pubblicata dal giornale in sessantaquattro puntate. In realtà bisogna tener conto anche di una lunga interruzione, tre mesi da metà agosto a metà novembre, causata dalla malattia che colpì il maestro in piena competizione. Eppure fu proprio la sua grave malattia a conferire a quella gara una drammaticità più alta. Parve allora, infatti, che fosse stata la partita stessa a sottrarre vita al maestro. Non si riprese mai più e un anno dopo morì.”

L’obiettivo è sempre quello di evitare un’occidentalizzazione indiscriminata, evitare falsi e deleteri universalismi. Feenberg usa Nishida, Kawabata, il Minitel, l’azione dei malati di Aids per dimostrare come sia possibile vederla diversamente in un mondo che ci appare aver imboccato la via senza ritorno verso una globalizzazione che cancellerà ogni differenza, ogni specificità culturale, ogni punto di vista personale. Ma le lotte inattese sull’energia nucleare, l’accesso ai trattamenti sperimentali e la partecipazione degli utenti alla progettazione informatica ricordano che l’avvenire tecnologico non è per

nulla predeterminato. La forma della razionalità tecnica può essere modificata, l'idea centrale di *Modernità Alternativa* sostiene proprio questa affermazione, il progresso tecnologico come altri domini dell'agire sociale è razionalmente e socialmente contingente, e proprio questa contingenza suggerisce il coinvolgimento di più attori nel processo del decision-making tecnologico. Con attori non si deve intendere solo gli esperti e i membri del governo, ma tutti coloro che sono coinvolti nelle reti tecnologiche, i lavoratori, gli utenti, le vittime o i beneficiari degli effetti secondari del progresso tecnologico. Ogni attore non ufficiale ha la sua prospettiva sullo sviluppo, le sue esperienze e le sue opinioni fanno parte di quello che Foucault chiama "sapere assoggettato", un sapere proveniente dal basso che rivela aspetti della realtà che vengono solo vagamente considerati da chi ricopre posizioni d'autorità. L'essenza di una politica democratica della tecnologia sta nel favorire la comunicazione tra i saperi assoggettati e il sapere tecnologico ufficiale degli esecutori e dei pianificatori. Insomma secondo Feenberg data la natura relativa della razionalità occidentale è possibile inventare modernità alternative fondate su valori (culturali) alternativi. È possibile intendere la tecnologia come un campo d'azione in cui dar vita ad una politica multiculturale della tecnica invece

di arrendersi ad una tecnologia intesa come forza superiore pronta a dominare la natura e l'uomo o sognare nostalgicamente un ritorno all'innocenza del mondo pre-tecnologico. *Modernità alternativa* suggerisce la possibilità di una "terza via", un modo alternativo di concettualizzare la tecnica: la tecnica non è e non sarà mai la soluzione a tutti i problemi del mondo né è quella "gabbia d'acciaio" in cui Weber voleva rinchiusa l'umanità, al contrario può potenziare I valori umani e assumere un ruolo importante nel processo di democratizzazione del sistema organizzativo mondiale.

Bijker W. (1995), *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs*, Cambridge, The MIT Press (trad. it. *La bicicletta e altre innovazioni*, Milano, Mc-Graw Hill, 1998).

Borgmann A. (1984), *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago, University of Chicago Press.

Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Génève et Paris, Librairie Droz (trad. it. *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Cortina, 2003).

Douglas M., Isherwood B. (1979) , *The World of Goods*, New York, Basic Books (trad. it. *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, Bologna, il Mulino, 1984).

Feenberg A. (1986), *Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory*, New York, Oxford University Press.

Feenberg A. (1991), *Critical Theory of Technology*, New York, Oxford University Press.

Feenberg A. (1995), *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Los Angeles, University of California Press.

Feenberg A. (1999), *Questioning Technology*, London, New York, Routledge (trad. it. *Tecnologia in discussione*, Etas, 2002).

Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire*. *Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.

Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 (trad. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, il Mulino, 1994).

Ihde D. (1990), *Technology and the Lifeworld*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.

Kawabata Yasunari (1995), *Il Maestro di go*, Mondadori.

Latour B. (1992), "*Where are the Missing Masses? The Sociology of a few Mundane Artifacts*", in W. Bijker e J.

Law (a cura di), *Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge (Mass.), MIT Press (trad. it. "Dove sono le masse mancanti? Sociologia di alcuni oggetti di uso comune", *Intersezioni*, n.2, agosto 1993, p. 221-255).

Latour B. (1993), *We Have Never Been Modern*, trad. C. Porter, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (trad.it. *Noi non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera, 1995).

Latour B. (1992), "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." In *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, ed. W. Bijker and J. Law. Cambridge: MIT Press (trad. it. "Dove sono le masse mancanti? Sociologia di alcuni oggetti di uso comune," *Intersezioni*, n. 2, agosto 1993, pp. 221-255).

Lyotard J. F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Les Editions de Minuit (trad.it. *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981).

Marcuse H. (1964), *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press (trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967).

Moores S. (1993), *Interpreting Audiences. The Ethnography of Media Consumption*, London, Thousand Oaks (trad. it. *Il consumo dei media. Un approccio etnografico*, Bologna, il Mulino, 1998).

Nishida K. (2001), *Il corpo e la conoscenza: l'intuizione attiva e l'eredita di Cartesio*i, Venezia, Cafoscarina.

Noble D. (1984), *Forces of Production*, New York, Oxford University Press.

Silverstone R., Hirsch E. e Morley, D. (1992) "Information and communication technologies and the moral economy of the household", in *Consuming Technologies. Media and information in domestic spaces*, a cura di R. Silverstone and E. Hirsch, pp.15-31. London and New York

Routledge.
Winner L. (1995), “Do Artifacts Have Politics”, in the *Whale and the Reactor*, Chicago, University of Chicago Press.

Prefazione
di Andrew Feenberg

Questo libro si occupa dell'emergere, a partire dagli anni Sessanta, di una nuova e radicale critica della tecnica nella filosofia e nella cultura. In relazione a questa tendenza reinterpreterò diversi teorici, tra cui Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard e alcuni dei maggiori pensatori giapponesi. La mia inchiesta procederà in parte attraverso case studies per evitare di aggiungere al dibattito sulla tecnica ulteriori discorsi astratti. Ognuna delle quattro sezioni contiene due saggi quello su un filosofo e quello su un concreto fenomeno letterario, culturale o tecnico che illustra i problemi sollevati nella discussione filosofica. Pur essendo ognuno utile richiamo all'altro, ogni capitolo è relativamente indipendente. I case studies si concentrano sulla rappresentazione del disastro nucleare nei film fantascientifici del secondo dopoguerra, sui temi distopici dei film di spionaggio degli anni Sessanta, sull'impatto dell'AIDS sulla sperimentazione medica su soggetti umani, sul sorprendente successo del Minitel in Francia, e sulla risposta giapponese alla modernizzazione come descritta nel famoso romanzo Il maestro di Go, di

Yasunari Kawabata. E' grazie a questi case studies che prende corpo la mia tesi sull' unione inestricabile di razionalità tecnico-scientifica e cultura. Prendendo le mosse da una premessa costruttivista sostengo che riformare il mondo tecnologico che ci circonda è possibile. Le ideologie tecnofobiche emerse nella cultura di massa e nella politica degli anni Sessanta hanno sottovalutato il potenziale di alcune tecnologie per la ricostruzione di una tecnica moderna come dimostra la storia del computer. Le stesse istituzioni sociali che sembravano fondarsi su solidi domini tecnici, come quello della medicina, si sono dimostrate bisognose di valori per sostenere quell'apparente solidità. La stessa modernizzazione, a mio parere, è la combinazione contingente di dimensioni, una tecnologica e una culturale, soggette a cambiamenti radicali. L'estetica, l'etica e la cultura possono avere insieme alla scienza e alla tecnologia un ruolo importante nella definizione di modernità alternative. Nonostante Modernità Alternativa sia fortemente influenzato dalle teorie della Scuola di Francoforte, nei capitoli 2 e 4 sosterrò la necessità di una revisione della teoria critica nel tentativo di superare l'ormai cristallizzata opposizione tra coloro che sono "a favore" della tecnologia e coloro che vi si oppongono, tutto questo senza consegnare l'intera tradizione di studi critici della tecnica ad una visione

postmoderna di rassegnazione o celebrazione, tendenza questa verso cui esprimo le mie riserve nel saggio su Lyotard. Nei capitoli conclusivi sul Giappone cercherò di spiegare il nuovo multiculturalismo, evitando gli opposti punti di vista dell' universalismo positivista e del relativismo etnico trarrò conclusioni provvisorie sulla possibile conciliazione tra le pretese spesso conflittuali della ragione e della cultura. La tradizione filosofica così come quella politica ha bisogno di essere nuovamente osservata alla luce della crescente importanza della tecnologia nelle società moderne, i miei saggi cercheranno di assolvere questo compito troppo a lungo trascurato. Nella speranza di fornire nuovi spunti alla discussione, offro qui modelli di un nuovo e oggi necessario criticismo sociale che unisce ermeneutica sociale, sociologia della tecnologia e quesiti di natura etica. La maggior parte dei saggi qui raccolti si basa su pubblicazioni già apparse, fatta eccezione per il capitolo 3, di cui ho rivisto e aggiornato il contenuto. E' possibile consultare le versioni originali facendo riferimento alle seguenti fonti: "Technology and Rebellion: Spy Film and Social Criticism," Telos, estate 1970; "An End to History: Science Fiction in the Nuclear Age," Johns Hopkins Magazine, marzo 1970; "The Bias of Technology," in R.Pippin, A.Feenberg e C.Webel, Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia, Bergin & Garvey

Press, 1987; “A User's Guide to the Pragmatics of Computer Mediated Communication,” Semiotica, luglio 1989; “From Information to Communication: The French Experience with Videotex,” Contexts of Computer Mediated Communication, M. Lea, ed., Harvester-Wheatsheaf, 1992; “On Being a Human Subject: Interest and Obligation in the Experimental Treatment of Incurable Disease,” The Philosophical Forum, primavera 1992; “The Critique of Technology: From Dystopia to Interaction,” Marcuse Revisited, J. Bokina and T. Lukes, eds., Univ. of Kansas Press, 1993; “The Technocracy Thesis Revisted: On The Critique of Power,” Inquiry, primavera 1994; “Playing the Japanese Game of Culture: Kawabata's Master of Go,” Cultural Critique, autunno 1994. Porgo infine i miei ringraziamenti ad amici e colleghi che hanno condiviso con me le loro opinioni contribuendo alla formulazione delle mie: Yoko Arisaka, Hal Barwood, Kenneth Baynes, Catherine Bertho, Jean-Marie Charon, Peter Dale, Gerald Doppelt, Anne-Marie Feenberg, Peter Fitting, Marc Guillaume, Ruth Heifetz, Sharon Helsel, Martin Jay, Nobuo Kazashi, Douglas Kellner, Linda Harasim, Illana Löwy, Marie Marchand, Ted Melnechuk, Ryosuke Ohashi, Robert Pippin, Mark Poster, Richard Smith, and Morton Söby.

Capitolo Primo

Introduzione

Tecnologia e libertà

DEMOCRATIZZARE IL CAMBIAMENTO TECNOLOGICO

Decadi di controversie pubbliche su problemi di natura tecnologica hanno fatto emergere una nuova visione della tecnologia nell'ecologia, nell'energia nucleare così come nella medicina e nell'ingegneria genetica fino a toccare ambiti teorici di discussione come quello dell'intelligenza artificiale e del progetto del genoma umano. Successi tecnologici importanti come risultato diretto di una partecipazione del pubblico sono stati raggiunti, per esempio, nei primi anni Settanta, anni del baby-boom, grazie alle richieste avanzate dalle donne incinte che, a favore di un parto più naturale, chiesero ed ottennero dei cambiamenti nei reparti di ostetricia. Procedure di assistenza medica che oggi sembrano normali e scontate sono il risultato di forti contestazioni: si usano meno anestetici e meno analgesici e i mariti così come levatrici possono entrare in sala parto (Charles e altri, 1978). In questo caso, un'importante istituzione tecnica quale è ormai l'assistenza medica si è modificata sotto la pressione delle richieste del pubblico. Non

tutti i dibattiti pubblici su questioni tecnologiche portano però risultati positivi. Nello stesso periodo in cui le donne si battevano per il parto naturale, la crescente preoccupazione per la sicurezza negli impianti dell'industria nucleare anticipava il collasso di uno dei maggiori progetti di sviluppo tecnologico dei tempi moderni. L'energia nucleare avrebbe dovuto liberare la società industriale dalla schiavitù nei confronti dei carburanti fossili e invece rimase legata a standard di sicurezza datati anni Sessanta senza riuscire, nelle due decadi successive, a mettersi al passo. La tecnologia uscì sconfitta dal confronto faccia a faccia con l'opinione pubblica che seguì (Morone e Woodhouse 1989): i proprietari degli impianti nucleari sono tornati ad usare carburanti fossili e nel frattempo tentano la riconversione dei loro poli industriali. Potrei fare molti altri esempi ma i punti principali sono ormai chiari: in primo luogo, stiamo entrando in una nuova era caratterizzata da una tecnologia pervasiva che ha su di noi effetti inaspettati; in secondo luogo ciò che facciamo della tecnologia diventa importante perché forse per la prima volta nella storia siamo in grado di dare forma al cambiamento tecnologico attraverso la partecipazione del pubblico. Questo libro si occupa delle implicazioni filosofiche che questa nuova situazione comporta. Con l'emergere di una politica della tecnologia, la filosofia della tecnologia si è andata

rimodellando fino ad assestarsi, più di recente, su due posizioni polarmente opposte che ci costringono a scegliere tra un'accettazione acritica delle richieste della tecnologia e un rifiuto assoluto del suo potere distopico. Tale dicotomia si è a lungo basata sulla visione di tecnica e società come mondi nettamente distinti, questa distinzione fatta propria sia dai sostenitori che dai denigratori del progresso tecnologico oggi però ha perso la sua importanza. La perdita di questa distinzione per alcuni vorrebbe dire la fine della storia, il collasso di ogni resistenza all'alienazione in favore della celebrazione postmoderna di un mondo che unisce esseri umani e macchine in una sola, armoniosa totalità; per altri invece questo cambiamento rinnova la speranza di un cambiamento radicale, contrario alle proiezioni distopiche di quelli che come Martin Heidegger, Theodor Adorno e Jacques Ellul non nutrono più speranze nella società della tecnica. Secondo questo punto di vista, siamo, in termini heideggeriani, "inscritti", ma non completamente impotenti perché racchiudendoci nella sua orbita il sistema ha anche esposto se stesso a nuove forme di resistenza. *Modernità Alternativa* osserva l'emergere di queste ultime forme di resistenza e sostiene che la tecnica moderna non è in grado di salvarci ma non è neanche una gabbia dorata da cui non si possa uscire, è piuttosto un nuovo tipo di struttura

problematica ma soggetta a trasformazioni dall'interno. Come spiego nella parte I, l'originale atteggiamento distopico emerso negli anni Sessanta e Settanta diede spazio negli Stati Uniti ad una politica critica della tecnologia. Ogni capitolo dunque tiene conto di questo nuovo atteggiamento nel tentativo di comprendere le nuove condizioni della critica e dell'agire umano nell'era tecnologica. Anticipando quella che sarà la conclusione, sostengo che è pur possibile riconciliare tecnologia e libertà anche se non all'interno dell'attuale struttura culturale dominante, basata su un ordine tecnico rigidamente gerarchico. Il secondo capitolo mi vedrà sostenere la possibilità di un mondo molto differente che può nascere con la graduale democratizzazione del cambiamento tecnologico nonostante spesso il coinvolgimento del pubblico venga scartato perché sintomo di paure e speranze irrazionali che nella migliore delle ipotesi costituiscono una seccatura e nella peggiore una seria minaccia per il progresso. Una sbalorditiva cecità è rivelata dalla banale reazione di fronte a fenomeni quali l'ambientalismo, il movimento antinucleare, le battaglie dei malati di AIDS, e altre attività simili che possono essere comprese solo cambiando il nostro modo di guardare alla tecnologia. Gran parte di questo libro sostiene questo cambio di prospettiva argomentandolo sia teoreticamente che con case studies. Ma possiamo

ragionevolmente pretendere una generale diffusione di iniziative democratiche che portano all'inevitabile attesa di cambiamenti sociotecnici? Nel resto di questa introduzione considerò tale quesito in relazione ai saggi qui raccolti.

SOTTODETERMINAZIONE E INTERVENTO DEL PUBBLICO

Per cominciare riporto brevemente i risultati di un mio recente lavoro sulle attuali tendenze negli studi sulla tecnologia. In "*Critical Theory of Technology*" mi concentro essenzialmente su tre assunti: (1) il design tecnologico è socialmente determinato a differenza di quanto affermano le teorie deterministiche sulla neutralità della tecnica; (2) l'ineguale distribuzione dell'influenza sociale sul design della tecnologia contribuisce all'ingiustizia sociale; e (3) ci sono almeno alcuni esempi di situazioni in cui il coinvolgimento del pubblico nella progettazione di sistemi e dispositivi tecnologici ha fatto la differenza (quest'ultimo punto sarà sviluppato in maniera più approfondita nei capitoli 5 e 7). Questi tre punti costituiscono la base necessaria per una teoria dello sviluppo democratico della tecnologia, infatti se anche uno solo di essi fosse falso – se la tecnica fosse o determinata o neutrale, se la diseguale distribuzione di influenza nel processo di progettazione non

avesse conseguenze e se non esistessero esempi di un costruttivo coinvolgimento del pubblico – l'idea di uno sviluppo democratico della tecnica non avrebbe senso. Il modo più semplice per spiegare la mia posizione è usare la tesi della sottodeterminazione, che nella filosofia della scienza viene chiamata principio Duhem-Quine. Tale principio si riferisce alla mancanza di ragioni logicamente giustificabili per preferire una teoria scientifica ad un'altra, la tesi inoltre sostiene che nel mondo della tecnologia i principi tecnologici di per sé non sono sufficienti a determinarne la progettazione. E' pur vero che alcune cose funzionano ed altre no, che una progettazione di successo rispetta principi tecnologici precisi, ma spesso progettazioni molto diverse tra loro portano a risultati simili o addirittura uguali senza che vi siano ragioni particolari per preferire una progettazione alle altre. Le scelte tecnologiche quindi sono "sottodeterminate", e la scelta finale tra le varie alternative, dipende, in ultima istanza, dagli interessi e dalle credenze dei vari gruppi sociali che influenzano il processo di progettazione (Feenberg, 1992). Di norma, il design di una tecnologia è il risultato di negoziazioni che coinvolgono diversi protagonisti e non è né il frutto di un'ispirazione razionale scaturita dall'intelletto di un singolo genio né del resto una pura ricerca di laboratorio. Il processo della progettazione tecnica (o

design) è il luogo in cui i vari attori sociali interessati alla tecnologia che si sta sviluppando cominciano a farsi sentire. Imprenditori, esperti, clienti, leader politici, e burocrati statali hanno tutti la qualifica di attori. La loro varietà garantisce che la progettazione rappresenti interessi diversi. Tali attori esercitano la loro influenza offrendo e negando risorse, definiscono gli usi dei dispositivi che richiedono inserendoli in dinamiche tecnologiche già esistenti e a loro favorevoli, oppure imponendo nuove dinamiche d'uso a dispositivi già esistenti. Le tecnologie, come altre istituzioni culturali, sono espressioni sociali di attori sociali, questa convinzione, inoltre, è di fondamentale importanza sia per la recente sociologia costruttivista della tecnologia che per la ricostruzione della teoria critica di Axel Honneth, che porto avanti nel capitolo 4.[1] Userò il binomio terminologico "codice tecnico" per indicare le caratteristiche della tecnologia che riflettono quei valori e quei principi egemonici che finiscono per avere la meglio nel processo di design. Tali codici sono generalmente invisibili perché proprio come la cultura, sono auto-evidenti. Per esempio, attrezzi e spazi lavorativi sono progettati per mani ed altezze adulte e questo non perché i lavoratori debbano necessariamente essere adulti ma perché in un dato periodo della nostra storia la

1. Per la posizione costruttivista vedi Bijker, Huges, e Pinch (1990) e Bijker e Law (1992).

società ha deciso di allontanare i bambini dal lavoro determinando conseguenze nel design che oggi diamo per scontate. I codici tecnici racchiudono inoltre la definizione di molti dispositivi tecnologici nella misura in cui anch'essi sono diventati universali e culturalmente accettati come parte della vita quotidiana. Centinaia di dispositivi tecnologici d'uso quotidiano come telefono, automobile, frigorifero hanno, nella cultura dominante, definizioni chiaramente non ambigue: sappiamo sin dal principio in cosa consistono semplicemente perché siamo membri acculturati della nostra società. Per essere riconosciuto e accettato da gente come noi, ogni nuovo esemplare di tali tecnologie standard deve conformarsi al "codice" corrispondente. I costruttivisti chiamano questi codici "scatole nere" perché nessuno si azzarda a guardare all'interno di una tecnologia una volta che la sua definizione è stata universalmente accettata. Se tutto questo è vero, allora dobbiamo seriamente prendere in considerazione l'osservazione di Langdon Winner (1992) secondo cui la tecnologia porterebbe con sé un nuovo insieme di leggi non molto differente da quello della legge intesa in senso stretto. I codici tecnici riflettono particolari interessi sociali, decidono dove e come viviamo, che tipo di cibo mangiamo, come dobbiamo divertirci e come dobbiamo essere curati e così via. La

tecnologia assume un ruolo sempre più importante in molti aspetti della nostra vita e così aumenta anche la sua autorità legislativa, ma se la tecnologia è così potente allora dovrebbe potersi misurare con gli stessi standard democratici usati per altre istituzioni politiche, e alla luce di questi standard risulterebbe ingiusta e arretrata, infatti sono gli uomini d'affari, i burocrati militari e gli esperti membri delle organizzazioni professionali ad influenzarla molto più di quanto non facciano gli ordinari cittadini e, sono sempre loro a determinarne in gran parte i codici. Tornerò sul problema dell'"autonomia operativa" delle elite nel capitolo 4. A questo punto è necessario un chiarimento: non sto affermando che questi gruppi effettivamente dominanti blocchino il progresso tecnologico per favorire i loro interessi ma certamente fanno sì che tale progresso si muova in direzioni compatibili con tali interessi. Questo ancora non vuol dire che esercitino una dittatura arbitraria sulla tecnologia, rimane pur vero però che, sotto l'influenza del mercato, diventano rappresentanti di numerosi interessi e riescono ad ottenere risultati importanti. Bisogna stare attenti a non confondere la risposta del mercato con il controllo democratico della tecnologia. Se i mercati, per molti aspetti, sono largamente desiderabili, sono però privi di un carattere pubblico, di un dibattito e di una coordinazione

informata tutti aspetti questi di un'azione democratica. Con rare eccezioni, quale quella del videotex francese (che discuterò più avanti), i limiti entro cui individui isolati possono agire sul mercato sono molto ristretti. Nel nostro sistema si parla spesso di "sovranità" del consumatore ma tale definizione è una patetica esagerazione del potere che i consumatori hanno nelle società a capitalismo avanzato. Anche con l'aiuto delle leggi i consumatori raramente sono in grado di penetrare quella facciata fatta di potere fiscale e risorse tecnologiche e imposta dalle corporation moderne. Infatti il tema del controllo della tecnologia fa rare apparizioni nel contesto del mercato e per quanto coloro che hanno il compito di determinare il nostro destino tecnologico siano aperti alle richieste dei consumatori, incontreranno sempre seri ostacoli nel riprodurre il loro potere tecnologico nelle relazioni con i consumatori. Nel mio lavoro precedente ho sostenuto il punto di vista di molti fra storici e sociologi secondo cui la catena di montaggio palesa l'influenza esercitata dagli interessi forti sul design. La storia della dequalificazione (*deskilling*) del lavoro sotto il capitalismo, che culmina in un sistema produttivo in cui i lavoratori sono controllati dalle macchine, sottolinea il ruolo essenziale rivestito dal design nel fornire una base oggettiva per la struttura di classe. Se accettiamo questa ipotesi l'alienazione non sarebbe

tanto dovuta alla ricerca dell'efficienza quanto alla lotta per il potere manageriale; questo è un chiaro esempio di come i processi di un design indemocratico possano avere conseguenze considerevoli attraverso i tentativi di importanti protagonisti desiderosi di preservare le loro velleità tecnologiche e il controllo nei sistemi da loro stessi creati. Mantenere tale potere vuol dire imporre a ogni decisione tecnologica una sorta di traguardo indirizzandola verso la centralizzazione e la gerarchia. Le disuguaglianze che ne risultano, nonostante i profondi cambiamenti avuti nella tecnologia e nella sua gestione, non sono state assolutamente eliminate dal capitalismo moderno, al contrario, mentre alcuni settori della forza lavoro già beneficiano dei recenti progressi, altri ristagnano o rimangono legati ad un modello che promette di riprodurre nell'immediato futuro una società divisa in classi, e forse di incrementare quei conflitti che lui stesso produce. Riprenderò questi problemi nel capitolo 6, parlando dell'informatizzazione della società. Proporrò inoltre altri esempi in cui la questione della democrazia si spinge ben oltre i classici problemi legati al controllo della produzione. Nei capitoli 5 e 7, presento case studies del mondo della medicina e del computer design per dimostrano il fatto che alcuni attori privilegiati possono effettivamente ostacolare l'emergere di interessi

importanti con metodi che l'economia politica può faticare a riconoscere. Il codice tecnico della sperimentazione medica è stato definito solo in termini della ricerca scientifica e delle prove di prodotti industriali. Tale codice ha offerto ai soggetti umani una semplice protezione dallo sfruttamento, ma ha ignorato le richieste di quei malati terminali pronti a partecipare alla sperimentazione. Nel caso del videotex francese, venne creata una rete informatica nazionale attraverso la distribuzione di milioni di terminali gratuiti (il famoso Minitel), lo scopo iniziale era fornire accesso all'informazione, la voglia di comunicare degli utenti non venne assolutamente considerata. In ogni caso gli interventi del pubblico, dai pazienti malati di AIDS agli utenti del Minitel, hanno alterato in maniera significativa i sistemi per reinserirvi interessi esclusi. Oggi i regolamenti e i progetti sperimentali della Food and Drug Administration (FDA) cambiano di continuo seguendo una medicina che si avvicina a tentoni ad un approccio nuovo che riconosca i diritti dei pazienti terminali. Allo stesso modo, in Francia, il Minitel viene modificato nel momento in cui gli utenti sovvertono il sistema introducendo nuove forme di comunicazione assolutamente non previste dai progettisti. Queste esperienze rivelano i punti deboli delle ideologie che stanno alla base del processo di design e inoltre dimostrano che

i sistemi tecnici non possono essere considerati chiusi finché non superano quei test sociali che li espongono ad una vasta gamma di influenze e problematiche sociali escluse dalla fase di progettazione. Il fatto che i sistemi tecnici subiscano delle modifiche dopo la loro uscita sul mercato ci fa pensare che c'è qualcosa di difettoso ed è agendo su questi punti deboli che il sistema tecnico può essere modificato, democraticamente magari.

LEGITTIMITÀ E RAZIONALITÀ

Democratizzare il cambiamento tecnologico significa sostenere quegli attori privi di risorse finanziarie, culturali e politiche che hanno difficile accesso al processo di design. Non c'è alcuna ragione per credere che il loro coinvolgimento possa essere nocivo, dal momento che ci sono già altri attori non-tecnici coinvolti, una democratizzazione non farebbe altro che aumentare il numero e la varietà di tali attori. Inoltre, lungi dall'impedire il progresso, tale coinvolgimento potrebbe aiutare ad evitare problemi come quelli che affliggono oggi la ricerca clinica e l'energia nucleare e allo stesso tempo assicurerebbe un'adeguata rappresentanza a tutti gli interessi normalmente sottovalutati perché in contrasto con quell'elite che centralizza e controlla il design. Le implicazioni a lungo termine di un design

più democratico sono sconvolgenti, data la significativa importanza del controllo dell'élite su molti aspetti della nostra società. Normalmente quando si parla di interventi democratici, ci si riferisce al lavoro di attivisti impegnati a risolvere problemi o crisi locali. Il fatto che tutto avvenga in una dimensione territorialmente ristretta o per meglio dire locale, non deve stupirci, dal momento che solo chi è direttamente colpito da problemi legati all'uso delle tecnologie è pronto a dedicare il tempo necessario all'accumulo di quella che Donna Haraway (1991) chiama "competenza contestualizzata". In alcuni casi minoranze attive selezionano i propri membri sulla base di comuni caratteristiche sociali, il vicinato, la razza o il sesso, un hobby o una malattia, per poi provare a sensibilizzare l'opinione pubblica provocando controversie tecnologiche (Cambrosio e Limoges 1991). I pazienti affetti da AIDS, ad esempio, hanno attaccato i regolamenti procedurali, hanno chiesto di essere ascoltati e hanno negoziato dei cambiamenti. In altri casi il coinvolgimento del pubblico nel processo di design prende la forma di quelle che chiamo "riappropriazioni" e cioè trasformazioni delle tecnologie attraverso applicazioni innovative. L'esempio del videotex francese dimostra che possibile fare interventi efficaci anche dopo la fase di diffusione di una tecnologia. L'imperante buon senso scoraggia ancora

l'esplorazione dei potenziali democratici della società tecnologica utilizzando tre obiezioni. In primo luogo, un'amministrazione autoritaria e centralizzata sembra essere l'"imperativo tecnico" della produzione industriale che ogni società moderna deve rispettare se vuole avere successo. In secondo luogo, mentre i gruppi di protesta possono occasionalmente avere la meglio sull'opinione di esperti tratti in inganno da pregiudizi professionali, non è facile capire se le loro convinzioni sono effettivamente rappresentative e quindi degne di essere definite democratiche. In terzo luogo, l'attività politica nella sfera della tecnologia rappresenta un passo indietro rispetto alla libertà, ottenuta con fatica, degli esperti dalle interferenze dei profani (non specialisti). L'opinione pubblica generale probabilmente disapproverebbe tale interferenza se ne conoscesse il vero costo. Di contro, per poter sostenere una democratizzazione del cambiamento tecnologico bisogna: (a) dimostrare la possibilità di un controllo democratico della tecnologia; (b) stabilire la legittimità di un coinvolgimento informale del pubblico; e (c) conciliare il coinvolgimento del pubblico con la razionalità e l'autonomia dell'impegno professionale dei tecnici. I saggi qui raccolti offrono spunti riflessivi che possono aiutare ad adempiere ai suddetti doveri. Abbiamo bisogno almeno di un abbozzo di teoria sull'esercizio

del potere attraverso la tecnologia. (Per una trattazione completa vedi *Critical Theory of Technology*). Ogni tecnologia ha un operatore e un oggetto, ed un potere appositamente tecnologico si presenta laddove entrambi i ruoli sono interpretati da esseri umani, questo avviene per esempio per le tecnologie mediche e più in generale per tutte quelle situazioni in cui un modus vivendi viene imposto attraverso la scelta di sistemi tecnici. Questo tipo di potere è molto importante per l'organizzazione delle società avanzate, che hanno assoluto bisogno di un nucleo gestionale per coordinare l'attività dei propri membri in contatto con complessi sistemi tecnici. È inoltre importante non dare un giudizio affrettato sulla questione della democrazia tecnologica identificando in maniera semplicistica l'operatore con l'oggetto, il sovrano con il suddito come se la struttura tecnologica determinasse quella del sistema sociale. Si può scegliere: o elitarismo tecnologico o democrazia, o un sistema in cui questi due ruoli sono distribuiti tra classi differenti o un sistema in cui tali ruoli sono diverse espressioni istituzionali della stessa classe. In quest'ultimo caso il nucleo gestionale e la linea di condotta definitiva verranno scelti da coloro che sono stati subordinati al sistema attraverso i soliti mezzi democratici. Non si tratta di una scelta banale e per questo tornerò a parlarne nella prossima sezione. (b) Mentre a

volte risulta difficile affermare che l'esito di una controversia tecnologica corrisponda effettivamente alla volontà del pubblico, c'è un'altra situazione in cui il coinvolgimento del pubblico nel cambiamento tecnologico è intrinsecamente democratico, infatti la democrazia non consiste solo nel voto politico ma anche nell'azione finalizzata alla riforma delle leggi, dell'economia, dell'istruzione per accrescere una partecipazione attiva; sono quindi d'accordo con C. B. Macpherson (1973) quando sostiene che una società democratica dovrebbe offrire possibilità di sviluppo delle capacità e delle potenzialità umane. Tutte le forme di partecipazione pubblica attiva, se rispettose dei diritti civili, dovrebbero essere considerate democratiche. Come cresce la frammentazione della vita sociale causata dai sistemi tecnici così aumentano i casi in cui gli interventi del pubblico nella tecnologia gettano le basi per una partecipazione attiva. Se l'agire umano di per sé può essere considerato un valore, un suo incremento potrebbe permetterci di definire democratiche quelle controversie tecnologiche e quelle riappropriazioni che a prima vista non sembrano affatto politiche. Tali attività presagiscono un mondo in cui le "leggi" della tecnologia nasceranno in seguito a nuovi tipi di consultazione pubblica. Per esempio, nel caso Minitel non solo gli utenti hanno esercitato un'azione inattesa nella sfera

tecnologica modificando il sistema, ma hanno anche allargato l'ambito del dibattito pubblico creando uno spazio virtuale di discussione e aumentando quindi le potenzialità dell'agire democratico più in generale.[2] Questo e molti altri casi dimostrano che la politica tecnologica, sottoforma di proteste delle minoranze e di riappropriazioni, non si oppone alla vita democratica, ma anzi dà vita ad importanti valori democratici.
(c) Tuttavia, i valori democratici non sono la nostra unica preoccupazione, ci interroghiamo sui costi di una partecipazione allargata e sulla possibilità che leda l'efficienza della nostra società. Questo quesito ci porta a considerare la razionalità dell'intervento del pubblico, tema centrale in una tra le più importanti teorie contemporanee sulla democrazia sociale, la teoria di Jürgen Habermas sull'agire comunicativo, parlerò di Habermas nel capitolo 4. Habermas (1984,1987) definisce la modernità suddividendola in tre diverse sfere, cognitiva, normativa ed espressiva alle quali corrispondono fatti, valori e sentimenti. Una società può essere considerata moderna quando tale distinzione viene istituzionalizzata attraverso diversi processi di razionalizzazione che sostengono, da un lato, lo sviluppo progressivo della conoscenza e della tecnica, e dall'altro la libertà politica e personale. Questa differenziazione

2. Per un resoconto parallelo della riappropriazione nel caso Aids vedi Epstein (1991).

è minacciata dal coinvolgimento del pubblico nella tecnica perché le opinioni politiche e le competenze contestualizzate sono meno differenziate e assai meno disciplinate rispetto alle competenze tecnico-scientifiche, e quindi mischiano i fatti con i valori. La teoria di Habermas potrebbe dunque fornirci la possibilità di respingere una democratizzazione del processo di design delle tecnologie vista come movimento regressivo in marcia contro la modernità. Nei suoi lavori precedenti Habermas (1991a) ha inoltre introdotto un altro concetto interessante quello di "sfera pubblica" intesa come fondamento istituzionale ed informale della democrazia. La sfera pubblica e la democrazia formale sono distinte ma allo stesso tempo aspetti mutualmente dipendenti della vita politica democratica. L'allargamento di questo sistema dualistico alla sfera della tecnologia potrebbe assicurare un arricchimento della vita pubblica, un passo in avanti verso quella che Habermas chiama "razionalità comunicativa" della società. Il movimento ecologista può essere visto come un modello per questa nuova "sfera pubblica della tecnologia". Dobbiamo di nuovo ricordare che è la sottodeterminazione delle decisioni tecnologiche a lasciare spazio all'intervento del pubblico. Habermas enfatizza l'importanza del consenso nel processo di legittimazione, ma quest'aspetto della sua teoria risulta poco convincente nel caso

della politica della tecnologia. L'autorità tecnocratica nelle società moderne costruisce il proprio consenso attraverso macchinazioni efficaci, si tratta di una mistificazione delle scelte tecnologiche attraverso una visione deterministica dello sviluppo: il processo di politicizzazione della tecnologia ha a che fare con il dissenso e non con il consenso, lo sostiene anche Jean-François Lyotard, teorico postmoderno di cui parlerò nel capitolo 6. Il suo concetto di "legittimazione parallela" fornisce un modo alternativo di pensare alla razionalità comunicativa. Il problema della razionalità appare in maniera ancora diversa quando sopraggiunge il timore che la politicizzazione della tecnologia possa distruggere l'autonomia dei professionisti della tecnologia (Florman 1981). Questo timore si fonda su un'illusione specificamente legata al cambiamento tecnologico; una protesta efficace o una riappropriazione possono modificare il codice tecnico per dare voce ad interessi inizialmente esclusi dal processo di design. Una volta inserita nel codice, la fonte di tali interessi, e cioè la protesta del pubblico, non sarà più riconoscibile, i riflettori si spegneranno sulle controversie presto dimenticate e i tecnologi torneranno a credere alla loro autonomia riaffermata di continuo dalle condizioni del lavoro tecnologico quotidiano. Chi oggi, anche negli ospedali in cui le donne si battevano per

modificare i regolamenti, ricorda la resistenza, a volte feroce, contro l'ammissione dei compagni nelle sale parto? Quanti ingegneri nucleari ricordano la storia degli standard dell'esposizione alle radiazioni (Caufield 1989)? Quanti architetti conoscono la storia che c'è dietro le uscite d'emergenza?[3] Considerare la tecnologia apolitica è quindi una deviante conseguenza del grande successo ottenuto dalle proteste passate, che riappare ad ogni nuovo coinvolgimento del pubblico nella tecnologia come reazione difensiva da parte di tutte quelle professioni e corporation che non vogliono interferenze nella loro iniziativa tecnologica. In realtà la stessa autonomia che sostengono di avere e di voler difendere è stata violata molto tempo fa nel corso di precedenti controversie ed oggi li vediamo appoggiare senza volerlo gli esiti di tali controversie nel tentativo di difendere le loro tradizioni. Alcune procedure democratiche informali fanno quindi già implicitamente parte del processo di design nonostante i tecnologi continuino ad illudersi che non sia così. Il ritmo storico della dominazione pubblica e professionale nelle sfere della tecnologia si avvicina, anche se con le dovute differenze, alla famosa distinzione kuhniana tra scienza rivoluzionaria e scienza

3 Il lettore scettico può trovare spunti nell'eccellente studio di John Burke (1972) sulle origini del codice di un banale bollitore nelle lotte sulla sicurezza dei battelli a vapore.

normale. La scienza normale professionalizzandosi ha acquistato sempre più indipendenza dalle espressioni dirette dell'opinione pubblica e gli interventi democratici si sono fatti via via più rari. Questo certamente non significa che la scienza matura sia ormai indipendente dalla cultura e dalla politica ma significa certo che cultura e politica raggiungono la scienza solo indirettamente, attraverso precisi canali amministrativi e le visioni personali degli scienziati. Del resto, il costante coinvolgimento della popolazione nell'attività tecnologica, anche se solo come oggetto dei sistemi tecnici, genera competenze contestualizzate sempre nuove che possono diventare la rampa di lancio per gli interventi del pubblico ad ogni stadio di sviluppo di un campo tecnologico.[4] In questi casi le iniziative sociali influenzano la razionalità tecnologica senza distruggerla, questo perché l'autonomia delle professioni della tecnologia non è tanto legata alla loro separazione dalla politica quanto lo è alla capacità di tradurre la politica in termini tecnologici e razionali. In questo contesto, l'intervento del pubblico potrebbe migliorare la razionalità tecnica portando alla ribalta questioni

4. I confini tra scienza e tecnica vanno via via confondendosi; in alcuni campi la distinzione deve essere sostituita da una categoria ibrida, la "tecnoscienza", che ben si addice, per esempio, alla sperimentazione medica, discussa nel capitolo 5. Risulta comunque prematuro congedare la distinzione strategicamente significativa fatta qui: i fisici e la Genaral Motors ne testimoniano la seppur ridotta importanza.

importanti in contrasto con quegli interessi acquisiti ormai radicati nel processo di design.

VALORI, CULTURA E TECNOLOGIA

La trattazione ha fin qui stabilito che la disputa sui valori democratici dell'agire comporta delle conseguenze nella progettazione. Ci si può ancora chiedere, agire in nome di che cosa? Per quale nobile scopo? Affrontiamo la questione a muso duro, se il design tecnologico dovesse privilegiare l'agire piuttosto che il potere centralizzato, a chi importerebbe (Pippin 1995)? Alasdair MacIntyre sostiene che la fiducia in un potere tecnologico in continua espansione sul territorio della natura sia radicata nel fallimento del tradizionale consenso normativo sostituito dall'efficienza nella produzione nel ruolo di unico valore universalmente condiviso nelle società moderne. Per cui la ricerca di un'alternativa democratica di fronte ad un design esclusivo appannaggio dell'elite, non tocca il problema specifico della modernità e cioè quello che vede il potere della tecnologia muoversi senza fine come imprigionato in una spirale, nel tentativo di soddisfare la crescente domanda di beni materiali. Questa diagnosi mi spinge a due riflessioni critiche. In primo luogo, anche se è vero che le società moderne sono intrappolate in una spirale senza fine come sostiene MacIntyre,

c'è una bella differenza tra il soddisfare i bisogni della gente solo attraverso un sistema tecnico autoritario e farlo attraverso un sistema democratico. È ovvio che in entrambi i sistemi le conseguenze per coloro che non rientrano nell'apparato decisionale saranno diverse e lo si potrà notare osservando un maggiore o minore controllo sulla sanità, la sicurezza, gli orari lavorativi, gli incarichi, o sull'equità nelle procedure amministrative. Nella Teoria critica della Tecnologia sostengo che nel lungo periodo il design tecnologico si evolverà in modo differente. Le differenze si palesano se guardiamo alle relazioni tra Primo e Terzo mondo; è diventata pratica sempre più diffusa ristrutturare economie in via di sviluppo attorno a sistemi tecnologicamente avanzati con il solo scopo di centralizzare il controllo e fornire prodotti al mercato mondiale, e questa, per molte economie di sussistenze ormai al tracollo, viene spesso presentata come l'unica via praticabile. La modernizzazione ha quindi conseguenze catastrofiche sulle popolazioni indigene, e persino l'uomo più avido dovrebbe preoccuparsi di tali questioni direttamente dipendenti da chi controlla la tecnologia. In secondo luogo, è proprio vero che la cultura moderna è priva delle risorse necessarie per raggiungere un consenso normativo? Infatti il termine consenso è ormai un luogo comune, l'unica aspetto del consenso che non

possiamo controllare sono le sue manifestazioni anche queste spesso snobbate dal pensiero di filosofi convinti che solo guardando alle utopie dei primi parlamenti o all'organizzazione della chiesa nel medioevo si possa trovare una forma di consenso aperta al dialogo. Oggi, al contrario, il consenso si materializza in vari codici sia sociali che tecnologici. In ogni singolo momento della giornata, sappiamo che la vittoria dell'Unione nella guerra civile fu un evento positivo, che Parigi è una città bellissima e da preservare, che la medicina dovrebbe servire gli interessi dei pazienti, che la riduzione dei costi del lavoro è socialmente più desiderabile della protezione delle specializzazioni dei lavoratori. Tali proposte normative non sono semplici punti di vista, anzi, la loro diffusione è istituzionalmente "delegata", per esempio, ai libri di testo più usati, alle zone di relazione, ai codici professionali, ai design tecnologici, insomma ai fondamenti della vita moderna. Il fatto che ogni singolo valore risulti infondato e venga contestato prova semplicemente che viviamo in un mondo moderno e certo non giustifica relativismi affrettati. Questo è un punto importante perché dimostra che la tecnologia non incarna solo la corsa all'efficienza o il delirio consumistico per l'accumulo di risorse, ma anche i frutti del consenso normativo che abbiamo nelle sfere dell'estetica, dell'etica e della cultura. Non accorgersi

di questo significa sostenere le idee positiviste ed esagerare le differenze tra la società moderna e quella premoderna, ostacolando il processo di comprensione della vita sociale di oggi. Nonostante sia necessario ampliare la rosa dei valori coinvolti nella sfera delle decisioni tecnologiche, la questione non vede la democrazia contro l'elitismo ma riguarda l'intera sfera culturale racchiusa da un codice tecnico piuttosto che da un altro. Perché è così difficile da capire? Perché continuiamo a considerare la "pura" tecnica moderna come un'entità totalmente distinta dai nostri valori? Tale concezione "weberiana" della tecnica ha una presa talmente forte sui nostri intelletti che liberarcene sembra molto difficile. Secondo questa concezione, la tecnica si basa sulla conoscenza dei processi causali in contrasto con i valori che esprimerebbero solo preferenze soggettive e, anche se le norme etiche possiedono una loro razionalità, rimangono comunque fortemente distinte dalla tecnologia. Questo pregiudizio weberiano è del tutto etnocentrico; esclude la possibilità di una modernità alternativa basata su una diversa distribuzione delle tecnologie. Le teorie di pensatori come Herbert Marcuse, Axel Honneth, Bruno Latour, e Donna Haraway lontani dalla posizione weberiana saranno oggetto di trattazione nei capitoli che seguono. In un modo o nell'altro tutti rifiutano la netta separazione tra valore e fatto

nel pensiero moderno e trattano la tecnica come parte strutturale delle pratiche sociali. La tecnica non è più il simbolo della pura razionalità ma si inserisce in un sistema attivo regolato da valori, considerato questo, l'ordine tecnico diventa un possibile oggetto di critica e azione politica. I capitoli sul Giappone confrontano tali questioni storicamente e, partendo da principi etici ed estetici, affermano la possibilità di una modernità alternativa fondata sulla cultura nazionale, insomma mettono in dubbio l'ingiusto paragone, tanto amato dai weberiani, tra società moderne e società non-occidentali. Tale questione venne chiamata in causa prima della prima guerra mondiale nel lavoro del filosofo giapponese Kitaro Nishida, vedi capitolo 8. Come Marcuse, Nishida venne fortemente influenzato da G. W. F. Hegel e utilizzò la sua dialettica per dimostrare che i successi tecnico-scientifici del capitalismo occidentale possono svelare alternative culturali inizialmente celate. Lo stesso tema viene ripreso nel capitolo 9, che esplora la relazione tra razionalizzazione e cultura partendo da un testo della letteratura giapponese, Il maestro di Go di Yasunari Kawabata. Il racconto di Kawabata si occupa del processo di modernizzazione del Giappone come se fosse un incontro di Go. L'incontro simboleggia il rapporto tra il vecchio e il nuovo Giappone, secondo la visione costruttivista è emblematico della

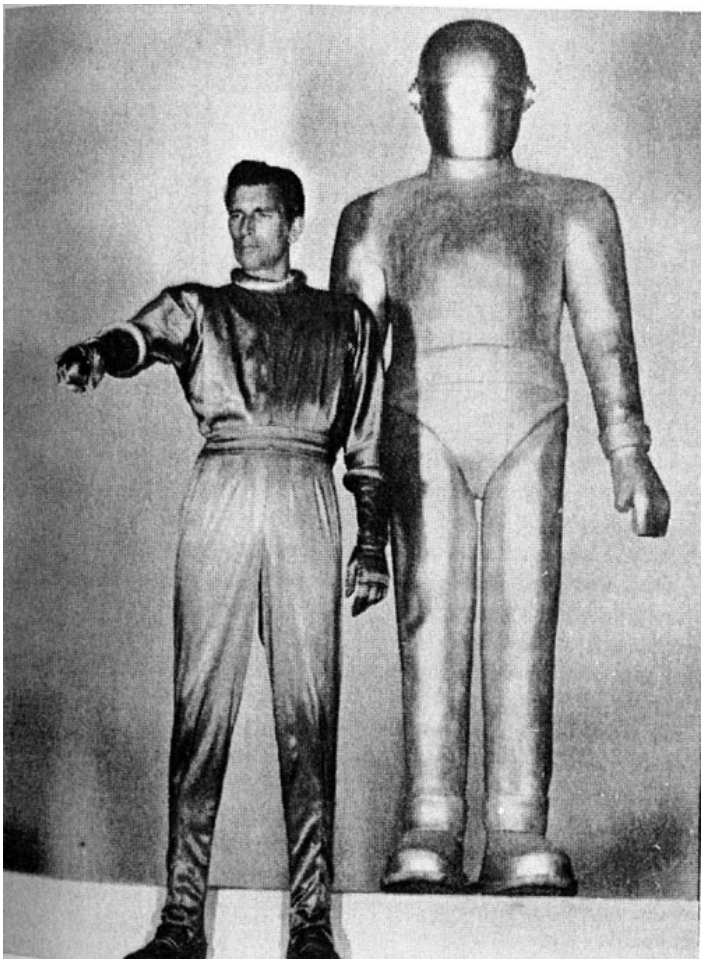
specificità culturale della modernità occidentale, tutto si concentra su una singola mossa che, come se si trattasse di un dispositivo tecnologico o di un fatto scientifico, sembra essere puramente razionale. Ma la stessa mossa può avere diversi significati - uno strategico, uno sociale, uno storico, uno estetico. Intorno a queste alternative interpretative si sviluppa tutto il racconto. La sfida lanciata da Kawabata alla falsa universalità della razionalità occidentale suggerisce la possibilità di una modernità alternativa basata su precisi valori alternativi della cultura giapponese.

CONCLUSIONE

In questa introduzione ho sostenuto che la democratizzazione del cambiamento tecnologico riflette le potenzialità contenute nella natura della tecnologia stessa. Avvicinare al processo di design tecnologico norme etiche ed estetiche e identità nazionali attraverso procedure nuove e più democratiche non è un'utopia. Le tecnologie moderne non offrono possibilità solo all'interno del mondo che contribuiscono a creare, ma anche metapossibilità corrispondenti a mondi alternativi che all'occorrenza possono essere usate. Il cambiamento tecnologico non consiste solo nel progredire o nel regredire lungo il continuum finora tracciato dall'occidente, potrebbe anche includere un movimento tra continua differenti. L'era postmoderna si sta sforzando di compiere la transizione dall'eredità tecnocratica del ventesimo secolo, ed è solo se riusciremo a concretizzare alcune questioni sul terreno della tecnologia che questa transizione sarà completa, solo allora scopriremo cosa significa veramente vivere e creare in una società tecnologica.

PARTE I

Illuminismo distopico



Klaatu/Mr. Carpenter (Michael Rennie) e Gort (Lock Martin) in Ultimatum alla terra.™ e © 1951, 1995 Twentieth Century Fox Film Corporation. Tutti i diritti riservati

CAPITOLO II

Marcuse e la critica della tecnica

Dalla distopia all'interazione

Il nostro compito non è la conservazione del passato, ma la redenzione dalle speranze del passato.

Max Horkheimer e Theodor Adorno 1972

PROLOGO: L'OSTINAZIONE COME VIRTÙ TEORETICA

Karl Marx considerava arbitraria ogni critica esclusivamente morale del capitalismo. Intere società non possono essere condannate per il capriccio di critiche soggettive; devono essere analizzate utilizzando gli stessi valori che si sforzano di realizzare. Per questo Marx analizzava il capitalismo alla luce di un criterio immanente, i bisogni insoddisfatti della popolazione. La sua tesi risultò convincente per i suoi tempi ma perse rilevanza una volta che il capitalismo si dimostrò in grado di occuparsi della distribuzione dei beni. I bisogni (soddisfatti) degli individui legittimano l'ordine stabilito. Una posizione radicale comporta l'opposizione non solo ai fallimenti e alle deficienze di quel sistema ma anche ai suoi successi. In che modo possiamo giudicare una società ormai in

grado di sfamare i suoi membri? È estremamente difficile persistere in una critica radicale della società una volta accettato questo. Herbert Marcuse è importante perchè ha accettato la sfida e nella ricca società degli anni sessanta e settanta si è sforzato di ricostruire una tradizione critica. È possibile che l'abbia fatto solo perchè si rifiutava con ostinazione di accettare il fallimento del marxismo? Forse, ma come scrisse una volta lo stesso Marcuse (1968:143), "l'ostinazione è una qualità essenziale del pensiero filosofico". Ostinarsi significa rifiutare ogni facile riconciliazione con la società, mantenere un profondo senso della realtà fondato su lunghi periodi di tensioni forti, grandi aspettative e validi obiettivi. La soluzione marcusiana al problema si divide in due parti. In primo luogo sostiene che gli ideali di pace, libertà e felicità evolutisi nel corso della storia siano ancora dei criteri capaci di misurare la società esistente, si tratta di ideali non semplicemente soggettivi ma radicati nella natura stessa, guidano il processo storico attraverso la formazione di nuovi bisogni che prendono la forma di potenzialità umane non ancora realizzate. I nuovi bisogni non sono arbitrari perché – e questa è la seconda parte della soluzione marcusiana – le potenzialità della tecnologia in una realtà di capitalismo avanzato possono trasformarsi in processi storici. La società

avanzata, secondo Marcuse, è in grado di “pacificare” l’esistenza ma artificialmente utilizza ancora violenza e competizione come base per la dominazione e la disuguaglianza. La società è in qualche modo tecnologicamente superata dai suoi stessi risultati. Come dice in un tardo saggio sull’ecologia, la lotta politica radicale oggi consiste in “rivolte esistenziali contro il principio di una realtà obsoleta” (Marcuse 1932). In questo capitolo vorrei soffermarmi sul contributo di Marcuse alla questione della tecnica, che lui più di tutti, negli ultimi trent’anni, ha posto al centro dell’agenda delle questioni di confronto politico. Nel terzo capitolo di questo libro esploro le radici del distopismo popolare nella fantascienza, nei film, nella pubblicità. Marcuse ha contribuito e risposto a questo nuovo umore attraverso la ricca tradizione filosofica della Scuola di Francoforte di cui fu teorico sin dagli anni trenta. Tale eredità gli ha permesso di trasformare l’esistente critica distopica della società in una critica radicale. Nonostante tutto, non fu capace di elaborare una strategia che andasse oltre i gesti di rivolta della Nuova Sinistra; una simile strategia è forse possibile oggi che la critica della tecnica non è più lo scandalo puramente teoretico che era nel 1964 quando Marcuse pubblicò *L’uomo a una dimensione*, ma è diventato un problema dell’agire concreto. Nel corso di questo capitolo vorrei delineare un nuovo

approccio, collegando la tradizione della critica radicale ad una nuova prospettiva “interattivista” illustrata con esempi concreti negli ultimi capitolo di questo testo.

LA PROTESTA CONTRO IL PROGRESSO

Che cos’è che rende la critica della tecnica di Marcuse diversa da tutte le lamentele sui costi segreti del progresso? Gran parte delle proteste sono conservatrici e raccomandano moderazione nell’applicazione della tecnologia, addirittura rivedono soluzioni sociali pretecnologiche. Con Marcuse ci muoviamo su un terreno diverso, egli sostiene che fino ad oggi il progresso è stato inestricabilmente legato alla dominazione e tale legame racchiude la stessa razionalità tecnico-scientifica. L’emancipazione quindi non richiede solo un cambiamento sociale, ma anche una radicale trasformazione della Ragione. “In quanto universo tecnico” – scrive – “la società industriale avanzata è un universo politico, l’ultimo stadio nella realizzazione di un progetto storico – vale a dire, l’esperienza, la trasformazione, e l’organizzazione della natura come semplice questione di dominio. Il progetto, sviluppandosi, dà forma all’intero universo del dialogo e dell’azione, alla cultura materiale ed intellettuale. Nel medium della tecnologia, cultura, politica ed economia si fondono in un sistema onnipresente che

inghiotte o respinge qualsiasi alternativa. La produttività e la possibilità di crescita di un simile sistema stabilizza la società e chiude il progresso tecnologico nella cornice del dominio. La razionalità tecnica è diventata razionalità politica" (Marcuse 1964). È vero che Adorno e Heidegger avevano opinioni simili, ma fu il lavoro di Marcuse ad avere un impatto esplosivo perché negli anni sessanta queste prime influenze erano scomparse e in ogni caso la sua critica non era espressamente indirizzata al pubblico americano. Il pensiero marcusiano ebbe un tale effetto che la sua critica radicale della tecnica influì molto sulle teorie della Nuova Sinistra. Oggi molti dei suoi scandalosi paradossi trovano conferma totale tanto che si sentirebbe perfettamente a suo agio in un dibattito contemporaneo sulla tecnologia e lo sarebbe molto meno nell'atmosfera degli anni sessanta quando le sue idee venivano scartate come irrazionali. Marcuse, per esempio, sarebbe d'accordo con la comune convinzione per cui la razionalità tecnico-scientifica nonostante i risultati raggiunti ci ha fornito uno stile di vita incredibilmente distruttivo. Inoltre si complimenterebbe con noi per aver perso fiducia nel progresso e nell'expertise. Questi sviluppi rendono possibile un dibattito pubblico sui temi della tecnologia, proprio come Marcuse sperava succedesse. Ma le recenti notizie dall'est sembrano chiudere le porte al dibattito prima ancora che sia cominciato;

se infatti non c'è alternativa al capitalismo nella forma in cui lo conosciamo, allora, nel bene e nel male, la tecnologia è il destino e la critica sociale è inattuale quanto l'alchimia. La storia, nelle parole di un recente telecronista, è finita. Infatti la storia sta meglio di quanto non stiano le teorie che usiamo per comprenderla. Nonostante i vecchi assunti sul progresso stiano perdendo terreno, non sono ancora stati rimpiazzati da altri altrettanto convincenti. Questa situazione riflette problemi che si trovano alle radici della modernità e cioè il progetto di costruire una società razionale. Oggi questo progetto è in crisi in tutte le sue forme – politica, economica, tecnologica. Tempo fa, la distinzione tra modernità e tradizione era sostenuta da una ingenua fiducia nella ragione, della modernità si diceva che fosse razionale nel senso che le sue radici cognitive – la scienza e la tecnica – erano superiori rispetto alle radici delle società precedenti. Secondo il positivismo, la razionalità era universale e indipendente dalle condizioni sociali e storiche. Criticare o interrogarsi significava non solo sfidare la legittimità dell'era moderna ma minare gli unici punti fermi da cui partire per giudicare la realtà. Negli ultimi anni però la legittimità sembra diventare sempre meno affidabile, e la razionalità viene sempre più spesso considerata un effetto della cultura. Nuove interpretazioni sociali della scienza e della tecnologia oggi

maturano tra le sgangherate illusioni tecnocratiche della precedente generazione. La tradizione, finché sostiene la varietà culturale contro la “falsa universalità” dell’occidente, si concede una instabile tregua. Le differenze di razza, religione, sesso riacquistano l’importanza persa nel melting pot della razionalità universale. Per comprendere Marcuse, dobbiamo astrarci dal tracollo dei principi illuministi e tornare col pensiero al tempo in cui la razionalità si muoveva praticamente indisturbata, solo così possiamo concentrarci sui suoi assunti considerandone il background e analizzando gli eccentrici attacchi che altri singolari pensatori come lui gli hanno mosso.

RAZIONALITÀ E DISTOPIA

Al centro dell’antica fiducia nella ragione c’era la convinzione, condivisa da quasi tutti i critici sociali, che l’umanità potesse controllare la tecnologia. Chiamerò questa visione teoria strumentale della tecnica, o più brevemente strumentalismo (Borgmann 1984: 9). Per lo strumentalismo la tecnologia è neutrale, un medium trasparente che non aggiunge nulla di concreto ai fini che persegue ma semplicemente accelera il loro compimento, o li realizza su larga scala, o sotto nuove condizioni. Data la neutralità della tecnologia, la decisione di utilizzarla o meno può essere presa

seguendo ragioni puramente razionali, e cioè misurando gli incrementi d'efficienza. Tutto ciò ha implicazioni politiche. La razionalità è sempre stata considerata il punto di partenza per associarsi liberamente; quando i fini comuni emergono dal dibattito e dalle discussioni, la gente collabora senza coercizione. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la vita moderna ci insegna quanto sia difficile condividere gli obiettivi, ma l'efficienza è un valore universale e come tale soggetta ad un accordo razionale. Più l'efficienza si sposta su diversi domini, più le sue costrizioni forniscono un quadro alla vita sociale. La tecnica, come insieme degli strumenti efficienti, acquista un rapporto emblematico con la ragione e il suo controllo effettivo viene sempre più identificato con il progetto della razionalizzazione della società. In una società tecnologica il consenso può essere raggiunto nonostante le continue indecisioni (tipiche del mondo moderno) sui fini da perseguire, questo permetterebbe almeno l'esistenza di aree in cui il disaccordo mantiene proporzioni gestibili. Gli strumentalisti quindi nutrono la speranza di una generale riconciliazione – integrazione sociale – in una società avanzata. Così presentata la proposta appare innocua, ma spinta sino ai limiti, descrive una tecnocrazia in cui l'ordine politico si basa sull'expertise piuttosto che sulla cittadinanza. L'idea è circolata per oltre un

secolo in una forma o nell'altra, ma solo negli anni sessanta è diventata strumento di legittimazione degli stati esistenti. L'ideologia stava per esaurirsi e la nascita della "Great Society" (programma della "Grande Società" 1963-1967), proclamata da Lyndon Johnson, veniva giustificata con la sua efficienza nella distribuzione di beni. A quel punto, la critica della tecnocrazia, già intuita nelle Memorie del sottosuolo di Dostoevskij, da privilegio per un ristretto numero di intellettuali si trasformò in un fenomeno di cultura di massa. La fantascienza ha a lungo articolato la paura della tecnocrazia dipingendo gli orrori della vita in una società perfettamente razionalizzata. Il destino dello spirito umano in un mondo fondato sull'illuminismo scientifico è a rischio nelle "distopie" (utopie negative) di 1984 di George Orwell e del Mondo Nuovo di Aldous Huxley. Il problema non sta solo nel cattivo utilizzo delle scoperte scientifiche ma nella sorte dell'individuo in un mondo completamente scientizzato. L'integrazione raggiunta nelle moderne società di massa spinge a guardare nostalgicamente alle libertà perdute. L'eroe solo ed individualista di questi racconti rappresenta i valori umani calpestati dalla marcia della Ragione. Secondo tale posizione distopica, il progresso tecnologico non solo aumenta nell'efficienza la neutralità dai valori ma propone un modo di vivere completamente nuovo. Questa è anche la posizione di

quei filosofi che come Heidegger propongono quelle che io chiamo teorie sostanziali della tecnica, in cui si rifiuta l'idea di una tecnica neutrale considerata al contrario una struttura distinta provvista di valori specifici. Non a caso questa critica fa parte del background marcusiano, Marcuse del resto fu allievo di Heidegger. Infatti, in alcuni passaggi Heidegger appare indistinguibile da Marcuse, facciamo un esempio: "Il carattere saliente della tecnica moderna sta nel fatto che non significa più qualcosa per qualcuno né è più un servizio per gli altri, ma al contrario...svela uno specifico aspetto di dominio" (citato in Zimmermann 1990: 214). Le ragioni per una critica sostanziale variano; alcune critiche sostengono che la tecnica sia influenzata dal proprio lato prometeico o dalla propria astrazione; altre sostengono che la tecnica sia neutrale nella propria sfera ma che distorca essenzialmente i domini nonstrumentali come la famiglia o la sfera pubblica. Heidegger, Ellul, e Ivan Illich sono i più importanti rappresentanti del primo punto di vista, seguiti dalle femministe che criticano la tecnologia moderna considerandola un'impresa fondamentalmente maschilista. Habermas, di cui parleremo nel capitolo 4, è il più conosciuto difensore del secondo punto di vista. Tutte queste critiche concordano sul fatto che la tecnologia trasformi essenzialmente le forme d'azione finora

regolate dalla tradizione e dai valori umani. Il contenuto delle scelte fatte sotto la regola dell'efficienza è meno importante del fatto che i criteri d'efficienza giocano un ruolo nel fare queste scelte, questo in sé crea un nuovo tipo di società che non è una semplice versione razionalizzata della vecchia. La varietà di teorie può essere compresa attraverso il pensiero di Heidegger. Guardiamo, per esempio, alla sua formulazione della distinzione tra strumenti di lavoro tradizionali e tecnologie moderne. Lo strumentalismo sostiene che gli strumenti non operino sulla sostanza del desiderio ma sul ritmo, la scala, e le condizioni del suo esaudimento, ma oltre un certo punto il ritmo, la scala e le condizioni trasformano gli strumenti in contesti indipendenti dai particolari fini che servono. Heidegger (1977) chiama tutto questo "gigantismo" della tecnica moderna. Una città attraversata dalle autostrade non è lo stesso centro urbano pre-automobili, si palesano quindi i limiti della neutralità della tecnica. Naturalmente, l'automobile è estranea alla destinazione del conducente, ma non lo è alle precondizioni infrastrutturali che richiede per essere operativa. Fornire queste precondizioni rimodella inevitabilmente il mondo in cui si scelgono le destinazioni, trasformando campi e quartieri in luoghi pronti ad accogliere strade. Questo esempio è paradigmatico: tutto quello che nelle società moderne possiamo chiamare progresso in

termini di “efficienza” è esattamente l’impiego di mezzi con un forte impatto (Berman 1982).[1] Il mondo è nelle loro mani, “*inscritto*” come direbbe Heidegger. Ora è vero che gli artefatti premoderni sono anch’essi a volte “giganteschi”, per esempio, l’architettura del tardo medioevo. Ma di norma lasciano la natura così come l’hanno trovata e la loro riuscita sociale dipende più dal potere simbolico che da quello tecnologico. Oggi l’immensa capacità pervasiva della nostre macchine rende impossibile limitare i loro effetti ad applicazioni particolari. Quei dispositivi che molto limpidamente avrebbero dovuto realizzare scopi preesistenti sono diventati così intrusivi da assalire il panorama naturale e imporre i loro bisogni agli stessi esseri umani che avrebbero dovuto servire. Le grandi tradizioni del passato possono crescere all’ombra di una cattedrale gotica, ma non sotto un cavalcavia autostradale. Insomma, gli strumenti moderni cambiano il mondo in maniera immanente indipendentemente dallo scopo per cui vengono utilizzati. I nostri attrezzi sono diventati parte dell’ambiente vitale; in misura sempre maggiore, veniamo incorporati nell’apparato che abbiamo creato e ci sottomettiamo ai suoi ritmi e ai suoi

1. Nota bene che quando si parla di gigantismo non è solo una questione di grandezza fisica ma soprattutto di ambito ed effetti. Quindi in senso heideggeriano la biotecnologia è gigante anche se agisce a livello microscopico.

bisogni. Heidegger chiama tutto questo il “pericolo” costitutivo della nostra epoca.

CRITICA RADICALE DELLA SOCIETÀ DELLA TECNICA

La letteratura distopica e la critica sostanziale della tecnica hanno aperto uno spazio culturale al cui interno oggi speculiamo sul significato e sulla natura della modernità, impariamo che siamo dentro la macchina, che la tecnologia non è un semplice strumento capace di estendere il suo influsso sulle nostre capacità. Questa presa di coscienza è necessaria per comprendere la cultura contemporanea. Il marxismo tradizionale, se non lo stesso Marx, appare in questo contesto senza speranza. Anche se, con l’avanzare della tecnologia, le critiche radicali della società non scompaiono, anzi diventano sempre meno compromettenti ispirando alla fine una resistenza all’universo distopico che denunciano. La scuola di Francoforte, Marcuse in particolar modo, si gustava la popolarità della società ad una-dimensione che avevo reso la critica tutto tranne che impossibile. Sia la nuova sinistra americana che quella tedesca furono influenzate dalle sue prospettive distopiche. Qualche tempo dopo gli eventi del maggio 1968, anche la teoria sociale francese ebbe una svolta distopica con in lavoro di Gilles

Deleuze e Michel Foucault, avendo così un impatto politico sui "nuovi movimenti sociali" degli anni Settanta e Ottanta. Anche se fortemente influenzato dalla critica sostanzialista, Marcuse rifiuterà la rassegnazione fatalista alla tecnica di Heidegger. Piuttosto, sosterrà che la dominazione della tecnica è un tema di confronto politico. Questo approccio, condiviso da Marcuse e da gran parte della nuova sinistra, ha determinato un taglio netto con il marxismo tradizionale. Dove, prima, i marxisti denunciavano il capitalismo come inefficiente, i nuovi radicali rifiutavano le conseguenze autoritarie dovute alla ricerca della completa efficienza, sostenendo che le società moderne hanno stipulato un patto con il diavolo: il loro ordine crescente e la loro prosperità sono sempre accompagnati da nuove forme di controllo dall'alto, controllo che non dipende dalle tradizionali distinzioni sociali tra status, ricchezza, età o sesso, ma impiega tecniche sociali di management, amministrazione, addestramento, terapia, medicina e pubblicità. Il nuovo sistema autoritario si radica nel potere che gli operatori di queste tecnologie acquistano usando gli oggetti umani. Questa connessione tra efficienza e autorità suggerì a Marcuse una nuova interpretazione della teoria marxista intesa come critica distopica della razionalità.[2] Questa svolta lo riportò al lavoro di

2. La critica di Foucault alla razionalità distopica finisce col considerare l'alienazione industriale una

Max Weber, grande teorico della razionalizzazione, il cui concetto di modernità venne influenzato da Marx ma che probabilmente fece più di tanti altri per distruggere le speranze socialiste. Weber definisce la modernità in termini di espansione dei mercati, delle leggi formali, della democrazia, della burocrazia, e della tecnologia, le chiama istituzioni "razionalizzate" per distinguerle da quelle istituzioni tradizionali (che pur condividono alcune qualità che associamo alla ragione): appaiono più astratte, più esatte, più libere dai valori e dai contesti, meglio radicate nella conoscenza scientifica e più efficienti. Il concetto weberiano di razionalizzazione è ambiguo, da una parte, vede le società moderne nei fatti più razionali delle società precedenti, questa è la visione illuminista secondo cui i metodi moderni sono migliori di quelli tradizionali e gli individui moderni sono liberi dai pregiudizi dei loro antenati. D'altra parte Weber sembrava voler dire che la "vera" razionalità risponde più al "tipo ideale" di società moderna proprio dei sociologi che alle sue confuse realtà. Inoltre temeva che la razionalità potesse ritualizzarsi eccessivamente con il passare del tempo. Weber (1958) concludeva dicendo che

---

variazione di un tema culturale più generale, la nascita di una società "disciplinata", in cui scienza e tecnica non sono semplici strumenti ma giocano un ruolo attivo nella formazione di nuove gerarchie sociali (Foucault 1977: 221). Per un confronto tra Foucault e Marcuse, vedi Feenberg (1991).

andiamo verso una "fossilizzazione meccanizzata" interrotta periodicamente da convulsioni carismatiche e non verso l'illuminismo. Weber ha dato vita ad un influente tradizione sociologica in cui il concetto di razionalità continua ad avere un ruolo centrale, ma senza raggiungere mai il suo punto critico. Nel lavoro di Talcott Parsons (1964), per esempio, la storia culmina nella sostituzione degli ordini "universalistici" con quelli "particolaristici" così come la scienza e la democrazia sostituiscono i credi tradizionali. Nell'era postcoloniale il processo di modernizzazione già lasciava pensare ad un'espansione su larga scala della modernità occidentale. Nella parte IV di questo testo, illustrerò la critica giapponese che insieme all'esperimento sovietico hanno rappresentato le uniche significative alternative al concetto ortodosso di modernizzazione di questo secolo.[3] Una volta fallite queste alternative, la visione ortodossa modificata quanto basta per inglobare l'economia neoliberale, è stata assunta a miglior buon senso nel mondo politico occidentale e a speranza da quello orientale. Porre l'accento sulla "razionalità" come tratto distintivo della modernità ci porta a valutare in maniera ancora più negativa l'"irrazionalità" della tradizione. Naturalmente le disequità e le ingiustizie non sono scomparse, ma liberali e

3. Per la critica marxista della teoria della modernizzazione, vedi Amin (1989).

marxisti prendono le distanze dai radicali distopici quando si tratta di comprenderne il perché: sarà a causa di un processo di razionalizzazione non completo nelle società moderne o potrebbe essere proprio la conseguenza del modo in cui la razionalizzazione si è svolta? Marcuse difende quest'ultimo punto di vista e nel farlo riporta l'attenzione su un aspetto del pensiero marxista largamente dimenticato, la sua critica alla razionalità capitalista. Le società tradizionali non nascondono le conseguenze sostanziali derivanti dall'esercizio dell'autorità, le disuguaglianze che inevitabilmente crea e i favoritismi che lo contraddistinguono, al contrario la razionalità moderna cela tutto sotto un'apparente neutralità. Non è più il sovrano a decidere del destino delle persone con un semplice gesto della mano ma sono i criteri puramente oggettivi come gli esperimenti, le misurazioni a discriminare tra gli individui. I mercati conoscono prodotti e denaro e non persone. Le scoperte scientifiche e tecnologiche dipendono da prove oggettive e non da preferenze soggettive, e queste istituzioni costituiscono la base per una nuova gerarchia sociale in cui le disuguaglianze nella distribuzione del potere sociale rimpiazzano l'ordine tradizionale. Fu Marx il primo a criticare in maniera incisiva questa nuova gerarchia, secondo lui i mercati non svolgono semplicemente il ruolo di mediatori tra coloro che

hanno e coloro che hanno bisogno; il loro generalizzare impone alla società un nuovo tipo di potere, il potere del capitale. Ciò che è vero per i mercati lo è anche per il processo lavorativo. Inizialmente il lavoro viene quindi supervisionato dall'esterno, quando proprietà e gestione sono separate dal lavoro in se stesso, nella prima industria. Il capitalismo comincia a dare nuova forma alla produzione per rinforzare il controllo sui lavoratori. Alla fine la disciplina si fa più dura grazie ad un lavoro sempre meno specializzato, i vecchi lavoratori specializzati e referenziati vengono quindi rimpiazzati da lavoratori generici ognuno dei quali svolge una piccolissima parte dell'intero lavoro. Nell'era industriale, le funzioni di controllo sono affidate alle macchine, e le macchine vengono progettate seguendo criteri preesistenti di divisione del lavoro. La meccanizzazione perfeziona le tecniche personalizzate di disciplina industriale oggettivando lo rottura tra concetto ed esecuzione. Marcuse conclude dicendo che il sistema della tecnica capitalista non è universale ma riflette particolari interessi di classe. "La macchina," scrive, "non è neutrale; le ragioni della tecnica sono le ragioni sociali che regolano una data società e possono essere modificate in ogni momento" (Marcuse 1968). Le tracce di queste origini sociali possono essere trovate nella teoria weberiana della razionalizzazione.

Weber non ha mai messo in dubbio il dilagare dell'utilizzo dei criteri d'efficienza nella tecnologia come nell'amministrazione, solo non si è reso conto del fatto che il controllo della tecnica non è l'unico in grado di razionalizzare le relazioni umane e ha accettato il punto di vista capitalista in modo piuttosto acritico. Sempre secondo Marcuse (1968): "Il fatto profondamente storico e materiale dell'azienda capitalista privata quindi diventa... un elemento formale e strutturale...della stessa attività economica razionale" ("*The highly material, historical fact of the private-capitalist enterprise thus becomes... a formal structural element... of rational economic activity itself*.") Weber inserisce di soppiatto un intero sistema di dominazione nella sua definizione di razionalità. Oggi quella che Marcuse chiamava società "a una dimensione" estende lo stesso tipo di mistificazione a sfere anche più razionalizzate tra cui il divertimento, l'educazione, la vita sessuale e così via. Questa tesi porta ben oltre il pensiero di Marx, per cui è ancora possibile una critica del capitalismo basata su ragioni di non efficienza; dal momento che la proprietà privata costituisce un ostacolo alla realizzazione personale dei produttori così come alla crescita delle forze produttive, l'obiettivo formativo del socialismo è conforme all'obiettivo della tecnica di accrescere la produttività economica. La critica del capitalismo può quindi

enfatizzare le considerazioni tecniche che ottengono largo consenso nell'attesa che un ulteriore progresso porti al raggiungimento dei suoi obiettivi normativi. Marcuse sostiene inoltre che la sua posizione marxista era stata invalidata dal progresso del capitalismo contemporaneo. La razionalità della tecnica non dimostra più quanto il capitalismo sia inadeguato ma al contrario legittima la società. L'"universo del discorso", pubblico e magari anche privato si limita ormai alla risoluzione di problemi tecnici. "Quando quella tecnica diventa l'unica forma di produzione materiale, allora circoscrive un'intera cultura; progetta una totalità storica – un "mondo". L'universalizzazione della tecnica danneggia lo sviluppo di un'opposizione cosciente. La dimensione normativa del marxismo è quindi costretta a venire in superficie e non può più nascondere la richiesta di liberazione delle forze produttive per riempire lo sviluppo. Questi sono accenni di quello che per Habermas è il "positivismo latente" del pensiero marxista e della sua teoria della "colonizzazione del mondo della vita." Le società moderne sono minacciate dalla smisurata diffusione di strumenti tecnologicamente razionali, un processo che di per sé non è razionale perché cancella tutte le principali differenze tra la sfera normativa e le sfera tecnica dell'esperienza umana. Ma, come vedremo nel capitolo 4, a differenza di Marcuse,

Habermas non critica la tecnica e la scienze di per sé, rifiuta la loro istituzionalizzazione come fondazione di un ordine sociale totalizzante. Questa totalizzazione della tecnica è comunque irrazionale pur essendo la scienza vera e la tecnica neutrale (Habermas 1970).[4] Lo stesso Marcuse sosteneva che la scienza e la tecnica – e tutte le strutture della società moderna considerate formalmente razionali e di conseguenza neutrali – sono politicamente influenzate non solo perché il capitalismo mostra loro bisogni che devono essere soddisfatti ma perché di per sé essenzialmente politiche. Questa, che è la critica della tecnica più radicale nel pensiero marcusiano, precorre quelle ambientaliste e femministe e giustifica oggi un rinnovato interesse nei confronti delle sue teorie.

LA CRITICA ONTOLOGICA DELLA TECNICA

Chiamerò questa seconda linea di pensiero marcusiano critica "ontologica" della tecnica nel senso di una critica che va dritta all'essenza del suo oggetto. È un'essenza civilizzatrice fino

4. La posizione di Habermas sulla neutralità della tecnica non è più molto attuale, ma quando la propose era così forte il pregiudizio verso lo strumentalismo che alcuni critici appoggiarono il suo prendere le distanze dalla richiesta di Marcuse di una riforma della razionalità tecnico-scientifica. Lavori recenti nel costruttivismo sociale, descritti nel capitolo 7, chiudono definitivamente questo episodio rimuovendo ogni possibilità di fornire un'autonomia alla razionalità tecnico-scientifica.

al punto che la tecnica non rientra più nelle specifiche condizioni della società di classe in cui si è sviluppata nel corso dei millenni. In questa critica la razionalità tecnico-scientifica non è quindi solo una categoria epistemologica ma anche una categoria civilizzatrice. L'insieme formato dalla società moderna e dalla sua sfera tecnica non è più neutrale dell'architettura gotica o delle piramidi egizie ma incarna i valori di una particolare civiltà, la civiltà occidentale, la civiltà della "ragione". Il compito della critica è articolare e giudicare questi valori e nel contempo scoprire gli influssi della ragione stessa. È in questo contesto che Marcuse propone la sua tesi più controversa per cui ci sarebbe un'intrinseca connessione a priori tra razionalità tecnico-scientifica e dominazione, "la scienza grazie ai propri concetti e al proprio metodo, ha progettato e promosso un universo in cui il dominio sulla natura è rimasto legato al dominio sull'uomo" (Marcuse 1964). Marcuse mette in discussione la visione tradizionale che considera la tecnica un sapere disinteressato, sostenendo al contrario che il soggetto del sapere deve essere considerati innanzitutto un'entità attiva, e quindi un'entità legata alla realtà essenzialmente per motivi d'interesse. Da questo punto di vista l'oggettività e il distacco associati alla conoscenza tecnico-scientifica assumono l'aspetto di un'ideologia che nasconde aspetti esistenziali ancora da

scoprire. Non è un caso che la scienza diventi una questione tecnologica, e questo non succede solo perché, come diceva Francis Bacon, “sapere è potere”, ma piuttosto, se la scienza acquisisce potere sulla natura, lo si deve ad un orientamento a priori verso il potere e le sue caratteristiche metodiche e concettuali, inoltre il in sé non è potere, sono certi tipi di potere ad essere forme di sapere. Le classificazioni fatta attraverso gli universali e le leggi, i ragionamenti causa-effetto e soprattutto le quantificazioni, sono espressioni dell’interesse in un controllo strumentale che sottolinea la ricerca di sapere scientifico. Questo è un aspetto della posizione di Marx, sostenuto per lungo tempo con l’aiuto di citazioni tratte da Edmund Husserl, Heidegger, Adorno e Horkheimer. Tuttavia per Marcuse sottolineare semplicemente il legame interno tra scienza e controllo strumentale non è un passo sufficientemente critico. Habermas, ad esempio, mostra che la teoria della scienza come ragione strumentale può essere esercitata astraendola completamente dal contenuto politico. La scienza può fondarsi sull’interesse strumentale della specie umana senza toccare per forza il “mito” dell’oggettività perché, come ha già dimostrato Immanuel Kant, attributi così generici possono essere trattati “come se” fossero universalmente utili per tutti i fini pratici. Infatti, se la scienza rappresenta un interesse umano

controllabile, allora è distante e neutrale rispetto a tutti gli interessi particolari, e cioè tutti quegli interessi esistenti storicamente determinati. Adesso è una scienza sufficientemente disinteressata? L'ambizione di Marcuse va ben oltre la dimostrazione di una scienza legata al controllo strumentale della natura e, arriva a sostenere che tale controllo permette ad alcuni esseri umani di controllare altri esseri umani. Il punto più controverso viene ripreso dalla "Dialettica dell'Illuminismo" di Adorno ed Horkheimer in cui si sostiene che la struttura della ragione è profondamente segnata dall'eredità della società di classe a cui appartiene. La ragione viene descritta come una facoltà separata in lotta per sopravvivere in condizioni di estrema povertà. La separazione degli esseri umani dalla natura e la rottura tra ragione, immaginazione e sentimento si accompagnano nel momento del superamento della vita tribale per acquistare nuovi poteri sull'ambiente circostante. Per avere il potere dobbiamo prima reprimere le nostre pulsioni interne e poi quelle che abbiamo verso gli altri. In questo contesto, le facoltà non necessarie al soddisfacimento dei più immediati bisogni di sopravvivenza sono confinate in un mondo fantastico e irreale e paragonate, con esito sicuramente negativo, all'efficace razionalità. La scena è pronta per l'entrata dell'Illuminismo nel ruolo di dominatore, e al suo fianco avremo

un utopico dominio di ideali con particolare attenzione all'ideale di un ritorno impossibile all'unità con la natura. Marcuse sviluppa questa critica dell'illuminismo influenzato dal progetto fenomenologico di Husserl e Heidegger che prevede la fondazione di una ragione teoretica in pratica. Secondo la fenomenologia i concetti della scienza, teoreticamente purificati, avrebbero le loro radici nel Lebenswelt, il mondo della vita che si dà realmente nella percezione, esperito ed esperibile. I concetti scientifici non solo si fondano nella pratica quotidiana ma portano nella loro sfera teoretica le loro modeste condizioni di nascita, inclusa una riduzione della percezione dovuta al conflitto di classe in una spietata lotta per l'esistenza, la scienza ha esattamente le stesse origini. Con queste riflessioni Marcuse lega alla critica sociale della razionalità propria della scuola di Francoforte, un'analisi concreta del modus vivendi tecnicamente strutturato delle società avanzate. Accanto alla critica, Marcuse sviluppa una teoria dell'arte come una sorta di contro-mondo negativo in cui ciò che è andato perduto nella disciplina della civiltà viene conservato nell'immaginario, questa è quella che Marcuse chiama funzione "affermativa" dell'arte. Adorno e Horkheimer la identificano con il mito di Ulisse e le Sirene. Legato all'albero della nave, Ulisse ascolta la musica pericolosa di una perduta utopia mentre i suoi marinai continuano a

remare con le orecchie tappate. La divisione della società in classi è anche una divisione tra coloro la cui elevata posizione sociale rende innocuo il sogno di regressione e coloro a cui i sogni sono negati perché la loro umile condizione offre una compensazione insufficiente per il loro sacrificio come membri di una società civilizzata. Questo schema storico di razionalità suggerisce una possibile soluzione alla contraddizione della vita civilizzata. Se essere civilizzati significasse andare oltre la semplice lotta per la sopravvivenza, allora si eviterebbe di muovere inutili attacchi alla natura e riunire le facoltà, riconciliare le varie sfere dell'esistenza in un tutto armonico e recuperare le cose perdute nel passaggio dalle nostre origini tribali. Marcuse sostiene che oggi sia tecnologicamente possibile, ma le società avanzate perpetuano la lotte per l'esistenza in una seconda natura che hanno creato e intensificano l'alienazione degli esseri umani dalla natura e da loro stessi, e lo fanno nell'ombra di una possibilità di liberazione totale sempre più imminente che si riflette nelle nuove forme di scontento e di resistenza che devono reprimere. La posizione di Marcuse doveva pur portare ad una qualche forma escatologica della ragione. Se la società classista ha portato alla rottura tra le facoltà allora la fine della società classista porterà alla loro riconciliazione. Tale teoria ci porta a concludere che le

dimensioni derealizzate dell'arte e dell'immaginario ora devono essere reinserite nella vita reale attraverso una teoria e una pratica tecnico-scientifiche completamente nuove. I due mondi devono diventare uno solo attraverso una riconciliazione finale tra essenza ed esistenza, tra reale e ideale: "La tecnica dovrebbe allora tendere a diventare arte e l'arte tenderà a formare la realtà: l'opposizione tra l'immaginazione e la ragione, tra facoltà minori e facoltà maggiori, tra pensiero scientifico e poetico, non avrà più valore. La nascita di un nuovo principio di realtà: in cui una nuova sensibilità ed un'intelligenza scientifica desublimata si combineranno nella creazione di un ethos estetico" (Marcuse 1969: 24). Quale potrebbe essere il contenuto di questa nuova pratica tecnologica? Ovviamente dovrebbe continuare a fornire cibo, riparo e altre necessità, ma lo farebbe in una forma determinata da bisogni estetici che esprimano tendenze in natura coscientemente comprese negli e attraverso gli esseri umani. Marcuse usa (1972) il concetto "oltraggioso" di "liberazione della natura" per descrivere queste tendenze, non nel senso di una teleologia della natura, ma riferendosi a "quelle forze che in natura sono state distorte e soppresse – forze che potrebbero sostenere e accrescere la liberazione dell'uomo." In una società libera la realizzazione di queste tendenze non avverrebbe accanto o oltre l'ordinaria

pratica tecnica come nel mondo marginalizzato della produzione artistica oggi, ma in una vera pratica di trasformazione della natura per farla essere al servizio dei bisogni umani. Ne risulterebbe una riconciliazione tra esseri umani e natura, non un ritorno alla natura ma un'armonica coesistenza nella cornice di una tecnica illuminata e adattata. La teoria marcusiana del socialismo unisce il fine marxista di una disalienazione della società industriale, la moderna lotta d'avanguardia per una radicale desublimazione dell'arte e le critiche contemporanee di femministe ed ambientalisti nei confronti dell'industrialismo produttivista. Al centro della teoria c'è la rivalutazione dell'estetica come fonte di nuovi bisogni e di una nuova pratica di libertà. "L'estetica della liberazione, la bellezza come "forma" di libertà: è come se Marx avesse evitato questa concezione antropomorfica ed idealistica. Ma in realtà si tratta di una nozione idealistica o dell'allargamento della base materialistica? Dato che l'uomo è un essere umano; è corporale, vivente, reale, voluttuoso, un essere oggettivo, che ha oggetti reali e voluttuosi come gli oggetti della sua vita ... Questo è ... l'ampliamento del materialismo storico ad una dimensione che avrà un ruolo vitale nelle liberazione dell'uomo" (Marcuse 1972: 67-68). Questo passaggio ritorna al tentativo marcusiano di sintetizzare Heidegger e Hegel in una concezione ontologica

della rivoluzione, tale sintesi dipendeva dall'idea fenomenologica che la natura ultima della realtà debba essere compresa attraverso le strutture del coinvolgimento dell'uomo nel mondo e non attraverso un'astratta natura delle scienze. La natura vivente e "voluttuosa" dell'esperienza umana concreta a cui Marcuse si riferisce è quindi fondativa, non riducibile ad un substrato naturalistico. Le forme in cui questo soggetto apprende e si relaziona con il mondo non possono più essere considerate semplici aggiunte soggettive ai rozzi dati sensibili, né costruzioni trascendentali. Al contrario queste forme sono rivelazioni dell'essere stesso. Categorie come la bellezza che nascono dal nostro coinvolgimento nella pratica, possono essere recuperate in un senso quasi "oggettivo" o quantomeno non arbitrario. Forniscono norme rivoluzionarie, il contrappunto dialettico al dato, nel momento hegeliano della sintesi. Quando più avanti discuterò la risposta giapponese alla modernità prima della guerra, ritornerò sui problemi posti da questo approccio per trascendere naturalismo scientifico e strumentalismo tecnologico. I filosofi condividono le stesse radici tedesche di Marcuse e giungono a conclusioni parallele, anche se, per ragioni esposte nel capitolo 7, enfatizzano il ruolo preminente dei valori nazional-culturali a cui attribuiscono uno status

ontologico non dissimile da quello attribuito da Marcuse all'estetica.

STRATEGIE INTERATTIVE DI CAMBIAMENTO

Nonostante il successo nel dare nuova vita alla critica marxista e nel minare le giustificazioni razionali della gerarchia sociale, Marcuse non spiega in modo esaustivo come determinare il cambiamento radicale. Sostiene un'opposizione senza compromessi nei confronti della violenza razziale e della guerra imperialista, ma niente di simile ha senso nella sfera della tecnica. Accusato a volte di tecnofobia, non ha mai voluto lo smantellamento della moderna società industriale, credeva, piuttosto, che "se il completamento del progetto della tecnica coinvolge una rottura con la razionalità tecnologica prevalente, la rottura a turno dipende dall'esistenza continuata della base stessa della tecnica, dato che è proprio questa base ad aver reso possibile la soddisfazione dei bisogni e la riduzione della fatica – rimane la base di tutte le forme della libertà umana. Il cambiamento qualitativo va invece ricercato nella ricostruzione di questa base – osservarne il cambiamento con un'attenzione particolare ai diversi scopi ... I nuovi fini, come fini tecnici, opererebbero poi nel progetto e nella costruzione dell'apparato produttivo (*machinery*), e non solo nel suo utilizzo" (Marcuse

1964: 231-232). Ma come realizzare tutto ciò? La critica di Marcuse alla razionalità capitalista della tecnica conteneva un pagherò che non è riuscito a recapitare. Dovremmo essere in grado di elaborare una nuova teoria della razionalità capace di mostrarci come i valori umani possano essere incorporati nella struttura della tecnicità. Sfortunatamente, i suoi movimenti in questa direzione sono così vaghi da non poter essere facilmente collegati ad una pratica concreta e, dato che proliferano i tentativi pratici alle prese con la tecnologia, questo difetto sembra ancora più importante. Per concludere, voglio descrivere i recenti cambiamenti teoretici che potrebbero aiutare a portare oltre i limiti delle proprie posizioni iniziali il movimento critico creato da Marcuse. Il modello distopico ha ispirato quello che Marcuse chiama il "Grande rifiuto" della società industriale avanzata, ma oggi l'idea di una posizione così poco compromettente suona falsa.[5] Nonostante una crescente sfiducia nella tecnocrazia, la nostra dipendenza dalla tecnologia continua a rafforzarsi. Non c'è modo di mascherare la tecnologia se non allontanandosi dal sistema, nessun ritiro psichico o politico in cui riunire e mobilitare le energie

5. Marcuse ha citato occasionalmente anche della strategie riformiste come "la lunga marcia attraverso le istituzioni" e lavorare negli "interstizi" del sistema ma non è mai sceso nei particolari né le ha mai applicate alla sfera della tecnica.

disalienanti di un soggetto storico. Quello che è ancora più chiaro nella teoria di Marcuse, cioè il crollo della fede nella tecnica, viene portato agli estremi da Jacques Derrida, Foucault, e Lyotard, e nella recente sociologia costruttivista della scienza e della tecnologia. Dunque tendiamo ad un diverso tipo di strategia che gioca sulle tensioni interne alle società moderne. Lo scopo non è distruggere il sistema in cui siamo *inscritti* ma alterare la sua direzione di sviluppo attraverso un nuovo tipo di politica della tecnologica. Tali strategie si sono manifestate a livello locale e globale. Come sosterrò nella IV parte di questo libro, alcuni incontri non-occidentali con la modernità – per esempio, quello giapponese – tentano di incorporare la tecnologia occidentale in una cultura etnica attraverso una reciproca trasformazione. Qualcosa di simile è successo nello stesso occidente, spesso rispetto a problemi ambientali, ma anche in domini come quelli dell'informatica e della medicina in cui la concezione tecnocratica della vita moderna viene sempre più messa in discussione da quella che io chiamo una politica della tecnologia interattiva. La critica di Foucault ai limiti sociali della razionalità è una chiave di lettura teoretica e innovativa che fa luce sulle attuali battaglie della tecnica. Secondo Foucault imporre un ordine razionale porta alla nascita di posizioni locali e particolari da cui i dominati

percepiscono aspetti della realtà oscurati dalla posizione universale delle scienze egemoniche. Questi “saperi assoggettati” offrono terreno fertile a un cambiamento progressivo (Foucault 1980). Quindi come Marcuse, Foucault distingue, almeno implicitamente, tra una forma particolare di razionalizzazione gerarchica, tipica della modernità, e una razionalizzazione sovversiva adattata ad una società più umana e più democratica (Feenberg 1992). Ma mentre la critica di Marcuse promuove una trasformazione totale, Foucault sostiene nuove forme di azione locale senza alcun piano completo. Anche se finora si è mostrato apolitico, il costruttivismo nella sociologia della scienza e della tecnologia offre un aiuto a Foucault legando la storia delle innovazioni tecnologico-scientifici al background sociale. Secondo il pensiero costruttivista la strada che parte da un’idea brillante e porta ad una realizzazione efficace dell’idea stessa è lunga e tortuosa, lastricata da alternative tutte possibili abbandonate per ragioni che hanno più a che fare con interessi e valori sociali che con l’intrinseca superiorità tecnologica della scelta finale. Questa posizione segna un decisivo punto di rottura con lo strumentalismo per cui lo sviluppo della tecnica fornisce unicamente soluzioni efficienti a problemi chiaramente definiti e radicati nei bisogni umani elementari e, i fattori sociali quindi

intervengono nella sfera della tecnica solo marginalmente, decidendo, ad esempio, il ritmo dello sviluppo o la priorità assegnata a diversi tipi di problemi. Il costruttivismo al contrario sostiene che lo sviluppo coinvolge scontri e negoziazioni tra gruppi sociali che hanno idee diverse sui problemi e su come risolverli. La scelta di ogni più piccolo meccanismo, la configurazione di ogni circuito o programma, non è solo determinata da una logica tecnologica intrinseca ma anche da una specifica configurazione sociale. In discussione non c'è solo il ritmo del progresso della tecnologia e chi ne trae beneficio, ma anche contenuto e significato del progresso stesso. Il costruttivismo ha sviluppato teorie sullo sviluppo della tecnologia che parlano di relazioni reciproche tra gli attori sociali e i sistemi della tecnologia (Pinch e Bijker 1984; Latour 1992). Queste teorie considerano attori significativi non solo gli inventori e gli ingegneri, ma anche i manager, i lavoratori, le agenzie governative, i consumatori, gli utenti, chiunque abbia contatti con la tecnologia.[6] Si tratta di reti (*networks*) legate da una struttura reale costruita con gli artefatti che creano e che a loro volta costituiscono, alternandosi, una piattaforma per ulteriori attività. La tecnologia non è dunque né lo strumento neutrale della teoria strumentale, né il potere autonomo della

6. Latour (1982) va oltre e considera anche gli oggetti materiali attori.

teoria del sostanzialismo; è sociale tanto quanto lo sono altre istituzioni e gioca un ruolo centrale nelle gerarchie moderne sostenute da reti di artefatti tecnologici e pratiche associate piuttosto che da miti e da rituali, o da ideologie ed esercizio di potere coercitivo, come nelle società premoderne. Il costruttivismo è quindi il rifiuto definitivo di quella che Marcuse chiama "unidimensionalità", l'illusione che ci sia un'unica forma di razionalità tecnica capace di sanzionare il dominio forte della regola dell'efficienza. Ma la maggior parte della ricerca costruttivista non è così strettamente focalizzata su particolari casi di sviluppo tecnologico privi di una qualsiasi considerazione del più ampio contesto sociale in cui questi casi possono ricoprire un ruolo politicamente significativo (Winner 1992). E, come nota Donna Haraway, la storia degli studi della scienza e della tecnica è distorta dalla convinzione, ormai largamente accettata, che la rottura con il positivismo sia dovuta ad una evoluzione puramente accademica cominciata con Kuhn, mentre ignora i contributi delle varie battaglie antitecnocratiche degli anni sessanta e, aggiungerei, quelli dei pensatori radicali come Marcuse (Darnowsky 1991: 75-76). Ironia della sorte, la teoria sociale della tecnologia e della scienza ora dominante sembra non cogliere le condizioni sociali della propria credibilità, solo perchè la crescita del costruttivismo è strettamente legata

alla crescente resistenza alla tecnocrazia. Sia Foucault che i costruttivisti si soffermano su ciò che fa del “Sistema” un sistema, sulle diverse vie su cui integra i bisogni umani nelle condizioni tecnologiche della loro riproduzione sociale. Questo approccio suggerisce possibilità strategiche che Marcuse ha ignorato. Negli anni Sessanta, l’immagine della resistenza era modellata da lotte di spicco, da mobilitazioni politiche simultanee su larga-scala come quelle del maggio 1968 in Francia, la mobilitazione negli Stati Uniti, o lo sciopero nazionale degli studenti contro l’invasione della Cambogia. In questo contesto, la lotta contro l’oppressione tecnocratica veniva raccontata con parole tratte dalla storia delle rivoluzioni politiche. Per molti, politicamente schierati a sinistra, la tecnologia era il nemico così come lo era stato lo stato in precedenza; la rivolta significava affermare l’umanità sulla macchina. I movimenti politici di oggi si perdono nei confini tradizionali tra il politico, il sociale e il personale e le mobilitazioni simultanee sono andate diminuendo nel mondo capitalista avanzato ma allo stesso tempo, abbiamo imparato a riconoscere l’azione politica anche nei piccoli interventi che modificano l’ambiente vitale senza confrontarsi necessariamente con lo stato. Si tratta di azioni comunemente definite di “micropolitica,” una politica basata su azioni e saperi

locali. Non prevede una strategia e non offre una sfida globale alla società; al contrario, include una moltitudine di attività che convergono potenzialmente con impatti sovversivi a lungo termine. La questione della natura della micropolitica e della sua capacità di essere una valida alternativa alle precedenti forme di mobilitazione non è sviluppata in questo capitolo, vi ritornerò nel capitolo 6, dove verrà formulata nei termini del concetto di "paralogia" di Lyotard. Quello che mi interessa ora è l'emergere di pratiche micropolitiche nella sfera della tecnologia, sfera in cui l'attività d'opposizione non si è mai mostrata incisiva. La micropolitica della tecnologia comprende azioni concrete di protesta politica che puntano a trasformare particolari tecnologie o sistemi tecnici attraverso la pressione esercitata da utenti, clienti o dalle vittime. Questo tipo di agitazione è però priva di quell'armatura costituita da un tradizionale movimento politico; potrà non avere un solo centro decisionale ed avere mete poco precise, ma è capace di superare le precedenti forme di politica della tecnologia limitate dalla fede positivista nel progresso. Tutto questo è piuttosto distante dal pensiero di Marcuse per cui nelle società tecnologicamente avanzate integrate in maniera così efficace, l'opposizione potrebbe arrivare solo dalle zone marginali, per esempio, dalle minoranze, dagli studenti o dal Terzo Mondo. A

questa rivolta delle zone marginali corrisponde la nozione quasi-freudiana di una base psichica di resistenza sotto la soglia della lotta sociale. Queste idee si fanno meno persuasive quando entriamo in un periodo storico in cui i confini tra l'individuo e il sistema risultano sempre meno definiti e definibili. In questa situazione l'opposizione deve essere "immanente," presente, in qualche modo, nelle reali contraddizioni del sistema. La via d'uscita deve passare dall'interno. Più avanti illustrerò alcuni casi che rivelano quanto i sistemi tecnici siano vulnerabili alle trasformazioni che nascono al loro interno. Comunque, i movimenti che di cui parlo sono così diversi dai movimenti politici tradizionali che passano facilmente inosservati. Non si fondano né su ideologie né su clientelismi ma su reti tecnologiche. Il capitolo 4 spiega come le gerarchie tecnocratiche si fondino su tali reti restringendo ed incanalando la comunicazione. I paletti in queste lotte sono quindi spesso inaspettati, non si parla né di ricchezza né di potere amministrativo ma di controllo dei passaggi e dei progetti che strutturano le pratiche comunicative. Presento brevemente tre esempi per dare concretezza alla mia tesi. Primo, il movimento ecologista ha avuto un forte impatto sulla comprensione della tecnologia, trasformando informazioni "tecniche" private e apparentemente neutrali in materiale per la controversia

pubblica. La legislazione del “diritto di sapere” (*“right to know” legislation*), aperture tra il personale tecnico specializzato, l’uso intelligente di forum pubblici come quello delle agenzie di protezione ambientale, tutto questo ha contribuito all’aumento della copertura informativa, le corporation e le agenzie governative stanno gradualmente lasciando cadere quel velo di segretezza dietro cui in passato si nascondevano dalle responsabilità delle proprie azioni. Ne risulta che, questioni di design tecnologico in campi come quello dell’energia nucleare e quello dello smaltimento dei rifiuti tossici sono oggi soggetti ad un dibattito pubblico. Così quando gli individui si ridefiniscono vittime potenziali dell’inquinamento, chiudono il cerchio politico reclamando il diritto di controllare quei processi industriali in cui loro malgrado sono coinvolti. Secondo, l’evoluzione del computer offre un esempio eccellente dei nuovi tipi di partecipazione del pubblico nello sviluppo tecnologico. Nel decennio scorso, due network di computer hanno reclutato milioni di utenti: Internet, come rete di ricerca internazionale, e il Teletel, il rete videotex francese, trattata nel capitolo 7. Entrambe le reti sono state piratate dai loro utenti e trasformate in mezzi di comunicazione personale. Gli utenti non hanno cambiato solo il significato del computer ma anche il tipo di società che stava contribuendo a creare. La strategia

utilizzata non è stata quella del “Grande Rifiuto” ma quella di un’ingegnosa ibridazione che ha modificato in maniera inaspettata il sistema tecnico. Terzo, il campo medico offre numerosi esempi di pazienti capaci di modificare la pratica e le tecniche mediche dall’interno del sistema medico stesso. Come ho fatto notare nell’introduzione, la rivoluzione nella preparazione al parto avvenuta nei primi anni settanta ha cambiato in maniera significativa il ruolo delle donne durante il parto, anche se negli ultimi anni i loro successi sono stati ridimensionati da una offensiva tecnologica. Da pazienti passivi, isolati, anestetizzati e controllati le donne sono diventate per una volta protagoniste attive del parto. Più di recente, come spiego nel capitolo 5, i pazienti affetti da AIDS si sono battuti per essere coinvolti nei trattamenti sperimentali e lo hanno fatto sfidando l’organizzazione della stessa ricerca clinica. In entrambi gli esempi, i pazienti hanno alterato il loro ruolo nel sistema medico, richiedendo informazioni e controllo con modalità che hanno temporaneamente sovvertito la stabile gerarchia tecnocratica del campo medico. Dal punto di vista della critica sostanzialista, questi movimenti si risolvono in semplici palliativi dal momento che non allontano l’agire umano dalla macchina né lo rendono nuovamente autonomo. È vero che alcuni valori e alcune sfere della vita hanno bisogno di

essere salvati da una tecnologizzazione priva di senso, ma avere un atteggiamento ostile nei confronti di tutta la tecnologia non solo è inutile ma non permette a critiche meno totalizzanti di emergere. La nuova politica interattiva della tecnica, al contrario, rivela le implicazioni umane coinvolte nei design tecnologici e nelle strategie di sviluppo, ci definisce soggetti politici e morali al centro dei dispositivi e dei sistemi che formano il nostro ambiente quotidiano e modellano il nostro futuro. La richiesta di comunicazione che questi movimenti rappresentano è così importante che può fungere da standard per un concetto di politica adeguato all'era della tecnologia. Abbiamo fatto molta strada partendo dal pensiero di Marcuse, il cui concetto di marginalità implica per contrasto un concetto di inclusione sempre meno applicabile alla nostra esperienza. L'emergere di una micropolitica della tecnologia dimostra che potenzialmente la marginalità è un aspetto della condizione di ogni individuo nella società della tecnologia. Pur essendo parte integrante di un meccanismo sociale da cui non possiamo separarci sfidandolo con gli strumenti classici della politica rivoluzionaria, abbiamo ancora delle speranze: stiamo scoprendo come essere degli inter-attori nei sistemi tecnici della società. L'ambiente tecnologico della vita quotidiana non ci appare più come quell'oppressore disumano che pensavamo

fosse negli anni sessanta, oggi è una “macchina soft”, una struttura non perfettamente organizzata e vulnerabile che ci include. Insomma, Marcuse aveva ragione nel sostenere che le reti tecnologiche costruite dalle società avanzate espongono i loro membri a nuove forme di controllo, ma ha trascurato il fatto che le reti tecnologiche sono a loro volta esposte alla possibilità di essere trasformate dai gruppi umani che hanno al loro interno. Nella sfera della tecnologia crescono diverse forme di resistenza portatrici di nuovi valori che impongono una forma nuova alle istituzioni tecnologiche. Tali trasformazioni potrebbero sommarsi e unirsi in un tutto capace di alterare la direzione dello sviluppo e risolvere la crisi distopica.

CAPITOLO TRE

Distopia e Apocalisse

L'emergere di una coscienza critica

LA CRITICA COME FORMA CULTURALE DI MASSA

Il novecento è stato un secolo popolato da forti incertezze in merito alla possibilità di percorrere la via della modernità. Quello che fino allo scoppio della seconda guerra mondiale era un atteggiamento pessimista riservato all'umore di alcuni letterati umanisti, con l'evolversi del conflitto mondiale si è trasformato in un popolare clichè. Quelli che prima erano argomenti della critica sociale ad esclusivo appannaggio dell'élite intellettuale, sono diventati argomenti della politica di massa. Questo capitolo si occupa di uno di questi argomenti: il mito secolarizzato della fine del mondo, un'escatologia che non ha più bisogno della religione ora che è diventata una distinta possibilità della tecnica. Il mito assume due forme a seconda della distruzione materiale e spirituale dell'umanità che opera attraverso la propria tecnologia. La bomba nucleare e l'inquinamento ambientale portano all'estinzione della specie umana, mentre le tecnologie del futuro, come il computer e la pubblicità, mirano al controllo delle menti. In questo capitolo

descrivo tre momenti significativi del processo attraverso cui, negli anni Cinquanta e Sessanta, questi temi apocalittici e distopici sono entrati a far parte della coscienza popolare. Comincio tracciando l'ascesa dei miti del giorno del Giudizio Universale stimolata dall'invenzione della bomba atomica. Gli scienziati spaventati dalle loro stesse scoperte furono tra i primi ad aprire gli occhi sulle implicazioni poststoriche del progresso tecnologico, cercarono di comunicare al pubblico quello che avevano intuito scrivendo saggi, più o meno seri, di politica pubblica e romanzi fantascientifici. Fu chiaro da subito che quella del disarmo nucleare sarebbe rimasta una vana speranza, nonostante ciò il loro lavoro ha sicuramente contribuito a far prendere coscienza della verosimiglianza di una guerra nucleare. Sono stati i romanzi di fantascienza a fornire all'immaginario popolare quei particolari che descrivo disastri naturali di portata planetaria: il raffreddamento del sole, il risveglio di mostri dell'era glaciale, la collisione tra i pianeti (Sontag 1969). Proprio come fa la guerra nucleare, eventi catastrofici di tale portata lasciano in sospeso i conflitti quotidiani della storia dell'umanità; le energie devono essere subito mobilizzate superando le rivalità politiche nell'interesse della sopravvivenza delle specie. Come scrivono i fantascienziati, la bomba atomica è solo una delle tante varianti

del genere disastro, ed è il lettore con la sua immaginazione a dover disegnare una più o meno felice conclusione. Mentre un tipo di fantascienza postbellica diffonde paure apocalittiche, l'altro gioca sull'emergere di ansie distopiche. Le proiezioni letterarie delle società totalmente amministrate offrono una descrizione assai credibile dell'America degli anni Cinquanta. La televisione e la generale burocratizzazione, anche se forse meno efficienti delle tecniche immaginate da Huxley e Orwell, esercitano forti pressioni conformiste. La finzione distopica riflette una nuova società in cui la principale separazione sociale è tra i signori del sistema tecnico moderno e coloro che nel sistema vivono e lavorano. Queste prime risposte alla nuova società vennero presto oscurate dall'isteria anti-comunista. Negli Usa la cultura dominante reprimeva l'aperta ostilità al trend tecnocratico proiettando un immaginario distopico sul rivale sovietico. Il distopismo divenne un fenomeno di massa, rimpiazzando il liberalismo del New Deal come strumento dell'interpretazione popolare della storia. Negli anni Sessanta si tentò di inserire la guerra del Vietnam nello schema della guerra fredda, con risultati disastrosi. La produzione di film aiuta a capire il clima di crisi crescente, anche se sorprendentemente solo alcune pellicole trattavano del Vietnam, la maggior parte dei film sulla guerra, all'epoca del

conflitto erano semplici avventure di spionaggio che riscuotevano un enorme successo. La seconda parte di questo capitolo analizza l'emergere, anche attraverso queste opere di finzione, di un distopismo popolare. Una delle caratteristiche più interessanti di queste opere di finzione sulla guerra è la loro visione del nemico; nella quasi totalità dei film c'è una dittatura tecnocratica rappresentata da una società sottosviluppata. Il Nemico non utilizza mai le tattiche di guerriglia del viet cong, al contrario possiede un esercito numeroso dotato di armi tecnologicamente avanzate, elicotteri e dispositivi nucleari. L'eroe – l'occidentale – viene catturato e lavorando dall'interno distrugge le tecnologie del Nemico a mani nude. Il sottosviluppo in questo caso rappresenta il potere della macchine sull'uomo, mentre l'occidente è il rifugio dell'umanesimo. Gli spettatori sono spinti ad identificarsi con James Bond che si batte in una guerriglia contro la tecnocrazia terzomondista. L'assurdità di questa proiezione e della giustificazione che dava alla guerra in Vietnam divennero presto troppo ovvie per essere negate. Altre componenti della cultura popolare del periodo si concentravano sulla minaccia tecnocratica che incombeva anche sulle società avanzate ed ecco che il distopismo non ha più bisogno di cercare il proprio bersaglio lontano da casa. Nello stesso periodo un numero sempre maggiore di americani comincia a

sentire il bisogno di opporsi in maniera risoluta all'ordine razionalizzato, rifiutando conformismo ed expertise. La pubblicità trasse profitto da questi confusi sentimenti di rivolta contro i prodotti del mercato che rappresentavano il nuovo individualismo. Nel frattempo la vera rivolta prendeva forma in una cultura giovanile in continua espansione. La terza parte di questo libro segue tali sviluppi. Il concetto di distopia non prevede possibilità di fuga; la critica sociale presagì la propria scomparsa di fronte all'ascesa della tecnica moderna. Paradossalmente, questo presagio ha costituito un forte stimolo alla critica, e ancora di più all'azione. La protesta radicale, messa al bando insieme al comunismo con l'evolversi della guerra fredda, subì un processo di trasformazione grazie alla Nuova Sinistra nata dallo spirito di resistenza antidistopica.

LA FINE DELLA STORIA

Non credo sia più possibile rimettere in quella piccola sfera d'uranio la nuvola a forma di fungo.

- Isaac Asimov 1972

LA FANTASCIENZA NELL'ERA DEL NUCLEARE

La fantascienza, o quanto meno una parte significativa d'essa, è la letteratura dell'"altra" cultura, la cultura della scienza e della tecnica; una letteratura con un doppio pubblico, un pubblico specialistico fatto di scienziati e tecnici ma anche un pubblico non specialistico in cerca di diversione. Una letteratura che comunica l'esperienza e le speculazioni sul passato e sul futuro, raccontando il punto di vista degli scienziati a quelli che, in una società sempre più meccanizzata, hanno un ruolo passivo (Bainbridge 1986). Dopo la seconda guerra mondiale, ad esempio, con l'invenzione della bomba atomica e il suo strascico di interrogativi, scienziati e tecnici furono costretti ad affrontare questioni che poi veicolate dalla letteratura fantascientifica hanno acquisito una considerazione universale. Tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta, scienziati ed ingegneri si resero protagonisti di un'insolita attività letteraria. John Campbell, editore di *Astounding*[0], cominciò ad incoraggiare gli scienziati a scrivere

0 al di là dell'attività di scrittore, Campbell va ricordato soprattutto per essere stato, a partire dal 1937 e per più di trent'anni, il direttore della rivista Astounding Stories (nata nel 1930 come Astounding Science-Fiction e divenuta poi nel 1960 Analog SF). In questa veste egli influenzerà infatti radicalmente la fantascienza anglo-americana, portandola ad un livello più maturo e consapevole sia sul piano stilistico che su quello dell'accuratezza scientifica - nonché verso una

libri di fantascienza ancor prima della seconda guerra mondiale. Sulla scia della seconda guerra mondiale questa coinvolgimento crebbe sia quantitativamente che qualitativamente (Stover 1973). La guerra e le sue conseguenze avevano toccato il tasto giusto che portò diversi tra scienziati ed ingegneri nel mondo dell'immaginario, tra i tanti Fred Hoyle, Isaac Asimov, Arthur C. Clarke, e Leo Slizard. In verità, molti temi trattati nella fantascienza da non-scienziati acquisirono il loro stato attuale nella comunità scientifica del dopoguerra. L'immediato dopoguerra americano era latore di diverse contraddizioni verso cui gli scienziati avevano sentimenti ambivalenti. La società americana diventava sempre più ricca e cresceva il peso del suo governo a livello internazionale. Il cammino verso la "grande scienza" organizzata su un modello corporativo-burocratico veniva accelerato dalla guerra; a Los Alamos le sue implicazioni erano chiare a tutti (Greenberg 1967: cap.6). L'individualismo della piccola scienza, in qualche modo paragonabile allo status di artigiano, cedette a deboli forme di collettivismo corporativo, conformismo e alienazione erano già tipici del mondo dei grandi affari e dell stato. Il vecchio ideale del poeta matematico saggio

---

dimensione più fantastica, avventurosa e più aperta all'immaginario - e lanciando molti degli scrittori di fantascienza più famosi di sempre.

e gentile, incarnato da Albert Einstein, fu sostituito dalla realtà dell'interprete accademico, l'uomo di mezzo tra una comunità scientifica burocraticamente organizzata e lo stato che l'ha fondata. La creazione della bomba atomica sconvolse la comunità scientifica distruggendo una volta per tutte l'immagine che aveva di sé. Improvvisamente l'uomo distaccato, ossessivo e saggio della piccola scienza era diventato l'apprendista dello stregone nella politica del termonucleare, come scrive Robert Oppenheimer (1955), "In uno strano crudo senso che nessuna volgarità, nessun humour, nessuna dichiarazione può estinguere, i fisici hanno conosciuto il peccato; e questo è un sapere che non possono perdere". Naturalmente, alcuni scienziati hanno acquisito potere e senso del potere da questo cambiamento, mentre molti altri hanno trovato la situazione materiale sensibilmente migliorata. In generale la nuova era fu ben accolta, gli scienziati sentirono riconosciuta alla fine la loro utilità. Ciò nonostante, un'influenza maggiore implica una dipendenza maggiore e un'organizzazione verticale (topdown control), i sistemi valoriali tradizionali e i modelli di ruolo vennero sovvertiti dalla nuova organizzazione del lavoro scientifico. La sensazione generalizzata che vi fosse qualcosa di "sbagliato" nella comunità scientifica trovò espressione nell'ostilità verso il controllo statale, i nuovi sistemi

di sicurezza, la preoccupazione riguardo alla bomba, il destino di Oppenheimer, e temi correlati. Queste preoccupazioni furono metaforicamente riprese nella fantascienza del periodo, che può quindi essere vista come un riflesso dei problemi affrontati da questo gruppo sociale (Kevles 1979). Il fisico Arthur Roberts ha catturato lo spirito contraddittorio dei tempi in canzoni satiriche che circolavano nell'ambiente degli scienziati alla fine degli anni Quaranta; il testo di una di queste, qui riportato, potrebbe sostituire volumi di analisi sociologica.

How nice to be a physicist in 1947,
To hold finance in less esteem than Molotov does Haven,
To shun the importuning men with treasure who would lend it,
To think of money only when you wonder how to spend it,
Oh,
Research is long,
And time is short
Fill the shelves with new equipment,
Order it by carload shipment,
Never give
A second thought
You can have whatever can be bought.
How nice to be a physicist in this our year of grace,
To see the scornful world at last admit your rightful place,
To see the senators defer to every wise pronouncement
To fascinate the women's club, and star at each commencement,
Oh,
Research is long,
And time is short

Drink your fill of adoration,
Glory in the new sensation,
Never give
A second thought
Sinatra holds a place that many sought.
But have you sought a physicist and place for him to dwell,
And searched the town in vain to find a vacant dungeon cell
Or tried to teach a thousand students who can't do a sum
The girls who'd like to be Greer Garson finding radium?
Oh,
Research is long,
And time is short
Toward the thesis drive the student,
Physics was his choice imprudent,
Never give
A second thought
Brains are still a thing that can't be bought.
Oh did you write a book on fission which you tried to sell?
Or wonder while you lectured what you could or couldn't tell?
Or try to get declassified some nuclear equations,
Or wonder if the work you do was done at secret stations?
Oh,
Research is long,
And time is short
If you find a fact essential
Classify it confidential
Never give
A second thought
The F.B.I.'s approval must be sought.
How nice to be a physicist in 1947,
How nice . . . ?
How long do you think it would take to learn something about butterflies?

Come la canzone di Roberts, molta produzione fantascientifica del tempo esprime l'ambivalenza, il dubbio morale, e l'ansia di fronte all'era del nucleare. Ovviamente i leader politici della comunità scientifica erano disposti a fare maggiori concessioni per avere quello che volevano – maggiori fondi, negoziazioni per il disarmo e così via. La fantascienza era più libera di esprimere quanto fossero profonde le preoccupazioni degli scienziati. Judith Merrill (1971) esagera solo di poco quando dice che nell'era McCarthy, "la fantascienza per un periodo fu virtualmente l'unico veicolo di dissenso politico." Vista sotto questa luce, la fantascienza richiama le filosofie positiviste di Saint-Simon e Comte, che, molto tempo prima, avevano a loro volta cercato di universalizzare quella visione del mondo dei nuovi ceti tecnici generata dal capitalismo del diciannovesimo secolo in opposizione alle istituzioni e ai valori dominanti. La forma popolare di questa nuova espressione della scienza è chiaramente uno stratagemma, come le voci di Szilard prese in prestito dai delfini, solo gli scienziati proprio attraverso tali voci possono convincere gli altri ad ascoltare il loro punto di vista sui problemi del mondo. La storia di Leo Szilard "*La voce dei delfini*" (la prima edizione americana è del 1961) è infatti una metafora della fantascienza, un affascinante riassunto

dell'approccio razionalistico a quei problemi del mondo che hanno affascinato molti scienziati negli anni Cinquanta. Ma la "voce" della scienza rimane inascoltata fino a che un gruppo di ricercatori sostiene di aver capito il linguaggio dei delfini, dalla cui comprensione ottengono la soluzione di tutti i problemi rilevanti del mondo, dalla fame al disarmo. I delfini di Szilard sono presentati al pubblico – ed accettati – come intelligenze aliene e superiori, ma l'ironia si cela nel fatto che queste intelligenze camminino tra noi in incognito nella persona dello scienziato. Anche nella fantascienza, la scienza prende in prestito una "voce" dalla letteratura per farsi sentire e capire.

I MOSTRI DELL'ES

Con l'invenzione della bomba atomica la relazione tra sapere e potere si fa più chiara di quanto non fosse mai accaduto prima nella storia dell'umanità. I protagonisti di questa impresa tecnologica credevano di esseri gli unici qualificati a gestirne le applicazioni. Almeno loro, si resero conto che si era raggiunto un punto di svolta nell'avventura dell'umanità. Un "movimento di scienziati" nacque da coloro che avevano collaborato alla realizzazione della bomba fornendo all'umanità un mezzo per autodistruggersi nonostante la personale dedizione alla missione umanitaria della ricerca. Negli

anni del dopoguerra un tema ricorreva costantemente sia nei saggi politici di una certa serietà scritti da scienziati che nei romanzi di fantascienza: la conoscenza dell'uomo aveva superato la comprensione della natura, e la rottura tra le due spiega i risultati apocalittici della ricerca scientifico-naturale. L'uomo ha il potere; ora ha bisogno di saggezza per usarlo, anche se dovesse superare Newton nella scoperta di nuove scienze e Socrate nel controllo dei propri impulsi distruttivi. Il momento della verità è arrivato, l'umanità dovrà sviluppare le sue più alte potenzialità o scomparire come i dinosauri. Subito dopo la distruzione di Hiroshima, questi sentimenti spinsero gli scienziati a cercare di trascendere le rivalità nazionali. Nel 1946 Oppenheimer parlava a nome della comunità scientifica sostenendo che: "Molti hanno detto che senza un governo mondiale non vi sarà un pace permanente, e che senza pace scoppierà una guerra atomica. Penso che tutti dovrebbero condividere questo pensiero." Questo punto di vista raggiunse l'espressione popolare in un film del 1951 di Robert Wise *Ultimatum alla Terra*. Per una volta Hollywood diventava portavoce della comunità scientifica, riflettendone le paure, i rimpianti, e l'ideologia. Il film è tratto dal romanzo di Harry Bates "Addio al Padrone" (1940), nella storia originale Gnut, un robot, e Klaatu, un uomo, arrivano a Washington con una

macchina del tempo proveniente da una civiltà assai più avanzata di quella terrestre. Appena uscito dalla navicella Klaatu viene ucciso da un pazzo senza avere neanche il tempo di spiegare il motivo della sua missione. Gnut, il robot, allora decide di ricostruire Klaatu usando una registrazione della sua voce. Mentre Klaatu si prepara per ripartire, il narratore, Cliff, si rivolge a Gnut: “riferisci al tuo padrone che l’umanità è dispiaciuta per averlo ricevuto in modo così rude”. “Lei ha frainteso,” risponde il robot, “ sono io il capo” (Bates 1975). Dopo queste parole, la macchina del tempo riparte, lasciando Cliff confuso e spaventato di fronte a quello che evidentemente è il destino dell’umanità in un mondo governato dai robot. Il film tratto da questa storia fornisce un contenuto storico all’immagine delle macchine che prendono il sopravvento. Klaatu ora rappresenta un impero galattico che chiede di fermare lo sviluppo delle armi sulla terra, una terra costantemente in tensione, mobilitata senza proroga dalla tecnologia e dalle rivalità tra le nazioni. Klaatu per dar prova del suo potere blocca per qualche istante tutti i motori sulla terra, molti scienziati avevano raccomandato al governo statunitense di utilizzare questa come alternativa alla bomba atomica sul Giappone. Dopo aver rifiutato i leader politici mondiali e i loro “piccoli battibecchi”, Klaatu consegna il suo messaggio ad

un'assemblea internazionale formata da scienziati e scrittori. Il suo robot, ora di nome "Gort", viene lasciato sulla terra con il potere, datogli dall'impero, di distruggere gli aggressori. Gort rappresenta una sorta di "controllo internazionale", esercitato da una mente puramente logica vista dagli scienziati come l'unica alternativa alla guerra nell'era del nucleare. Ma Hollywood non riuscì ad entrare nel merito del messaggio di Klaatu. Un pubblico sospettoso ed ostile riconobbe nel film la comunità scientifica come una forza demoniaca e minacciosa di cui diffidare. Gli esperimenti di Frankenstein erano giochi da bambini rispetto a questo: la romanza gotica diventava coscienza di massa. Le loro ambizioni politiche destavano sospetto e la stessa fantascienza descriveva gli scienziati come "alieni", il cui intervento aveva interrotto la continuità della storia. Questi conflitti d'immagine risultavano nella polarizzazione della fantascienza. Lo "scienziato pazzo" dei film raggiunge il suo classico picco nel "filologo" *Il pianeta proibito* (*Forbidden Planet* 1956) che vuole rendere l'uomo più saggio e potente per il suo bene e muore a causa della sua insolenza. Gli scienziati si sentirono attaccati da tali caricature che sembravano incolparli non solo della scoperta ma anche del suo cattivo utilizzo. Il pubblico, comunque, viene rassicurato dalla morale del film secondo cui l'uomo non poteva essere a

conoscenza di tutto quello che sarebbe accaduto – insomma non poteva sapere che la nostra ignoranza e la nostra debolezza, la nostra finitezza sono al sicuro, controllate dai limiti che ci riguardano come specie. Anche se la fantascienza come rappresentante delle visioni degli scienziati rifiuta questa concentrazione di sapere, potere e male nella persona dello scienziato, ha continuato a far parte della problematica di questi film sull'apprendista stregone. Nel momento in cui le speranze degli scienziati per il disarmo e per un governo mondiale vennero deluse, anche loro cominciarono a vedere la fonte del problema come "mostri dall'Es", l'Es della folla, dei dittatori, dei politici, in breve l'irrazionalità di una specie troppo potente per il suo bene. Eugene Rabinowitch (1960), editore del *Bulletin of the Atomic Scientists* (Bollettino degli scienziati atomici), ha scritto "la coscienza umana ha bisogno di tempo per abituarsi a un nuovo stato delle cose in cui non esiste sicurezza". *Gli Umanoidi* di Jack Williamson (1949) richiamano l'editoriale del Bulletin: "Non vedete? I tecnici sono troppo occupati per vedere le tragiche conseguenze del mettere giochetti come i detonatori magnetici nelle mani di selvaggi mentali. Ho costruito gli umanoidi per porre fine a tutto questo. I tecnici come voi – con le migliori intenzioni possibili – hanno rotto l'equilibrio della civiltà. Gli umanoidi fanno solo in modo che possano prendersi

una vacanza finché i filosofi non stabiliranno un miglior equilibrio." Il romanzo più famoso di Isaac Asimov è costruito intorno allo stesso tema. Nella *Trilogia della Fondazione* (1951-1953), Hari Seldon costruisce due fondazioni planetarie per salvare qualcosa dalle rovine di un impero galattico ormai morente, la prima è devota alla scienza naturale ma viene distrutta da un mutante con poteri ipnotici capaci di mobilitare le emozioni irrazionali; quindi la seconda fondazione, devota alla "psicostoria," interviene e salva il giorno domando le forze irrazionali sfuggite alla presa della scienza della natura. In diversi racconti di Arthur Clarke il problema viene posto in termini di abilità della specie umana nel prendere il suo posto in un universo dominato da intelligenze razionali e superrazionali. Ne *La città e le stelle* (1956) gli umani non cercano più di raggiungere le stelle perché è lì che prima abitavano. Così come nella *Trilogia della Fondazione*, la civiltà si divide in due culture mutualmente differenti, una fondata su una tecnologia perfettamente meccanica e l'altra sulla supremazia dei poteri psichici. Solo attraverso l'unione di queste due culture l'essere umano può scoprire la verità sul suo passato, superare le proprie paure e ancora prendere parte alla grande avventura galattica delle Intelligenze invece che semplicemente immaginarla. In questi romanzi, l'estrapolazione della vita reale

del potere nucleare fino al limite fa nascere una riflessione disperata sulle possibilità e sul bisogno di una simile estrapolazione morale e mentale. L'intelligenza, come gerarchia di forme che può estendersi ben oltre i nostri limiti presenti, è il tema chiave a cui corrisponde la proiezione delle capacità psichiche all'ultimo stadio che è quello termonucleare.

SOGNI DI TRASFIGURAZIONE

La bomba atomica ha spinto gli scrittori di fantascienza verso nuove speculazioni sul destino della specie umana e dell'universo. Jean Giradoux (1935) chiama il destino "la forza accelerata del tempo". Niente ha mai accelerato il tempo come la bomba atomica. Edward Teller, mentre era nel bunker in attesa dell'esplosione del primo dispositivo nucleare, ricalcolava la probabilità che la bomba fusa con l'idrogeno atmosferico provocasse un olocausto planetario. Nei primi giorni vi era la forte convinzione che la guerra nucleare stesse per cominciare e con essa la fine della storia. L'orologio sulla copertina del Bollettino degli scienziati atomici è andato ancora più vicino alla mezzanotte della pandistruzione nucleare, questa scienza ha funzionato... Alla fine della strada che porta alla *Nuova Atlantide* di Bacon non c'è un utopia ma un mondo malato, erede dell'atavismo e delle strutture sociali che guidano gli esseri

umani a produrre e combattere senza proroga in mezzo all'abbondanza. La tecnica moderna ha completato il lavoro della storia, ha portato il lavoro sociale a livelli altissimi di produttività, ha intrecciato in maniera così profonda i destini di tutti i popoli che la lotta dell'umanità per la sopravvivenza è diventata un'assurdità. In questo contesto la domanda sul significato della vita torna prepotentemente alla ribalta. Sicuramente milioni di anni di evoluzione e migliaia di anni di storia non sono trascorsi invano. Deve esserci un motivo per tutto questo, anche se fosse nient'altro che la produzione di un pezzo di ricambio per una navicella aliena come ne *Le sirene di Titano* di Kurt Vonnegut. Molte storie contemporanee affrontano questo tema usando il viaggio nello spazio come simbolo della trascendenza dei limiti umani. Il simbolo è stato scelto bene: viaggiare nello spazio può avere una funzione letteraria simile a quella che ha la guerra nucleare. Entrambi possono essere pensati come esperimenti divenuti realtà, la vita che imita l'arte in modo alquanto singolare. La prospettiva di un destino galattico dà un senso di ideale unità della specie umana, come lo fa la bomba atomica. Entrambi i simboli, viaggio nello spazio e bomba atomica, svalutano le tradizionali nozioni di vittoria storica e di potere politico di fronte ad obiettivi più grandi. Come dice Arthur Clarke (1956), "Le

illusioni dei nostri giorni non possono sopravvivere alla luce intensa che picchia dalle stelle". Potremmo dire lo stesso della "luce intensa" che brillò nei deserti del New Mexico. La prospettiva planetaria è quella di uno spettatore che conosce la verità sulla bomba, che distrugge il concetto stesso di storia dell'umanità. Così anche i missili mettono l'uomo di fronte al suo destino, che va oltre la politica e le rivalità nazionali. Naturalmente, il viaggio nello spazio era già stato argomento della letteratura fantascientifica, ma la passione con cui lo si tratterà poi sta nella conquista dello spazio stesso, nelle procedure tecnologiche, nelle sorprendenti scoperte dei primi esploratori, l'avventura della nuda intelligenza negli spazi infiniti che spaventava il povero Pascal. Storie come queste continuano ad essere scritte, ma ora suonano trite e ritrite. Lo spazio demistificato dell'era nucleare richiede nuove fantasie esplorative. Come ha scritto André Benedetto: "Il y a longtemps qu'on a cassé / A double bang le silence éternel / De ces espaces infinis" (trad. il silenzio eterno di questi spazi infiniti fu rotto tanto tempo fa da un doppio bang). Dopo la seconda guerra mondiale, con la prima esplorazione della luna ormai vicina, le difficoltà della tecnica vennero tutte messe da parte con un cenno veloce all'"energia atomica" o all'"iperspazio". A forza di essere ripetuto questo tipo di esotismo tecnologico è

diventato una pratica quotidiana come quella di lavarsi i denti la mattina. I problemi interessanti riguardano l'idoneità morale della razza umana ai viaggi nello spazio. In *Destinazione stelle* del 1956 Alfred Bester descrive un futuro in cui il teletrasporto è possibile persino per distanze astronomiche. Al climax del libro sceglie gente a caso in tutto il mondo per ricevere un nuovo materiale fissionabile che può essere detonato solo col pensiero umano: non sono i politici ma le persone normali a dover scegliere fra la vita e la morte, fra le stelle o l'autodistruzione nucleare. La dialettica della guerra nucleare e del viaggio nello spazio non poteva essere descritta più chiaramente. La corsa alle stelle è l'equivalente morale della guerra nucleare, un dominio per sublimare la voglia di potere sulla terra. In molte altre storie il viaggio nello spazio viene usato per affrontare paure irrazionali o proibizioni imposte dalle generazioni passate o da specie aliene. In *Abissi d'acciaio* (1953) di Isaac Asimov il problema della sovrappopolazione del pianeta terra viene risolto con l'emigrazione verso le stelle, una volta superati la paura dello spazio aperto e l'odio per i robot. Anche *La città e le stelle* di Arthur Clarke parla del superamento della paura per lo spazio. *Nascita del Superuomo* di Theodore Sturgeon (1953) è un altro romanzo sul superamento di ostacoli morali e non tecnologici verso il viaggio nello spazio. In tutte queste storie la

questione non riguarda tanto la padronanza delle tecnologie al servizio di un destino prometeico quanto il viaggio nello spazio come simbolo di autocontrollo e autotrascendenza, il viaggio nello spazio diventa l'occasione per una vera e propria esaltazione della specie. I "loper" in *Città* di Clifford Simak e il "Sopramentale" (*overmind*) di *Le guide del tramonto* di Clarke, sono immagini di una totale trasfigurazione oltre il regno della storia. In *Città* (1952) gli esploratori di Giove usano un dispositivo che li trasforma in "loper" capaci di sopravvivere sulla superficie del pianeta, e sembra quasi che sia più divertente essere un loper che un uomo. "Aveva scoperto qualcosa di grande mai scoperto prima dall'uomo: un corpo più agile e più affidabile. Un senso di euforia, un senso più profondo della vita. Una mente più intelligente. Un mondo di bellezze che neanche i sognatori sulla terra avrebbero mai potuto immaginare" (Simak 1952). Gli umani abbandonano la terra preferendo Giove e lasciano le loro abitazioni a una razza intelligente di cani che poi sono i narratori nel romanzo di Simak. La forma umana è messa da parte e con essa la ragione, la mortalità e la responsabilità. In questo romanzo il destino della razza umana è diventare una sorta di beatnik cosmico che vola via dal peso insostenibile di un'esistenza storica ed individuale. Qui la specie umana non trascende i suoi

limiti, è piuttosto la specie stessa ad essere trascesa. Anche *Le guide del tramonto* giunge ad una conclusione simile, si apre con Russia e Stati Uniti pronti a conquistare lo spazio: un altro passo verso la conquista e la distruzione reciproche. All'improvviso navicelle aliene si materializzano nei cieli delle città più importanti, i "signori supremi" (*overlord*) sono arrivati per salvare l'umanità dalla sua stessa follia. All'umanità vengono proibiti la guerra e i viaggi nello spazio ("Le stelle non son fatte per l'uomo" [Clarke 1972]) e tutti vivono serenamente in uno stato mondiale. Ha inizio un'età d'oro di pace, ozio e creatività. Ma tutte le speranze umane vengono messe in pericolo da un allarmante cambiamento nei bambini che in numero sempre maggiore rifiutano la realtà per rifugiarsi nel mondo dei sogni. Gli Overlord spiegano che sopra tutti loro nella gerarchia dell'intelligenza cosmica c'è un essere dal puro intelletto a cui presto si uniranno tutti i bambini. La storia della specie così si conclude, gli Overlord non sono stati maestri ma levatrici nella nascita di una nuova e più alta forma di vita puramente mentale. L'ultimo uomo esistente testimonia la trasfigurazione di quello che una volta era un bambino: "Lì stava il Sopramentale che aveva con l'uomo la stessa relazione che l'uomo aveva con l'ameba. Potenzialmente infinito, oltre la mortalità. Ora aveva racchiuso nel suo essere tutto ciò che

l'umanità aveva mai raggiunto. Non era una tragedia ma una realizzazione" (Clarke 1972). Il concetto di trasfigurazione in questi romanzi fa rivivere alcuni dei sogni più stravaganti dell'utopismo ottocentesco: la riconciliazione tra uomo e natura di Charles Fourier; la risurrezione della natura di Kirilov ne *I Demoni* di Dostoevskij. Oltre la semplice pacificazione dell'esistenza in un ordine sociale illuminato e razionale – l'obiettivo dell'illuminismo scientifico – appare un ulteriore orizzonte di gioia e potere disinteressato, una trascendenza nietzscheana dell'"uomo parassita" e delle sue umilianti divinità. Perché troviamo questa recrudescenza di antirazionalismo romantico in quella importante corrente letteraria che ha sempre cercato di razionalizzare l'elemento fantastico nei sogni della scienza? È come se il fallimento dell'illuminismo come progetto sociale avesse rivelato anche i limiti della conoscenza scientifica della natura. Il concetto moderno della natura come oggetto controllabile e sperimentebile è nato molto dopo quello di una natura come essere miracoloso di vita di cui la razza umana è semplicemente una parte. È il ritorno della Natürphilosophie.

UN ILLUMINISMO TOTALITARIO

L'obiettivo sociale della scienza è in senso generale la liberazione dell'umanità attraverso il progresso del potere sulla natura, e la prima fantascienza spesso dava voce a queste pretese ideologiche di nazionalismo scientifico, con immagini di un mondo saggiamente governato da scienziati e tecnici. Questa era la letteratura positivista ottocentesca nel vero senso della parola. Dopo la bomba atomica, però, questa convinzione cominciò a suonare falsa a molti scrittori e a molti lettori. La vecchia fantasia di scienziati e tecnici a capo del potere si fece meno interessante una volta che la scienza e la tecnica erano state mobilitate nella corsa all'invenzione dell'arma decisiva. La scienza era già, se non al potere, abbastanza vicina ai centri di controllo da non poter più promettere la liberazione promessa. Se seguiamo la riorganizzazione della scienza, scopriamo che il cavaliere bianco della ragione non è altro che un colto burocrate di Washington o Mosca. La guerra fredda intensificò il pathos morale di questi cambiamenti strutturali, tanto che un'organizzazione più rigida della scienza diventava non solo una questione di efficienza ma anche di lealtà. I problemi di sicurezza a cui si riferiva scherzosamente Arthur Roberts erano già problemi molto seri. Libertà era la parola d'ordine per la repressione di coloro che la usavano in modo troppo

negligente; la difesa della tolleranza richiedeva un'intolleranza moderata. La situazione complicava sia la prosa politica degli scienziati che le metafore della fantascienza. Gli scienziati erano i sospetti; solo una lealtà e un'obbedienza incondizionate agli ideali dell'occidente potevano allontanare le preoccupazioni della gente. Il nemico era ancora temuto e odiato esattamente perché chiedeva lealtà ed obbedienza incondizionate. Ogni immagine di società totalmente amministrata era allo stesso tempo una denuncia dell'Unione sovietica e un'espressione più o meno inconscia di ansia verso i trend nello stesso occidente. Come risultato, anche le immagini dell'anticonformismo e dell'individualismo erano a loro volta ambigue. Da una parte gli scienziati speravano di difendere la loro libertà di pensiero, che li manteneva non conformisti nel rispetto di una società sempre più repressiva[1]; dall'altra, molti scienziati accettavano la struttura ideologica di una guerra ideologica che razionalizzava ed istituzionalizzava la richiesta di conformismo nella nuova burocrazia amministrativa della scienza con la sua segretezza e i suoi sistemi di sicurezza. La burocratizzazione della scienza fu una forma dolce di una burocratizzazione assai più profonda

1. Come ha scritto P.W.Bridgman (1948: 70) nel Bulletin of the Atomic Scientists, "L'assunzione del diritto di una società di imporre una responsabilità ad uno scienziato che non la desidera rigurda ovviamente l'accettazione del... diritto dello stupido di sfruttare l'intelligente."

della vita economica. Cresceva lo spettro dell'obsolescenza tecnologica dell'umanità in un mondo di macchine ed organizzazioni sociali meccanizzate. È dal 1920, con R.U.R. di Karel Capek, che questi temi vengono trattati. Dopo la seconda guerra mondiale, quando le democrazie occidentali riacquisivano il loro stampo burocratico, il tema divenne ancora più popolare. Un intero genere era basato sulla tesi che il progresso nel potere della specie umana sulla natura andasse di pari passo all'effettivo dominio di alcuni esseri umani su altri esseri umani. Queste distopie di illuminismo totalitario rappresentano reazioni nel nome di un umanesimo che ammette la sua disfatta nella pratica. Alla trionfante utopia positivista corrisponde quindi una distopia umanistica che è il suo point d'honneur spirituale. In entrambi i generi la storia è ritratta come il destino della ragione: quale dei suoi due lati prevarrà, quello saggio che ricerca in maniera razionale nuovi obiettivi, o quello che ricerca la semplice dominazione, il controllo spietato dei mezzi, inclusa un'umanità robotizzata? Tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta alcuni romanzi fantascientifici tentarono una rilettura del sempre più popolare genere distopico. Questi romanzi non ignoravano né minimizzavano il carattere minaccioso dei moderni trend sociali come succedeva nelle utopie positiviste. C'era ancora ragione di

sperare nonostante l'apparente dissoluzione delle vecchie forme di individualità. Le pressioni esercitate dal conformismo della guerra fredda e la riorganizzazione burocratica della comunità scientifica costringevano a considerare la possibilità che la tecnologia avrebbe veramente ridotto gli esseri umani a semplici componenti di un sistema meccanico. Accettare questa conclusione significherebbe abbandonare l'ideologia della scienza, l'intera concezione del potere derivante dal controllo sulla natura. La soluzione dovrebbe tener conto dell'incubo umanista e salvare i sogni illuministi. *Abissi d'acciaio* di Isaac Asimov racconta di un mondo sovrappopolato oppresso dalla paura dello spazio aperto. I robot rimpiazzano le braccia umane e la massa di lavoratori "non qualificati" cresce tanto che l'ostilità tra uomini e macchine raggiunge uno sfogo violento. Ma alla fine i problemi vengono tutti risolti e l'eroe poliziotto si riconcilia persino con il suo partner robot. Il destino cyborg di umani e robot è quello di vivere in "una cultura che combina il meglio di entrambi su una base uguale ma parallela" (Asimov 1972).

Il viaggio di Ossian di Fred Hoyle (1959) è la storia di uno scienziato eroe che si batte contro un'impresa tecnoscientifica sospettata di avere cattive intenzioni celate dietro la produzione di prodotti utili. L'eroe diventa protagonista

di strazianti avventure di spionaggio ma alla fine scopre che i proprietari della società sospettata sono visitatori venuti in pace da un altro sistema stellare per preservare gli ultimi rappresentanti della loro cultura in via di declino e che contribuiranno attraverso la corporation alla lotta per l'umanità e per ogni forma di vita intelligente. Per cogliere il significato di questi romanzi bisogna considerare le ambivalenze della comunità scientifica e più in generale della società in cui questa si sviluppa; sono esercizi studiati in "discontinuità generiche" (Jameson 1973). Asimov, Hoyle, e scrittori affini coinvolgono il lettore in un conflitto che si risolve sempre con un happy ending sorprendente, contrario a tutte le attese pessimistiche risvegliate dal clichè narrativo dell'"uomo contro la macchina". La conclusione ottimista preserva i frutti dell'illuminismo dalla critica ma questo solo dopo che il "fraintendimento" su cui la critica si basa è stato vissuto, sofferto e superato. Tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta sotto l'infinita litania dell'elogio alla scienza costruito ad arte per giustificare il caro prezzo pagato per l'integrazione di ricerca e stato, si nascondevano i semi del dubbio. Tutti i cambiamenti nella vita scientifica e nell'autocoscienza descritti sopra preparavano una critica dell'ideologia illuminista su cui si è tradizionalmente basata l'attività scientifica. La ricerca del potere sulla natura è

arrivata ad un'impasse. Rendendo popolare una visione sempre più problematica della comunità scientifica, storie e romanzi di questo tipo hanno contribuito allo sviluppo di una nuova coscienza distopica della storia.

L'ULTIMO UMANISTA

The longing to be primitive is a disease of culture.

- George Santayana 1926: 19

IL CROLLO DELLA TECNOCRAZIA LIBERALE

Il periodo compreso tra il 1964 e il 1968 è stato uno dei momenti più importanti nella recente storia americana. Trentacinque anni di liberalismo americano erano stati cercati e vissuti. I movimenti di opposizione erano nati, prima a sinistra e poi a destra, forti abbastanza per scuotere gli schemi politici esistenti. La diffusione di malumori, intolleranza, e crudeltà personale avevano cancellato le ultime tracce di innocenza e freschezza del carattere americano. Questi cambiamenti corrispondevano all'apoteosi del liberalismo, alla sua trasformazione da vago movimento populista, almeno apparentemente in contrasto col potere costituito, ad

un'ideologia tecnocratica di totale integrazione sociale sotto gli auspici dell'expertise scientifico. La guerra alla povertà e la guerra in Vietnam erano solo due aspetti della battaglia per porre fine una volta per tutte alla storia del conflitto sociale. L'America non era mai stata tanto forte e sicura di sé, mai si era imbarcata in un'impresa senza speranza. Il fallimento in Vietnam divenne presto il preludio al collasso della tecnocrazia liberale in ogni sfera. Che cosa era andato storto? L'articolo di Herbert Marcuse "L'individuo nella Grande Società" offre una spiegazione anticipatrice che dimostra il significato del Vietnam per il progetto tecnocratico di pacificazione dell'esistenza umana attraverso un'amministrazione totale. Marcuse (1966: 15) aveva visto nelle società a capitalismo avanzato un "progressivo trasferimento di potere dall'individuo umano all'apparato tecnico e burocratico, da un lavoro attivo ad uno passivo, da un controllo personale ad uno telecomandato, da una macchina o gruppo di macchine ad un intero sistema meccanizzato." Gli individui "vivono in una società in cui sono...soggetti ad un apparato che, inglobando produzione, e consumo, vita materiale ed intellettuale, lavoro e piacere, politica e divertimento, determina la loro esistenza quotidiana, i loro bisogni e le loro aspirazioni" (Marcuse 1966: 15). In questa società, il lavoro è ancora "alienato", e cioè, è ancora

produzione per un Altro, e non per la soddisfazione dei propri bisogni o di quelli dei propri cari. Anche se la società è abbastanza ricca da sostenere tutti i suoi membri, “gli individui devono continuare a spendere energie fisiche e mentali nella lotta per l’esistenza, lo status, il profitto. Devono soffrire, servire e godere dell’apparato che impone loro tale necessità. La nuova schiavitù nel mondo del lavoro non è compensata da una nuova autonomia sul mondo del lavoro” (Marcuse 1966: 15). Gli individui sono sempre più legati alla loro società da quello che Marcuse chiama un “attaccamento libidinale” ai beni e ai servizi che la società offre. Una vera coscienza dell’alienazione tende ad essere repressa nel momento in cui “gli individui si identificano con il loro essere-per-gli-altri” (Marcuse 1966: 15). “In tali circostanze, la società cerca un nemico su cui l’energia aggressiva, quell’energia che non può essere canalizzata nella normale e quotidiana lotta per l’esistenza. Gli individui vivono in una società che fa già la guerra o è comunque pronta a farla… Il nemico non è un fattore come un altro, né una contingenza che la valutazione delle chances della Grande Società può ignorare. Il Nemico è un fattore determinante a livello nazionale come a quello internazionale, nell’economia come nell’istruzione, nella scienza e nella rilassatezza” (Marcuse 1966: 15). Queste tendenze

distopiche trovarono riflesso e propaganda nei mass media negli anni Sessanta. Questa sezione discute due popolari espressioni di tale coscienza. La mania dello spionaggio invase il paese dopo che John Kennedy annoverò tra i suoi autori preferiti Ian Fleming. Il primo film della saga di James Bond fu visto da milioni di persone dando vita ad un nuovo genere cinematografico. Più o meno nello stesso periodo, pellicole italiane e francesi cominciavano a diventare piuttosto popolari tra il pubblico americano più sofisticato. Film come *La Dolce Vita* di Federico Fellini (1960) riflettevano lo scontento che non trovava voce nel prodotto filmico americano. Questi film erano apertamente distopici e accrebbero i loro sostenitori al crescere dell'opposizione culturale. Questi due tipi di film sembrano rappresentare atteggiamenti sociali diametralmente opposti. Gli europei rifiutavano la società moderna e pensavano nostalgicamente alla morte della cultura umanistica tradizionale, mentre le spie celebravano i piaceri della società della tecnica e ne glorificavano il trionfo sui popoli maliziosi del terzo mondo e le cospirazioni criminali. Ma se analizziamo con attenzione queste pellicole cominciamo ad avere dubbi sulla convenzionalità di questa opposizione. Come mostrerò, entrambi i generi descrivono la resistenza ad una macchina

sociale oppressiva. In modi diversi esemplificano un nuovo distopismo popolare.

LA BATTAGLIA CONTRO LA DISTOPIA

In *Alphaville* (1966) di Jean-Luc Godard c'è un richiamo ironico ai film di spionaggio. L'eroe di Godard, Lemmy Caution, visita una città controllata da un computer chiamato Alpha 60. Ad Alphaville "gli uomini sono diventati schiavi della probabilità". La spia proveniente da una "terra lontana" è venuta per salvare i valori dell'umanità che non sono più nei cuori degli uomini né nelle pagine dei vocabolari. Alla fine Caution distrugge il computer e fugge con la figlia dello scienziato capo di Alphaville significativamente chiamato von Braun.

Alphaville è ambientato in una Parigi del futuro, fotografato nelle parti più americanizzate della Parigi contemporanea. L'eroe del film rappresenta quei valori che non sembrano trovare più posto nella moderna civiltà della tecnica. La civiltà non include solo l'occidente ma anche il suo rivale sovietico: lo pseudonimo di Caution in Alphaville è "Ivan Johnson, corrispondente per il Figaro-Pravda." Per Godard, evidentemente, l'ultimo umanista vivente è la spia, il detective, il giornalista. Come dice Caution, "giornalismo inizia con la G

proprio come giustizia." Le sue credenziali sono rappresentative della cultura occidentale che prende forma attraverso le citazioni di poeti e filosofi francesi: *Capital del la douleur* di Paul Eluard, *Voyage au bout de la nuit* di Ferdinand Céline, il famoso epigramma di Blaise Pascal sui silenzi eterni degli spazi infiniti, le parole di Jean Racine, e molto altro (Benedikt 1968). Caution è l'eroe di una lotta contro il "tempo tecnologico", nemico della vita e dell'amore, che Alpha 60 descrive così: "Nessuno ha vissuto nel passato; nessuno vivrà nel futuro. Il presente è la forma della vita tutta. Il tempo è come un cerchio che gira incessantemente, un arco discendente il passato; un arco ascendente il futuro." In un sistema amministrativo onnipervasivo l'uomo non ha bisogno del passato e del futuro, è il computer ad occuparsi di entrambi. In una società del genere, solo Jimmy Caution può infirmare l'apparente obsolescenza tecnica del tempo. Solo un uomo d'azione può seguire il consiglio dello sfortunato criminale, giustiziato per aver pianto al funerale della moglie: "Basta andare avanti per vivere, andare avanti verso quello che si ama". Molte pellicole europee degli anni Sessanta hanno un tipo di eroe umanista anche se nessuno può competere con Jimmy Caution. Ne *La Dolce Vita* di Fellini e in *Deserto Rosso* di Michelangelo Antonioni (1964), i personaggi che rappresentano la resistenza alla società hanno il

destino segnato. Nel primo film, l'aristocratico Steiner è uno studioso di Bach e del sanscrito, si intrattiene con poeti e artisti e alla fine si suicida. Nel secondo film, una funzione simile a quella di Steiner è espressa da una donna nevrotica persa nella periferia industriale di Ravenna. In *Fahreneit 451* (1966) di François Truffaut, l'eroe umanista fugge da un mondo dominato dalla televisione per rifugiarsi in una piccola regione in cui una piccola frangia conserva tradizioni letterarie. In *Alphaville*, come in molti altri film di spionaggio, l'eroe afferma la sua umanità e ottiene la sua vittoria grazie all'amore, da lungo tempo abolito ad Alphaville perché illogico e inutile. La ragazza viene convinta dal nemico che le insegna ad amare in una scena di straordinario ascetismo: non c'è praticamente nessun contatto fisico ma solo una sorta di gioco poetico tra i protagonisti. Una volta ottenuto, l'amore dell'eroina serve a confermare l'umanità dell'eroe, è infatti l'amore a distinguerlo dal computer freddo e incapace di amare. Godard va addirittura oltre offrendoci un sadico Lemmy Caution anche per sottolineare il contrasto con il buon computer, che agisce sempre "per un buon fine". In una scena Caution investe di proposito la faccia di un agente nemico. Godard coglie ogni occasione per dimostrare che ogni istinto umano, qualsiasi esso sia, sopravvive ancora al regno della logica. Come pura personificazione di quella che Marcuse

chiamava “razionalità repressiva” della società della tecnica, il computer esemplifica il Sistema, afferma, “nel mondo capitalista e comunista, non c’è nessun cattivo desiderio di soggiogare gli uomini con l’indottrinamento e il denaro ma solo un naturale desiderio di organizzare, pianificare, e prevedere l’imprevedibile”. Ma la ricerca dell’efficienza totale svilisce l’umanità stessa. Come dice Marshall McLuhan (1964), “L’uomo diventa... l’organo riproduttivo del mondo delle macchine.” La minaccia di deumanizzazione domina tutte queste pellicole distopiche, da *La Dolce Vita*, in cui prende la forma della cultura di massa, a *Deserto Rosso*, in cui i personaggi sono disgustati dal semplice fatto che le industrie esistano. In questo genere di produzione cinematografica la massa viene ritratta in tre modi differenti. La popolazione di *Alphaville* è organizzata fascisticamente in una collettività atomizzata e robotizzata. In *Fahrenheit 451* la popolazione forma una famiglia numerosa e affiatata con un desiderio infantile di appartenenza. Ne *La Dolce Vita*, il ritratto delle masse si muove lungo le linee che dividono la tradizione dalla modernità in una società in transizione. La fidanzata di Marcello, attaccata alla religione e alla famiglia, è a favore di uno stile di vita antico che è ancora capace di attrarre le classi più umili, ma la verità del presente è rappresentata dalla vita animata di Via Veneto, dove gli agenti pubblicitari e i

loro seguaci fabbricano nuovi tipi di conformismo per una società sempre più moderna. All'orrore per questi collettivismi si accompagna lo struggimento per la semplice vita di campagna del sottosviluppo tecnologico quando lo spirito non era sottomesso alla tecnica, ma questa alternativa non è mai rappresentata da un luogo preciso. Lemmy Caution e la sua fidanzata fuggono da Alphaville in una mustang fiammante ma non sappiamo quale sia la loro destinazione. In *Deserto Rosso* l'alternativa è rappresentata da una spiaggia bellissima, mentre ne *La Dolce Vita* lo stesso messaggio è portato dal sorriso di una semplice ragazza di campagna. In *Fahrenheit 451*, il paese degli "uomini libro", un paese-rifugio popolato da uomini che hanno memorizzato ognuno un libro preferito, offre la più fantasiosa interpretazione delle possibilità che restano per essere liberi. La restaurazione dei valori umani viene presentata come un'utopia irreale, un sogno ad occhi aperti dettato dalla nevrosi come in *Deserto Rosso*.

L'ELICOTTERO E LA GUERRIGLIA

La differenza tra le pellicole europee di cui ho appena parlato e i film di spionaggio è piuttosto chiara. James Bond esalta gli aspetti peggiori della società occidentale, aspetti che sono inequivocabilmente rifiutati dalla critica sociale di un

Godard o di un Fellini. Il collettivismo razionalizzato della saga di Bond è esemplificato dall'isola del Dottor No (1962) popolata da personaggi malvagi provenienti dal lontano oriente; niente di simile sarebbe mai potuto succedere nella buona e vecchia Inghilterra. Lemmy Caution ad Alphaville non si diverte, le gioie che una città simile può dare si riducono al contatto con macchine che per una moneta ti danno un biglietto con su scritto "grazie". Bond è un edonista elegante e vanitoso. Nonostante le differenze, i due tipi di film continuano ad avere strutture molto simili. Bond certo non cita Racine, ma afferma la sua umanità non-meccanica in molti altri modi, affronta le sue avventure sempre munito di nuovi dispositivi tecnologici e di armi all'avanguardia, la più spettacolare è decisamente la sua auto in *Goldfinger* (1964). Altrettanto regolarmente i suoi nemici lo privano di tutte le difese, lo catturano, e lo minacciano con le loro armi costringendolo a dover contare solo sul suo coraggio, sulla fortuna, e sui poteri di seduttore per poter tirarsi fuori dai guai, e così James ci conquista, la sua goffa incompetenza nel disinnescare una bomba atomica, la sua modesta forza fisica, la sua ricerca del piacere in un mondo impazzito, l'amore per una donna nemica, sono tutti aspetti che provano la sua umanità. Riesce ad essere forte a mani nude e sa dar prove d'amore, ha tutte le caratteristiche che lo

identificano universalmente come eroe-spia, e sono le stesse caratteristiche che ci fanno pensare ad un immaginario distopico nascosto tra le righe o meglio tra i fotogrammi. Nonostante sia costantemente in pericolo, l'eroe-spia non viene mai ferito seriamente, una caratteristica che dà una svolta comica e grottesca alle scene più spaventose. Nel mirino di una pistola laser o in una piscina piena di squali, schivando le pallottole dei suoi nemici, o a letto con una bellissima controspia, l'eroe sopravvive sempre, fiero e impeccabile. Non è solo è immune alla morte ma, cosa ancora più importante, è immune alla paura e non può essere ferito, ma resiste a tutto ciò che potrebbe fargli perdere il controllo. *La spia che venne dal freddo* (1966), che rifiuta questo schema per amore del "realismo", alla fine finisce per affermarlo. L'eroe sceglie la morte come forma di protesta contro la realtà. Lui è invincibile ma per il bene dei valori umani sacrificati in un mondo pieno d'odio. In questa pellicola Bond non è il solito Bond ed è proprio questo a renderlo interessante agli occhi degli spettatori. Una buona spia non può avere ideali né attaccamenti umani, sa cosa aspettarsi dalla vita e non si occupa mai di politica, è esattamente il contrario del Bond di *La spia che venne dal freddo*, un uomo normale, adulto, capace di impegnarsi e di coinvolgimenti sentimentali. La spia è un superadolescente

“fashion”, capace di imporre la sua umanità e la sua individualità in un mondo folle ma senza assumere un ruolo tragico. Come in un film distopico, il nemico in un film di spionaggio è collettivizzato e tecnologicamente sofisticato. C’è una scena divertente in *Goldfinger* che mette in evidenza le differenza tra un cattivo vecchia maniera e un cattivo moderno; Goldfinger invita a casa sua un gruppo di gangster per una resa dei conti e li uccide con un gas velenoso. Ormai si parla di guerra chimica e siamo lontani dalle regolazioni dei conti dei gangster dei film degli anni Trenta e Quaranta. I romanzi originali di Bond sono caratterizzati da una demonizzazione imperialista piuttosto vecchio stile nei confronti dei popoli dell’Europa centrale, dei russi, degli orientali, dei neri, insomma di chiunque non sia inglese. Ma, come molti critici fanno notare, il razzismo di Fleming non è interamente sincero; il suo manicheismo ricerca target di convenienza e non riflette quindi un’ideologia coerente (Eco 1984). La questione è un po’ diversa nei film di Bond, il ruolo dei cattivi è ricoperto da un paese del terzo mondo e da una razza non-caucasica. Tuttavia la questione Vietnam arricchirà di nuovi significati il razzismo dei film di spionaggio. Considerando la situazione del sud-est asiatico, ci immagineremmo dei cattivi che usano tattiche di guerriglia come quelle dei Viet Cong; invece hanno quasi

sempre un esercito organizzato e ben equipaggiato, dotato di armi altamente tecnologiche. L'eroe viene sempre catturato dai suoi nemici, e lavorando dall'interno sconfigge le loro tecnologie avanzate praticamente a mani nude. A volte verso la fine ottiene un po' d'aiuto dalle armi che ha in dotazione, come in *Goldfinger*, ma la maggior parte del lavoro deve essere svolta da un uomo solo in territorio nemico. Quindi la vera relazione tra l'imperialismo occidentale e il mondo sottosviluppato è capovolta, il primo si basa sull'uomo il secondo sulle macchine, il primo sui principi di Mao Tse-tung il secondo su quelli di Lindon Baines Johnson. La lotta tra l'uomo e la macchina è portata fino al punto di un auto-caricatura nel film *Arabesque* (1966). È la storia di un primo ministro mediorientale che deve essere salvato dalle grinfie di un gruppo di perfidi cospiratori arabi. Ad un certo punto, i cattivi inseguono i "buoni" in un campo, alla guida di un mietitrebbia e di una trebbiatrice, proprio come Goldfinger cerca di coinvolgere Bond in un incidente alla guida di un rottame, un'immagine pittoresca del destino dell'americano medio preso in uno scontro frontale sull'autostrada, così qui il nemico coglie i tratti rappresentativi della società occidentale nelle situazione dei pedoni nel traffico cittadino. Le assurdità continuano nella scena successiva in cui l'eroe trova dei cavalli in grado di metterlo in salvo e nella sua

fuga viene inseguito da un elicottero e un carro armato. In questo film la minaccia tecnocratica presente nella nostra società viene proiettata sul mondo sottosviluppato, è spesso rappresentata da un elicottero, un'immagine tratta dalla guerra del Vietnam. Anche in *Fahrenheit 451* l'eroe è inseguito da un elicottero e, ne *La Dolce Vita* il trionfo della tecnocrazia sulla tradizione è simboleggiato dalla triste ironia della scena d'apertura con una statua di Gesù che pende da un elicottero. In ogni caso, ci viene chiesto di identificarci non con l'elicottero che si libra in volo ma con le vittime che non riescono a staccarsi da terra. Il concetto di "sottosviluppo" ha un significato differente per il pubblico americano e per quello europeo. I film distopici sono profondamente anti-americani, nostalgicamente legati ad un passato europeo precedente all'invasione della tecnologia americana. La forza di questa ideologia è come quella del fumetto Asterix, divenuto, almeno in Francia, famoso quanto Topolino, glorifica i trionfi del rude gallo sulla sofisticata Roma. In Europa l'immaginario distopico può essere espresso attraverso l'opposizione alle grandi potenze ("Ivan Johnson"). Questo fa da sfondo ad un divertente film di spionaggio *Si vive solo due volte* (1967). Il film girato in un periodo di grosse difficoltà economiche per la Gran Bretagna, riflette un inconsueto concetto di "terza forza". James Bond si

spinge nelle fila dei poteri secondari, che, anche se deboli, sono giustificati dalla loro umanità contro la quadrupla minaccia delle grandi potenze, Russia, America, Cina e la SPECTRE, le prime due incarnano il cieco automatismo delle macchine, le ultime due il male diabolico. In questo film Bond "muore", per poi resuscitare con un'altra identità. Il sacrificio di Bond per la Piccola Inghilterra corrisponde al declino della stessa Gran Bretagna e del sogno di una sua rinnovata apparizione sulla scena mondiale. Il film annuncia questa morte e la seguente trasfigurazione, Bond è stato ucciso e rinasce nel lanciasiluri di un sottomarino, dal quale viene lanciato per portare a termine la sua missione finale. Il nuovo Bond, uno Sean Connery dalle guance paffute e con un pancetta da uomo d'affari di mezz'età, non è ancora la perfetta espressione dell'eccessiva maturità postimperiale inglese. Bond deve anche allearsi con un potere non anglo-sassone, il Giappone, per poter salvare il mondo dalla pazzia e dalla stupidità delle grandi potenze. Per suggellare quest'alleanza la trasformazione di Bond dev'essere totale: deve diventare giapponese e persino sposare una donna giapponese. Bond impara poi l'arte giapponese tradizionale dei ninja e lavora per i servizi segreti giapponesi. Nelle scene finali, il piccolo elicottero di Bond ha la meglio sui grandi elicotteri della SPECTRE, che rappresenta l'immenso potere dell'alta

tecnologia. Per niente romantico! Bond non è più un uomo in carne e ossa contro un dispositivo meccanico; ormai ha la sua piccola tecnologia. Tutto ciò riproduce l'esatta posizione dell'Europa nella politica mondiale, che non combatte sul campo come i Viet Cong, ma lo fa in una zona intermedia, sopravvivendo e a volte anche vincendo grazie ad intelligenza e manovrabilità. Sono sorprendentemente numerose le convergenze tra i film distopici e quelli di spionaggio. In entrambi i generi l'eroe è un soldato da guerriglia, che combatte una malvagia tecnocrazia dall'interno. In entrambi l'umanità è affermata dall'azione individuale, mentre i nemici dispongono degli elicotteri; sono le funzioni sociali dei due tipi di film ad essere piuttosto diverse. Il film distopico inasprisce il conflitto dei valori umani e della società della tecnica, mentre il film di spionaggio offre una risoluzione mitica. Questo spiega la diversità nel trattare il tema del sottosviluppo, che, per ragioni da analizzare, svolge una particolare funzione simbolica nella società avanzata.

ATTEGGIAMENTI AMBIVALENTI NEI CONFRONTI DELLA SOCIETÀ DELLA TECNICA

Nonostante le loro differenze, questi film giungono a conclusioni simili: perseguitati da un ordine razionalizzato, gli

spettatori vengono spinti a identificarsi con gli eroi che si battono contro la tecnocrazia, ma c'è un elemento di destino avverso in questa identificazione manichea. Come scrive Philip Slater (1970), "La macchina organizzativa impersonale, complicata e onnivora che minaccia, paralizza, e burocratizza l'individuo indifeso ne *L'uomo a una dimensione* di Marcuse non è qualcosa di esterno all'individuo; è l'individuo – la grottesca materializzazione della sua disattenzione." Gli individui hanno ruoli contraddittori: partecipano alla vita di società e allo stesso tempo sono critici alienati del suo conformismo e della sua tecnologia. Nel primo ruolo pilotano gli elicotteri della controrivolta che tengono l'Altro a bada, mentre nel secondo ruolo combattono un'azione di guerriglia per una società più individualistica. Il finale è piuttosto scontato, il sistema è rifiutato e amato, temuto e accettato. L'imperialismo dei film di spionaggio è un'espressione codificata di queste ambivalenze. Nel combattere la guerriglia contro un mondo sottosviluppato ma tecnologicamente sofisticato, gli spettatori proiettano gli aspetti più spiacevoli della loro società sugli altri mentre si affermano come "individui". L'aggressività generata dalla repressione nel primo mondo è stata liberata sul terzo mondo. Quale soluzione migliore al dilemma dell'individualismo e del conformismo se non quella di identificare il sistema con una

nazione straniera e sconfiggerla unendo umanismo e tecnologia, come fa James Bond? Questa falsa risoluzione del conflitto tra individuo e società ha bloccato la popolazione in una posizione di difesa contro il Nemico sociale. La riconciliazione con la società implica una guerra contro le proiezioni simboliche di tendenze "sovversive" segrete e inconsce. La guerra diventa una necessità impellente, che sola può assicurare agli individui l'ambivalente integrazione nel sistema. È stata questa costellazione psichica a rendere sia i film di spionaggio che la guerra di controrivolta plausibile agli occhi di milioni di persone. Il film distopico ebbe un impatto diverso, idealizzava l'alienazione dalla società senza individuare una qualsiasi possibilità di resistenza. Gli spettatori rimangono incastrati nelle ambivalenze della vita quotidiana, tuttavia l'immagine romantica di una società colta, umanista e pretecnica, anche se non concretizzata geograficamente – Vietnam e Cuba non erano proprio destinazioni consigliate – indica indirettamente una possibilità storica e personale: "abbandonare", il "grande rifiuto" della società avanzata. Il film distopico quindi esaspera il significato simbolico del sottosviluppo, la minaccia che porta con sé e le possibilità di liberazione personale che identifica.

IL CONSENSO CHE SVANISCE

MANIPOLAZIONE E RESISTENZA

Un distopismo popolare è presente in tutta l'era Vietnam. In questa sezione offrirò un disegno approssimativo dei cambiamenti nel campo pubblicitario che corrono paralleli a quelli documentati sopra parlando di film e fantascienza. Sosterrò che negli anni Cinquanta e Sessanta i *mind manager* furono messi visibilmente in difficoltà dalla resistenza del pubblico, sempre più scettico riguardo alle pretese delle grandi corporation, e sempre più fonte d'ispirazione non solo per la pubblicità ma anche per la politica. Il dilemma dei pubblicitari si cela nella vera natura della persuasione che implica un implicito riferimento agli interessi reali e alla libertà di coloro a cui è indirizzata. La persuasione pretende di portare questi interessi a livello cosciente affinché possano essere compresi da quella libertà. Quindi le vittime di una pubblicità onnipervasiva e della propaganda trovano la loro individualità costantemente valorizzata anche se reindirizzata verso fini alieni. Allo stesso tempo, le masse manipolate in un certo senso sono libere, libere di appropriarsi ed interpretare la manipolazione cui sono soggetti in una varietà di modi imprevedibili (de Certau 1980). Le tensioni che si creano tra pubblicitari e destinatari della pubblicità non si risolvono così facilmente come sembra,

mascherate come sono dalle tecniche in continua evoluzione. Mentre non ci sono rotture nette nella storia dello stile pubblicitario, l'enfasi quella sì che è cambiata. Per esempio, c'è stato un trend seguito per molto tempo che, lontano dai richiami razionali, preferiva quelli irrazionali (Schudson 1984). Le pubblicità del diciannovesimo secolo sono estremamente bonarie; sembrano dare prima di tutto informazioni, di solito accompagnate da immagini misurate e da uno slogan modesto. Nel primo Novecento assistiamo ad una nuova enfasi sulla "tecnica di vendita aggressiva" (*hard sell*) diretta, le pubblicità spingono gli individui ad entrare nei nuovi mercati di consumo, segue uno spostamento verso una "tecnica di vendita che fa appello alla persuasione" (*soft sell*) in cui le pubblicità dipingono stili di vita conformisti (Riesman, Glazet, and Denney 1953). Non appena le stesse pubblicità soft sell sembrarono essere passate di moda, negli anni Sessanta, si cominciò ad offrire ai consumatori *un'immagine contraddittoria di anticonformismo* che lusingava il loro individualismo e la loro originalità (Ewen 1976). Non ci interessa sapere se queste pubblicità ebbero o meno successo, siamo interessati alla logica culturale che esemplificano (Schudson 1984). Per aver colto la nuova logica in anticipo, la Volkswagen si mise a capo dell'importazione di automobili e Ronald Reagan divenne governatore della

California, e poi anche presidente. Le nuove pubblicità erano espressioni di uno stato d'animo nuovo e di crescenti forze centrifughe che avevano quasi distrutto la società tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta. L'onnipresente pubblicità hard sell della prima radio, era indirizzata ad individui che desideravano lo stesso successo da cui però erano ancora spaventati. L'analisi di Warshow dei contemporanei film di gangster rivela il meccanismo di questa ambivalenza. Il gangster- scrive Robert Warshow - rappresenta il "no" a quel grande "sì" americano che è stampato a lettere cubitali su tutta la cultura ufficiale». E ancora: «In un modo che difficilmente possiamo definire, il gangster parla per noi, dà voce a quella parte della psiche americana che rifiuta le caratteristiche e le regole della vita moderna, anzi l'"americanismo" stesso». I film di gangster permisero agli individui di vivere le loro ambizioni artistiche e li riconciliarono temporaneamente con la loro mediocre esistenza. La stessa struttura viene ripetuta nelle pubblicità del periodo. Le pubblicità hard sell attiravano i consumatori timorosi e i loro modesti risparmi verso i nuovi mercati del consumo di massa a cui non erano abituati. Le pubblicità bombardavano il pubblico con shock virtuali, melodie disgustose, e voci insistenti. Ai consumatori non venivano semplicemente offerte informazioni sui prodotti; erano oggetto

di pressioni, venivano titaneggiati contro la loro volontà. Questo approccio li lasciava totalmente coscienti che la loro libertà di acquisto e il loro libero arbitrio venivano violati. Ma questa violazione sarebbe sicuramente fallita se non si fosse appellata alla repressa ed inammissibile ambizione di superamento della mediocrità, di entrare nel mondo dei sogni, del successo, dell'unicità. In questo periodo i beni di consumo apparivano come tentazioni a cui era difficile resistere. La pubblicità hard sell si alleava con il desiderio in una guerra contro la ragione del consumatore. Negli anni cinquanta il comfort crescente e la sicurezza di un'esistenza conformista conferirono un valore positivo al desiderio di affermarsi sopra la massa. Come spiega Eric Goldman (1961), "il trend incontestabile era quello di acquistare una casa in un quartiere periferico – chilometri e chilometri di periferie per le classi medie. In questa situazione non c'era tanto bisogno di individualismo quanto di instaurare la relazione più facile e vantaggiosa con un gruppo o un'organizzazione." Forse l'espressione più pura di questo cambiamento si ebbe con la sit-com televisiva (Hamamoto 1989: 43-45). Il ritratto stucchevole della felice vita familiare del signore e della signora Rossi divenne divertimento. Gli individui erano felici di potersi identificare completamente nei personaggi. Nessuna mamma era mai stata tanto adorabile e

dolce, nessun papà tanto forte e comprensivo. Il mondo del lavoro appariva solo sullo sfondo, rappresentando una sfera di conflitti e frustrazioni. Ma la sit-com sembrava affermare che valeva decisamente la pena sopportare questi piccoli inconvenienti se si ricevevano in cambio le gioie casalinghe. Quindi anche laddove conflitto e frustrazione sono in qualche modo rappresentati, lo sono non in maniera tragica ma come motivo di divertimento. Naturalmente, la perfetta riconciliazione di individuo e società era solo un mito, e la soap opera era pronta a mentire per farlo vivere. L'alienazione dell'individuo nel lavoro non era divertente; la vita di casa non era felice; gli elettrodomestici più nuovi e la pianificazione del tempo libero non potevano certo riempire una vita vuota. Gli individui avevano veramente raggiunto il successo nella loro esistenza conformista, ma questo successo era accompagnato dal proliferare di ansie provocate da una transizione economica e sociale che non era criticabile nemmeno nell'intimo del nostro animo. Agli individui si chiedeva di dimostrare fedeltà al crescente sistema meccanico ed impersonale che in fin dei conti dava loro uno stipendio decente. Le devianze sociali, l'ostilità, desiderare qualcosa di più poteva costare loro la perdita di tutto ciò che avevano, essere un individuo senza uguali non era solo una mossa imprudente, ma costituiva anche una minaccia per

gli altri. Tutto quello che era diverso ora diventava qualcosa di male. Con il senatore Joseph McCarthy la minaccia fantascientifica degli alieni divenne reale. La massa conformista viveva nella paura dei comunisti, degli intellettuali, e dei dischi volanti (Condon 1969). Era anche il periodo della paura del lavaggio del cervello e dei dubbi sull'integrità e sulla durata della personalità umana espressi ad un livello culturale più alto con la diffusione del pensiero freudiano. Il film spaventoso e profetico di John Frankenheimer *The Manchurian Candidate* (1962) racchiude tutte queste paure (Whitfield 1991). Incapaci di respingere la fonte della loro miseria, gli individui modellavano se stessi a sua immagine per scaricare l'eccesso di aggressione che produceva. Nel frattempo, l'ultima misura di sicurezza disponibile era costruire un rifugio antinucleare. (C'erano anche macabri dibattiti sul lasciare entrare o meno i vicini di casa – la risposta era "No."). Meccanizzati, è pronti alla ritirata nel momento del bisogno, gli individui potevano rimanere conformi alle richieste della società. La pubblicità del periodo rifletteva questi cambiamenti. Di fronte ad un annuncio pubblicitario hard sell, il consumatore sperimentava una costrizione esteriore corrispondente ad una tentazione interiore. Alcuni consumatori tuttavia, in particolar modo quelli con una migliore istruzione e più soldi da spendere, non accettavano

questa imposizione. Avevano imparato a difendere la loro libertà d'acquisto contro l'hard sell e riaffermavano la loro libertà. Le pubblicità del soft sell più delicate promuovevano un'identificazione di gruppo, un'identificazione che incidentalmente impegnava i consumatori all'acquisto del prodotto pubblicizzato. Il soft sell funzionava meglio perché non esercitava nessun tipo di costrizione, ma rifletteva semplicemente le limitazioni della libertà già accettate dagli individui. Dato che era chiaro che volessero essere gli uni uguali agli altri, l'immagine pubblicitaria era abbastanza diretta. Poteva mostrare un gruppo di giovani felici ed affascinanti, un gruppo a cui ogni spettatore avrebbe voluto appartenere, a quel punto lo spot doveva solo evidenziare un particolare attributo dei membri di quel gruppo, il loro brillante sorriso Colgate, la loro Coca-Cola, i loro vestiti, per interessare il consumatore al prodotto. Pubblicità di questo genere rafforzavano la pressione conformista anche scherzandoci sopra. L'ambivalenza del consumatore prima della pubblicità hard sell, un'ambivalenza fatta di desiderio per il prodotto e desiderio di essere libero e razionale, era risolta nel bisogno, apparentemente spontaneo, di appartenenza al gruppo. Forse senza la guerra in Vietnam, gli "anni Cinquanta del conformismo" sarebbero durati per un altro decennio, ma se crediamo a Marcuse, alla fine un sistema così

intenso avrebbe provocato un'irreprimibile aggressività che avrebbe preso la forma di conflitti simili a quello vietnamita. In ogni caso, la guerra lasciò che tale aggressività venisse sfogata sui vietnamiti seguendo linee esemplificate nei film di spionaggio. Nell'era della guerra in Vietnam, la maggior parte della gente aveva paura di affermare la propria individualità indipendente, perché poteva significare rottura con la società e perdita dei suoi vantaggi, non voleva rompere i ponti e trasformarsi in beatnik o hippy, ma aveva anche paura di essere inghiottita dalla macchina sociale. Il pericolo più grande non veniva più dall'individualismo, come nei giorni dei film sui gangster, ma dall'opprimente spinta al conformismo. Era quindi il conformismo a dover essere proiettato sugli altri, mentre l'individualismo diventava la (mitica) caratteristica della società americana. Abbiamo assistito ad una simile ed illusoria soluzione dei conflitti di politica interna con la rinascita conservatrice. Il leader dell'ala destra era la versione politico-nazionale dei film di spionaggio e l'equivalente del rilascio delle tensioni della società e dell'aggressività in Vietnam. Già al suo primo impegno da governatore della California Ronald Reagan aveva delineato il suo disegno. L'abile governatore aveva convinto molti dei suoi elettori che era pronto a lottare per ridurre il peso del governo attraverso attacchi verbali diretti agli

studenti e ai "predoni" del sistema sociale. Questi "Nemici" vennero stigmatizzati come primitivi e animaleschi, rappresentanti di quello stato tecnocratico contro cui Reagan sosteneva di volersi battere. In realtà il budget continuò a crescere e lo smantellamento del sistema sociale e politico di cui Reagan parlava non divenne mai l'obiettivo principale della sua amministrazione. Tali cambiamenti trovano anche questa volta riscontro nel campo della pubblicità. Non servì molto tempo alla gente per comprendere i processi dell'immagine. L'immagine pubblicitaria degli anni Cinquanta divenne un chiaro strumento di repressione una volta che gli individui decisero di affermare la loro individualità. Il desiderio di unirsi a quel gruppo di giovani belli e felici cominciò ad essere sostituito dal desiderio di distinguersi dal resto del gregge. A questo punto gli individui ambivalenti rispondevano alle pubblicità non solo come conformisti pronti all'integrazione, partecipando a rituali di integrazione di gruppo, ma anche come esseri alienati. Il desiderio di essere unici non era più vissuto come una tentazione irrazionale come succedeva negli anni Trenta e Quaranta, ma era proprio attraverso quel sentirsi unico che l'individuo esperiva la sua libertà. Trarre profitto dal desiderio di individualità è difficile, non c'è modo per la pubblicità di organizzare coloro che vogliono distinguersi, ed è difficile

anticiparne i bisogni. La soluzione al problema sta nello scoprire la specificità delle varie distinzioni che istituiscono i nuovi modelli di individualità. Questi modelli “segmentati” servono da contro-immagini, non si tratta di mostrare ciò che accomuna gli individui che fanno parte di un gruppo, ma di enfatizzare le differenze tra i gruppi. Un nuovo tipo di pubblicità presentava l’uomo alienato e non quello integrato nella società. Alla fine si raggiunse un punto in cui la pubblicità non presentava più un’immagine, ma si sforzava di riflettere il gusto superiore dell’individuo prendendosi gioco di se stessa. L’autocoscienza dei consumatori aveva raggiunto il punto in cui la pubblicità li assecondava proprio nella loro libertà dal potere dell’immagine e dalle sue definizioni conformiste d’individualità, ma allo stesso tempo non c’era più via d’uscita: sia il conformista che l’anticonformista, l’appassionato di pubblicità come il suo più accanito oppositore, erano tutti diventati modelli pubblicitari. La libertà individuale e i bisogni dell’economia si trovavano stranamente uniti.

IL NEMICO INTERNO

Questo breve sguardo alla storia della pubblicità dimostra l’estensione del fenomeno di instabilità e contraddizione dei primi anni Sessanta. La guerra in Vietnam

era stata una catastrofe capace di portare i problemi alla luce. Il prezzo da pagare per combattere il nemico in Vietnam divenne troppo alto per permettere che allo stesso tempo gli esclusi venissero integrati a casa. Tuttavia questi gruppi erano considerati come nemici surrogati, la voglia di integrarli perdeva sempre di fronte al bisogno di oggetti su cui scaricare l'aggressività. Il liberalismo tecnocratico non fu capace di seguire questa transizione dall'imperialismo al vero e proprio razzismo, e si perse al cospetto di tendenze politiche più conservatrici. Nel frattempo, i nuovi movimenti di opposizione mostravano agli individui come scaricare l'aggressività sulla sua vera fonte, il Sistema. Le contraddizioni sociali ora venivano riprodotte ad un livello più alto dato che il nemico era all'interno della società stessa. La lotta all'interno della società era nuovamente possibile, anche se non poteva più basarsi sulle differenze di classe. Nel momento stesso in cui fu chiaro che la lotta era possibile all'interno del sistema, l'ideale di una completa integrazione sociale si infranse. La voglia di lotta tra i gruppi sociali superò il desiderio di una coesistenza pacifica. Tendenze divisioniste presero il sopravvento sulla visione liberale. Alla fine degli anni Sessanta era chiaro che il sistema aveva fallito, l'integrazione nella "Grande Società" non c'era stata. La guerra del Vietnam aveva impresso nelle menti di tutti

le immagini del “sottosviluppo” e dell’“individualismo” permettendo ai gruppi d’opposizione di abbandonare una vaga protesta umanista, simile a quella della poesia “beat” e della fantascienza distopica, per diventare un vero e proprio movimento politico. Gli studenti e la popolazione di colore furono i primi gruppi protagonisti di questa svolta e quindi anche i primi a trarre le conseguenze pratiche del loro rifiuto dell’illusoria soluzione dei conflitti che il sistema aveva cercato di offrire. Cominciarono col fare delle richieste e presto dovettero confrontarsi con una dura repressione. Il limite interno alla libertà stessa – il conformismo – divenne un limite oggettivo esterno, e in quanto tale, oggetto di lotta collettiva. La sinistra cominciò a far suo il concetto di Nemico che prevaleva nella società, l’odiato Altro che incarna tutti i “cattivi” della società. Accusando la sinistra di essere violenta e comunista, la società apriva il cammino verso una nuova identità. Come diceva lo slogan, “noi siamo le stesse persone che i nostri genitori non avrebbero voluto che frequentassimo”. Le ragioni dell’opposizione erano chiare a tutti, ma venivano represse dall’ideologia dominante. Finché il nemico era un paese straniero, stare dalla sua parte avrebbe significato tradire il proprio paese, ma quando lo si scoprì all’interno della società, divenne incredibilmente facile affermare l’individualità di fronte

al sistema unendosi a lui. Molti scelsero questa strada. A partire dal 1970 fu chiaro che il nemico era tornato a casa e che l'aggressività non aveva bisogno di andare oltre oceano per trovare un bersaglio. L'opposizione su larga scala e la lotta sociale riapparvero nella società grazie soprattutto ad una rinnovata coscienza distopica. Il liberalismo tecnocratico aveva chiesto all'individuo di realizzarsi attraverso i ruoli sociali, la cooperazione e le somiglianze, ma appena le tendenze aggressive furono rinforzate dalla reale politica di guerra imperialista, l'individuo cominciò a vedere nella violenza il motivo per cui non riusciva a riconciliarsi con il sistema. Era in relazione al nemico che l'individuo si rendeva realmente presente a se stesso, non più nel rapporto di cooperazione con gli altri individui. Per un numero sempre crescente di americani, la montante aggressività divenne il concreto desiderio di sangue e di entusiasmo nella brutalità della politica, nell'assassinio politico, nella persecuzione sociale. In contrapposizione allo stridente nazionalismo, sempre più americani cercavano di scaricare la responsabilità nei confronti della società attraverso l'azione e la sofferenza di una lotta politica radicale. Si apriva il sipario su un decennio di crudeltà e spargimenti di sangue.

PARTE II

Valori e Tecnica

Incisione del 1725 raffigurante l'abito indossato dea medici durante le epidemie nel Medioevo. Il becco della maschera conteneva sostanze profumate per mitigare il putrescente odore dei corpi in decomposizione (Germanisches Nationalmuseum, Nuremberg [HB 13157]).

CAPITOLO IV

La tecnocrazia,
la rilettura di una tesi

Adorno, Foucault, Habermas

La difficoltà, che Adorno ha solamente celato sotto la nozione del contenuto politico della razionalità tecnica, ha determinato in maniera assai precisa l'espansione della forma razionale della scienza e della tecnica...
Fino alle proporzioni di una forma di vita, della "totalità storica" del modo della vita.

- Jürgen Habermas 1970

LA DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO

Nel lavoro di Marcuse, la teoria critica è combinata alla tradizione distopica in un ensamble esplosivo che si confa agli emergenti movimenti politici degli anni Sessanta. Fu questa la prima e unica occasione in cui il marxismo della Scuola di Francoforte raggiunse il grande pubblico ed entrò nella storia come vera e propria forza, anche se la Scuola di Francoforte aveva cominciato a muoversi in questa direzione già molti anni prima. Molto prima de "L'uomo a una dimensione" di Marcuse, Theodor Adorno e Max Horkheimer con il loro classico "La dialettica dell'illuminismo" avevano esplorato l'amalgamarsi del dominio della natura, della repressione psicologica, del potere

sociale. La teoria di Marcuse era stata in qualche modo anticipata nella loro interpretazione del sistema autoritativo della società avanzata, delle tecnologie in essa integrate, e delle forme artistiche che riuscivano a resisterle. *La Dialettica dell'Illuminismo* è un testo profondamente pessimista che non offre scampo al male che denuncia. Nonostante gli straordinari sforzi di Marcuse nel definire una alternativa radicale, anche il suo lavoro risulta più persuasivo quasi come una filosofia fatalista della storia che mostra come la specie umana sia diventata schiava dell'apparato tecnico con cui ha soverchiato la natura. Dal momento che la Scuola di Francoforte rifiuta come metafisico tutto quello che si avvicina all'appello heideggeriano all'essere, il legame forgiato tra il progresso tecnico-scientifico e il progresso nella dominazione sociale appare indissolubile. La Scuola di Francoforte ha rivisitato il pensiero habermasiano superando alcuni dei suoi più importanti limiti utilizzando la teoria della comunicazione, ma ha anche perso gran parte della sua verve critica. La sobria accettazione sia della struttura generale del discorso accademico che dello stato sociale, si confa al clima di calma che seguì gli sconvolgimenti degli anni Sessanta e Settanta. Tuttavia anche in Habermas la tecnica ci appare come una forza oppressiva piuttosto che come mezzo di espressione umana, con il risultato che anche lui finisce per

denigrare pessimisticamente la crescente stretta della tecnocrazia senza fornire un'alternativa convincente. Questa visione negativa viene contestata da Axel Honneth in *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*. La discussione di Honneth è il culmine di un processo di autocritica portato avanti tra studiosi della società contemporanea influenzati dalla Scuola di Francoforte. In questo capitolo userò Honneth come mezzo per ripercorrere questo sviluppo ed estenderlo in direzione di un approccio alla tecnologia teoretico-comunicativo. Anche se Adorno e Horkheimer pensavano di aver aggiornato la teoria sociale di Marx, l'enfasi sulla critica del dominio strumentalista mise completamente in ombra la tradizionale problematica marxista. La lotta di classe viene interpretata sul modello della conquista della natura come strumentalizzazione di una materia prima umana totalmente passiva, perdendo così quello che Honneth chiama "il sociale", che è lotta collettiva e interumana sull'identità, il senso, e i valori. Questo modello non solo oscura le fonti della resistenza, ma come Honneth evidenzia pone delle difficoltà ai fini della comprensione delle strutture di dominio che sono radicate in norme consensualmente concordate piuttosto che nel controllo strumentalista. L'idea che il dominio sia legato in primo luogo a norme sociali ben consolidate

appare all'inizio paradossale, ma rispecchia molto di più la realtà delle società avanzate di quanto non lo facciano le teorie strumentaliste della manipolazione delle masse di Adorno e Marcuse. Una manipolazione efficace presuppone un contesto culturale di identità e comprensione elaborato dai membri di una società nel corso della loro interazione spontanea. Sono proprio i difetti di questo profondo consenso culturale ad esporre la società alla manipolazione. Tuttavia, lontano dal riconoscere i limiti di questo approccio, li radicalizza nei suoi lavori successivi, sostenendo che il pensiero concettuale è in se stesso una forma di dominio; il compito della filosofia diventa la critica dei concetti in vista del ritorno ad una relazione non dominatrice con la natura, che, come credeva Adorno, corrispondeva anche al raggiungimento della grande arte. La teoria critica è ormai evidentemente ben lontana dalle sue origini marxiste. Tale distanza risulta chiara anche nella convinzione di Adorno che la società a industrialismo avanzato sia capace di contenere tutte quelle forze d'opposizione a cui Marx aveva fatto affidamento. Honneth rimprovera il suo pessimismo chiamando in causa l'identificazione piuttosto semplicistica tra la sfera dell'individuazione e il tradizionale mercato competitivo. Seguendo questo assunto il capitalismo burocratico e la manipolazione mediatica segnano la scomparsa

della stessa individualità; la società appare ora come una macchina perfettamente funzionante. Questo però è sin troppo semplice e come scrive Honneth (1991), Adorno "non poteva percepire i modelli di orientamento specifici di ogni gruppo e le quotidiane interpretazioni che, come orizzonti di significato, guidano l'individuo nel lavoro all'interno del flusso delle informazioni mediatiche... Quindi non poteva credere che la significativa influenza dell'industria culturale potesse trovare i suoi limiti nel fatto che il processo di produzione collaborativa degli orizzonti d'orientamento di un gruppo specifico fosse già di per sé non soggetto alla manipolazione." Questa interpretazione di Adorno e Horkheimer fa da sfondo alla seconda parte del libro di Honneth, in cui Habermas e Foucault, i due leader contemporanei della teoria sociale, sono messi a confronto tra loro e con la prima Scuola di Francoforte. Il problema del dominio è al centro del lavoro di Foucault, ma per ragioni differenti da quelle di Adorno e Horkheimer. L'approccio di Foucault si basa sulla teoria nietzscheana della sfera sociale come rete di lotte di potere in continua evoluzione da cui emergono equilibri temporanei, non attribuisce l'alienazione del soggetto alla strumentalità in se stessa, al contrario, cerca di mostrare come il soggetto si costituisca nel corso della sua strumentalizzazione come oggetto di una varietà di pratiche

sociali. Nonostante questa differenza iniziale, il risultato è molto simile: una teoria di totale integrazione sociale. Dal momento che Foucault considera il soggetto come risultato della vita sociale piuttosto che come fondamento irriducibile della stessa, deve ora individuare un elemento base da cui farla derivare. Né le teorie dei valori culturali, né l'ideologia, , né le psicodinamiche lo aiutano in questo compito dal momento che tutte presuppongono il soggetto invece di spiegarlo. Invece, partendo da "Sorvegliare e punire. Nascita della prigione", l'allenamento del corpo attraverso tecniche disciplinari sembra integrare la società e produrre simultaneamente l'individuo umano, il soggetto. Come nella Scuola di Francoforte, la scienza è associata al dominio ma per ragioni più precise e storicamente determinate, la scienza (almeno la scienza sociale) dipende dalla disponibilità di tecniche istituzionali di controllo del corpo che espongono l'individuo alla rappresentazione in un discorso. Una volta affermatasi la scienza contribuisce a creare nuove tecniche/tecnologie che intensificano un simile controllo. Quindi in questo caso il sapere è in relazione al dominio della società piuttosto che al dominio della natura. Honneth sostiene che il quadro foucaultiano di una società sottomessa a un processo di razionalizzazione sempre più efficiente e totalitario contraddica la componente nietzscheana del suo pensiero. Una

volta che l'individualità è ridotta al riflesso di un allenamento del corpo, non c'è luogo di resistenza al potere che sostiene la lotta sociale da cui lui prende le mosse. Il punto di partenza di un'agire teoretico è abbandonato in una teoria dei sistemi che considera il potere una risposta funzionale all'aumento della popolazione e all'allargamento della riproduzione economica. Questo cambiamento ha luogo tacitamente nella disciplina e nella punizione, che sfuma la linea di confine tra le istituzioni totali e la società civile in modo da oscurare ancora di più l'autonomia della sfera sociale. Siamo passati dalla teoria adorniana di un dominio introiettato ad un punto di vista ugualmente a senso unilaterale in cui l'integrazione sociale si raggiunge attraverso la disciplina del corpo. Il dominio della sfera sociale si perde in entrambi perché nessuno dei due concettualizza in maniera adeguata i fondamenti normativi della vita sociale. Honneth si rivolge dunque ad Habermas, la cui teoria della comunicazione promette di spiegare proprio tali fondamenti.

LA TESI DELLA TECNOCRAZIA

Habermas sostiene che sia il marxismo che la dialettica dell'illuminismo riducano sistematicamente la comunicazione al controllo tecnico. Questo è il risultato di una strumentalizzazione generalizzante che abbraccia la società come un tutto, come fanno Adorno e Foucault. Habermas invece pone le funzioni sociali di integrazione e individualizzazione in una sfera di comunicazione indipendente. La comprensione comunicativa implica l'accettazione della soggettività dell'altro; è regolata da norme di fedeltà e sincerità che, anche se costantemente violate nella pratica, formano l'orizzonte dell'interazione. La comunicazione non presuppone il controllo ma l'intesa, un mondo di norme e significati comuni, un'identità. In questa forte convinzione la realizzazione non si basa sulla forza o sulla manipolazione ma sulla condivisione di responsabilità. Honneth (1991) approva commentando, "per la prima volta nella storia del marxismo, la comprensione comunicativa è trattata sistematicamente come paradigma della sfera sociale." Tuttavia troviamo anche qui problemi irrisolti. La teoria di Habermas si basava originariamente sulla netta distinzione tra interazione simbolica e agire strategico, in seguito riformulò questa distinzione in termini di due "principi di integrazione sociale": una comprensione comunicativa che si

raggiunge attraverso la discussione e un'azione mediatica di successo vale quanto il potere e il denaro (Habermas 1984). In ogni caso il primo termine riguarda il consenso razionale per fatti e norme, mentre il secondo è limitato al controllo pratico, al potere. Habermas quindi salva la sfera sociale attraverso la chiara distinzione della dimensione comunicativa da quella della tecnica. Honneth non disprezza affatto l'utilità della distinzione di Habermas. La reciproca esclusione della comprensione e del controllo tendono ad essere trasferite alle istituzioni con cui vengono identificate. Il risultato è un resoconto elaborato di semplici "invenzioni" sociologiche, gli ideali-tipo di famiglia e stato, di sfera pubblica ed economia, spogliati dell'ambiguità fondamentale della vita sociale reale in cui la comprensione e il controllo sono inestricabilmente intrecciati (Honneth 1991).[1] Honneth non approva l'errore di Habermas sulla sua critica ambivalente della "tesi della tecnocrazia", che prende il controllo di alcune delle funzioni della dialettica dell'illuminismo. "L'irresistibile autonomizzazione della tecnologia e, di conseguenza, la necessaria subordinazione dell'evoluzione sociale ai vincoli causali delle operazioni tecnologiche" (Honneth 1991). Per Habermas la tesi della tecnocrazia è una "falsa

1. Vedi McCarthy (1991) per un commento attento a questa obiezione. Habermas (1991) contesta questa critica in Honneth e Joas.

coscienza della corretta prassi" (Honneth 1991), quindi non rifiuta l'idea di una sfera della tecnica che si auto-espande (che alla fine chiama Sistema), ma sostiene che deve essere teorizzata in una struttura concettuale che includa anche un "mondo della vita" sociale regolato da norme. Habermas accetta la "neutralità" del Sistema e di conseguenza, "dice addio al concetto di alienazione" e abbandona la speranza di una fondamentale trasformazione dell'economia e dello stato (Habermas 1992), e si sforza di mantenere i confini tra le sfere non solo concettualmente ma anche praticamente. Questo tracciare i confini è ciò che la critica di Habermas offre in alternativa ai tradizionali obiettivi radicali. Nel pensiero di Honneth, la critica di Habermas concede troppo all'ideologia tecnocratica finendo col delineare un funzionalismo reificato. La prima teoria di Habermas (sviluppata in *Conoscenza e interesse*) suggeriva un percorso diverso basato sulla sfera istituzionale correlata ai diversi tipi di azione nella lotta sociale. In tale alternativa la distinzione tra azione simbolica e agire strategico è semplicemente analitica, tocca trasversalmente ogni tipo di istituzione qualunque sia la sua funzione. Il problema non è tra le norme o il potere, ma tra le norme e il potere, come "doppi aspetti" mutualmente complementari che modellano ogni istituzione (Feenberg 1992). Questo approccio

manda in pezzi la struttura della più recente teoria di Habermas e giustifica un parziale ritorno alle formulazioni più radicali della prima teoria critica. Per essere sicuro Honneth continua ad inquadrare molti problemi nei termini della teoria dell'agire comunicativo di Habermas. Per esempio, si basa sul concetto di comunicazione distorta, distorta rispetto a un ideale di intesa non coercitivo, e inoltre applica questo concetto agli aspetti della vita moderna che Habermas considerava governati in principio da regole strumentali neutrali. Honneth quindi rimette la lotta sul senso e sui valori nel cuore del Sistema. Ora non si tratta solo di comprendere quanto sia estesa l'influenza del Sistema, come in Habermas, ma anche quali sono i suoi bias normativi. Tra le conseguenze della nuova posizione di Honneth, due sono di particolare interesse per la questione della tecnologia. In primo luogo, il modello sociale minaccia la neutralità della tecnica, questo è un assunto essenziale di Habermas sin dal suo saggio "*Scienza e Tecnica come ideologia*" (1970). In secondo luogo, Honneth solleva dei dubbi sul fatto che qualcosa di simile a un'evoluzione tecnocratica stia effettivamente accadendo. Non è subito chiaro come applicare il suo approccio sociale alla logica distopica del sottosistema tecnico in espansione. Tuttavia il controllo della tecnica non è una fonte importante di potere nelle società moderne

nonostante il tentativo di Habermas di spiegarlo adeguatamente con la distinzione tra sistema e mondo della vita sia fallito? A questo punto abbiamo due alternative che non si autoescludono: (1) si potrebbe mettere tra virgolette la tesi della tecnocrazia e riprendere un resoconto più tradizionale della lotta di classe o sostituirla con una teoria della lotta sociale fondata sulle distinzioni fra sessi ed etnie; o (2) si potrebbe riformulare l'idea di tecnocrazia in termini sociali, mostrando come gli scarti del controllo della tecnica siano trasmutati nell'oro di un potere egemonico nel corso della lotta sociale. Questo capitolo si rivolge alla seconda alternativa. Concordo con Habermas sul fatto che le società moderne sono dominate da organizzazioni sempre più potenti legittimate dalla loro efficienza tecnologica. Tuttavia questo risultato non può essere compreso come il trionfo di una "razionalità tecnica" disincarnata; è piuttosto il modo in cui determinati gruppi sociali acquisiscono il controllo della società attraverso i loro ruoli dominanti nell'organizzazione della tecnica. Il problema è quindi ricostruire la dialettica illuminista all'interno di una teoria della sfera sociale invece che sostituire l'una con l'altra.

DAL SISTEMA ALL'ORGANIZZAZIONE

Il concetto di Habermas di "sistema", come lo si intende generalmente tratto dal pensiero di Niklas Luhmann, è particolarmente reificato e spersonalizzato. Come sottolinea Honneth, questo concetto contraddice le scoperte della sociologia organizzativa, che mette in luce le ragioni normative che sono alla base dei gruppi funzionali e che permettono loro di perseguire fini strumentali. Né semplici comandi né obbedienza né le semplici regole burocratiche che seguono, possono essere efficaci senza avere alla base accordi sugli scopi, le procedure e le relazioni umane. Spesso le reti informali fondate su queste intese di base fanno il vero lavoro, integrando le forme organizzative istituzionali diventate ormai disfunzionali. L'agire orientato al successo quindi non è mai "differenziato" e "autonomo" come sostiene Habermas, ma è inestricabilmente incastrato nel mondo della vita regolato anche nella società più modernizzata. Le categorie di Habermas sono astrazioni da questo complesso organizzativo. Quindi se qualcosa come la tesi della tecnocrazia deve sopravvivere alla critica di Honneth, la razionalizzazione della società deve essere trattata come un effetto dell'espansione organizzativa e del controllo e non viceversa. Honneth sostiene che la teoria sociale deve poter spiegare non solo le alternative – il controllo tecnico

o il consenso razionale – ma anche l'amalgamarsi di entrambi nelle situazioni reali e nei complessi organizzativi. "Le forme istituzionali in cui il lavoro sociale o l'amministrazione politica sono organizzati devono allora essere prese come incarnazioni della formazione del consenso morale che i gruppi sociali, interagendo, hanno (come sempre) raggiunto attraverso il compromesso. Le organizzazioni strategiche subiscono influenze morali e pratiche che devono essere considerate risultati dell'"agire comunicativo" (Honneth 1991). Questo sembra un approccio promettente, tuttavia permangono numerose ambiguità da chiarire prima di poterlo applicare a una rilettura della tesi tecnocratica. Il mio primo quesito riguarda il dove Honneth intenda localizzare gli aspetti normativi della vita organizzativa: in convinzioni extratechniche, o all'interno della stessa sfera della tecnica? Nel secondo caso l'organizzazione è integrata dai concetti borghesi di merito, fede religiosa, lealtà nazionale, il risultato non è la tecnocrazia ma una legittimazione dell'ideologia tradizionale. La tesi della tecnocrazia vuole che il bias entri nel processo formativo del consenso in modo significativo attraverso gli aspetti tecnologici della vita organizzativa. Qui scopriamo un altro aspetto poco chiaro: un ermeneutica del sospetto si appiglierebbe subito al valore teoretico di termini come tecnico ed efficiente. La tecnocrazia

deve poggiare su affermazioni ideologicamente distorte e manipolazioni basate su dubbie credenziali, gergo professionale e mistificazione, forme artificiali di monopolio delle informazioni, e cose simili. Mentre queste sono strategie chiaramente efficaci nel mondo in cui viviamo, è difficile vedere come vanno ad aggiungersi all'immensa catastrofe chiamata in causa dalla tesi della tecnocrazia. Qui i "doppi aspetti" si rifanno vivi in forte tensione: la sfera tecnica, come è incarnata in particolar modo nelle macchine e nei sistemi, non riguarda semplicemente comprensioni cognitivo-strumentali ma è intrinsecamente normativa e altera la formazione del consenso. Questa convinzione sminuisce la differenza che Habermas cerca di mantenere tra una sfera strumentale e neutrale che risponde ad un generico progetto di controllo della natura e una sfera comunicativa distorta dalla disuguaglianza e dalla tecnocrazia. La tecnica allora avrebbe alcune delle caratteristiche dell'ideologia, come sosteneva Marcuse, ma questo non contraddice la convinzione dettata dal buon senso per cui alcune cose funzionano veramente e altre no? Honneth propone la sua risposta, l'equivalente tecnico della tesi della sottodeterminazione familiare tratto dalla filosofia della scienza. "Le azioni concrete che derivano dalle regole tecniche non sono mai fornite in maniera completa. Le possibilità d'azione non

sono limitate dall'uso ripetuto di considerazioni strategiche ma solo dall'utilizzo di punti di vista normativi o politici" (Honneth 1991). Se è veramente così, la tecnologia allora non è governata dagli interessi della specie ma è solo un altro campo per la battaglia sociale. Non è quindi possibile lasciare che siano gli esperti e i loro capi a prendere decisioni su questioni tecnologiche senza rischiare un esito influenzato da scelte interessate tra alternative tecnicamente equivalenti.[2] Con tale utilizzo del concetto di sottodeterminazione, Honneth fa strada ad una svolta tecnologica che la teoria critica finora non ha mai intrapreso. Tuttavia non è Honneth da solo a compiere questa svolta, pur essendo molto suggestivo il suo libro evita molte delle questioni legate alla tecnica tanto quanto fa con la teoria dell'agire comunicativo di Habermas. La riluttanza nell'affrontare questi temi è comprensibile ma certamente non giustificabile. Quello che intendo fare nelle pagine che seguono è questo: cercherò di spiegare come le scelte tecnologiche presuppongano scelte normative che a loro volta hanno conseguenze normative, come tali scelte vengano prese all'interno dei gruppi, e come i processi iterativi di gruppo

2. Il concetto di tecnica "pura" ristabilsce le distinzioni di Habermas? In realtà no, perché si riferisce ad una proprietà astratta dei sistemi tecnologic e non ad oggetti tecnici concreti, tecnologie, che hanno molte altre proprietà.

possono assumere qualità di auto-espansione parzialmente catturate dalla ripresa della dialettica dell'illuminismo nei sistemi-teoretici di Habermas.

DELEGA E FORMAZIONE DEL CONSENSO

Il controllo della tecnologia e il controllo della società vanno di pari passo nel mondo moderno. Tuttavia tale controllo non può essere identificato con un'autorità normativa e legittimata. La rilettura della tesi tecnocratica deve poter spiegare come il moderno sistema dei poteri può essere legittimato senza basarsi sulle tecnologie estrinseche alla sfera della tecnica. Dobbiamo dimostrare come il consenso normativo prenda forma non solo dal tipo di lotte sociali considerate nel discorso di Honneth, ma anche dai ruoli tecnici e dai compiti dei vari gruppi sociali che coesistono nelle organizzazioni moderne. La questione potrebbe essere posta in questi termini: come il meccanicismo possa essere normativamente convincente e tecnicamente efficace. Il concetto di "delega" di Bruno Latour (1992) ci offre una risposta, le norme sono sistematicamente incorporate nelle tecnologie che vanno a rinforzare alcuni doveri piuttosto che altri, porta l'esempio della chiusura automatica delle porte che sostituisce il gesto obbligato di chi entra e chi esce. L'imperativo morale "chiudere la porta" si materializza nel

meccanismo, ad esso “delegato” usando la terminologia latouriana. Come provare che le tecnologie incorporano effettivamente una sorta di consenso normativo? Non sarebbe più facile spiegare i loro effetti in termini puramente strategici? Quando deleghiamo le nostre proprietà private ad una serratura, sostituiamo un intervento strategico con un richiamo etico, e questo non è tutto, la serratura ha anche un contenuto comunicativo facilmente identificabile per coloro che lo vedono: l’affermazione della proprietà, del possesso. Il dispositivo di chiusura automatica allo stesso tempo rappresenta il desiderio di vedere la porta chiusa. Gli interventi strategici incorporati nelle tecnologie non solo cambiano il mondo ma ci insegnano come il mondo dovrebbe essere, così andando oltre la semplice strategia partecipano ai processi comunicativi che danno forma al consenso sociale. Gli esempi forniti potrebbero risultare piuttosto triviali ma sorgono problemi molto più importanti quando entra in gioco la definizione dei ruoli sociali. Come scrive Latour (1992), “Lo chiamerò... il comportamento imposto agli umani dalle istruzioni di delegati non-umani. L’istruzione è la dimensione morale ed etica dei meccanismi. Malgrado il continuo lamentarsi dei moralisti, nessun uomo è in grado di essere più onesto di una macchina... Siamo stati capaci di delegare alle macchine non solo forze che abbiamo conosciuto

per secoli ma anche valori, doveri, principi etici. Ed è proprio a causa di questa moralità che noi umani ci comportiamo eticamente, non importa quanto deboli e cattivi sentiamo di essere." Sarebbe un errore liquidare questa posizione come espressione puramente verbale, poiché nasconde una tesi sostanziale e cioè l'idea che il legame sociale sia mediato dalle tecnologie così come lo è la comunicazione intersoggettiva. Tale mediazione regge una forma di normatività sui generis. Infatti, sostiene Latour, la coesione della società sarebbe incomprensibile senza le mediazioni tecnologiche, le tradizioni, le leggi e gli accordi verbali semplicemente non avrebbero potuto fare tutto il lavoro da soli. L'atto della delega non eserciterà poteri plenipotenziari come sostiene Latour, ma la sua spiegazione suggerisce un'interessante applicazione organizzativa. Le istruzioni racchiuse nei dispositivi tecnologici definiscono anche una divisione del lavoro, colletti bianchi e colletti blu, lavoro di concetto e lavoro di esecuzione, ordini ed obbedienza, fino al punto che un consenso generalizzato consacra l'elenco dei ruoli e soprattutto la voglia di ricoprirli in modo efficace, le scelte tecniche sono anche scelte normative. Il punto di Latour può essere riformulato utilizzando la versione di Habermas della "teoria dei media" parsoniana. Habermas teorizza il complesso concetto di mondo della vita

(comprendente per Habermas non solo prestazioni interpretative ma anche processi di integrazione-coordinazione e di formazione della personalità), in modo tale che solo l'agire comunicativo risulti in grado di assicurarne la riproduzione e che la razionalizzazione del mondo della vita induca il dispiegarsi dei potenziali di razionalità insiti nell'agire comunicativo. D'altra parte proprio il differenziarsi strutturale del mondo della vita e i dispendiosi processi di intesa, che esso quindi richiede per ricucire il dissenso, impongono, in termini di sgravio funzionale, il costituirsi di sotto-sistemi razionali rispetto allo scopo, regolati attraverso relazioni di scambio e potere prive di rimandi normativi. Ciò consente a Habermas di inglobare nella propria teoria della società la prospettiva sistemica sviluppata da Parsons, senza però estenderla anche all'ambito della cultura e tenendo fermo il fatto che l'automatismo dei meccanismi sistemici di regolazione necessita di un sanzionamento giuridico, che equivale a un loro indiretto ancoramento-riconoscimento al mondo della vita. Otteniamo così quella concezione della società «a due livelli», che costituisce il risultato complessivo della teoria dell'agire comunicativo. La società non va più pensata come «centrata» ovvero come imperniata su un nucleo (sia esso politico, economico o culturale), agendo sul quale risulti possibile

mutarla o stabilizzarla nella sua totalità; né d'altra parte (come in Luhmann) essa viene a frantumarsi in una pluralità di sistemi, quali anonime monadi incapaci di interloquire o interagire direttamente le une con le altre. La società si presenta come un'unità caratterizzata da due tipi strutturalmente diversi di integrazione e riproduzione (sociale e sistemica), mediati però da quella indispensabile cerniera che è il diritto, il quale, in quanto giusto o legittimo, è condivisibile dal punto di vista del mondo della vita e, in quanto provvisto di sanzioni, è in grado di farsi udire dagli ambiti sistemici nel loro stesso linguaggio, limitandoli, regolandoli e istituzionalizzandoli. Se da un lato il mondo della vita e la comunicazione orientata all'intesa, entro cui si situa in ultima istanza la stessa elaborazione teorica di Habermas con la sua pretesa di verità ed empirica adeguatezza, ha la supremazia in termini di principio, d'altra parte proprio il pieno dispiegarsi dei potenziali di razionalità del mondo della vita, in forza dei quali le interazioni non sono più rette da un consenso tradizionalmente prescritto, bensì guidate da un'intesa discorsivamente conseguibile e sempre ridefinibile, richiede funzionalmente lo sganciamento dei sottosistemi, retti da automatismi sottratti ai rischi del dissenso e alla laboriosità delle sue ricuciture tramite il ricorso al riscatto argomentativo delle pretese di validità. La coordinazione tra gli agenti può

tanto più affidarsi a pretese di validità e al loro critico riconoscimento in certi ambiti, quanto più altri ambiti, come quelli della riproduzione materiale e dell'organizzazione amministrativa dello Stato, vengono rimessi a un funzionamento indipendente dal convenire dei convincimenti e degli intenti degli interagenti. Pretese di validità e pretese di potere, agire comunicativo e agire strategico-strumentale ottengono ciascuno una loro separata ma complementare collocazione sociale, in modo tale da richiedersi ed escludersi a vicenda. Tale strumentario concettuale viene utilizzato da Habermas per riformulare, sotto il titolo di colonizzazione del mondo della vita da parte dei sottosistemi e della coscienza quotidiana frammentata, le diagnosi delle patologie della modernità avanzate. Questa è la famosa “tesi della colonizzazione,” che critica il bias intrinsecamente strumentale dei media che rende la loro applicazione inappropriata nei domini della vita sociale in cui sono in gioco valori non strumentali. Ma questo approccio sembra implicare che l’unico aspetto negativo dei media sia utilizzarli al di fuori della “loro” sfera, privandoci così della possibilità di criticare quello che c’è all’interno di quella sfera. A questo punto è necessario parlare di quello che io chiamerei il bias implementativo della tecnologia. Questo bias viene dalla scelta di un design

sottodeterminato tra mille, scelta fatta in accordo con norme o interessi sociali. La catena di montaggio è un classico esempio di bias implementativo. Il problema con la catena di montaggio non sta nel fatto che esemplifichi un intrinseco bias strumentale, ma che il bias implementativo sia gerarchico. Questa distinzione rende la critica delle strategie più concreta della semplice tesi della colonizzazione. Nel caso del mercato, per esempio, agli effetti del bias intrinseco derivante dall'imposizione di un sistema di scambio di equivalenti di merci bisogna aggiungere lo specifico bias implementativo introdotto dal sistema di proprietà (proprietà pubblica o privata di capitale), la responsabilità delle esternalità, il ruolo della discriminazione per età, razza, e sesso nell'accesso al lavoro e al credito e così via. E lo stesso discorso va fatto per il potere. In ogni caso, comprendere la tecnologia vuol dire superare quella visione comune che vede il successo come chiave di lettura per ogni agire strategico-strumentale e considerare le implicazioni normative delle specifiche decisioni tecniche. Così modificata la teoria dei media può essere accostata alla genealogia del potere di Foucault e inoltre suggerisce il modo di correggerne l'enfasi unilaterale posta sulla disciplina del corpo che, come Honneth sostiene, ha un sospetto lato behaviorista. Se la funzione normativa dei dispositivi tecnologici venisse

riconosciuta come appena delineata, sarebbe più facile comprendere Foucault quando tenta di definire il rapporto tra potere e sapere nella descrizione del dispositivo panottico. Foucault definisce il panottico come una tecnologia di disciplinamento che gioca sul vedere senza essere visto, ma contemporaneamente sul sapere che c'è un guardiano invisibile. La non visibilità del guardiano rende possibile il controllo anche senza una sorveglianza continua, ma soprattutto produce l'effetto di far sparire il guardiano dalla coscienza dell'individuo sottoposto a sorveglianza. Per cui le persone su cui si esercita questa forma di potere tendono a interiorizzare le norme di comportamento imposte come se fossero normali regole di esistenza. L'ordine imposto diventa ordine delle cose. Ma che cos'è questa sottile presenza di potere nella macchina se non la volontà di dare forma ed invocare un tipo speciale di consenso normativo non-verbale? A me questa sembra essere una linea di pensiero promettente. La parola stessa "tecnologia" ancora non compare nemmeno nell'indice della *Teoria dell'agire comunicativo* (Habermas 1984). Sospetto che dietro questa reticenza si celi una ragione profonda. Cosa succederebbe alla struttura della teoria se la forma più semplice di agire strategico fosse socialmente relativa? Habermas perderebbe la fine distinzione tra comunicazione e controllo tecnico che assicura

l'indipendenza della prima e impedisce alla teoria sociale di regredire fino al mito produttivista del lavoro di tipo marxista. Viviamo nel mondo della crisi ambientale, di una generalizzata informatizzazione, delle biotecnologie emergenti e di nuove forme di comunicazione elettronica. Se la teoria critica non si indirizza verso questo mondo e i suoi problemi, perderà presto rilevanza. Continuerò quindi a mettere alla prova le ipotesi abbozzate sopra.

IL CODICE TECNICO DELLA TECNOCRAZIA

La tesi della tecnocrazia sostiene che gli esseri umani sono diventati semplici rotelle dell'ingranaggio della macchina sociale, oggetti del controllo tecnico. La riformulazione di Habermas spiega tale condizione nei termini della sostituzione dell'azione coordinata attraverso uno strumento oggettivo per vivere la comunicazione umana alla ricerca del consenso. Honneth si oppone a queste tesi sostenendo che incorporare gli esseri umani nei sistemi della tecnica comporta delle condizioni normative che sono assenti quando l'oggetto del controllo è una cosa. La rilettura della tesi della tecnocrazia concorda con Habermas nel sostenere che l'efficienza sta sempre di più rimpiazzando l'interazione comunicativa e che il design tecnologico non è neutrale ma influenzato a livello normativo

dalle deleghe alle tecnologie che favoriscono gli interessi egemonici. Queste deleghe formano il background di assunti culturali non esaminati e costruiti all'interno stesso della tecnologia. Chiamerò questi assunti il "codice tecnico" della società (Feenberg 1992). Con il capitalismo e i suoi imitatori comunisti, questo codice influenza il design tecnologico spingendolo verso la centralizzazione e la gerarchia, e indebolendo sistematicamente l'agire umano e la partecipazione, e quindi anche la razionalità comunicativa. L'emergere di un codice tecnico e tecnocratico si rende chiaro in due situazioni: la quasi totale scomparsa di lavoratori qualificati e specializzati riduce l'iniziativa dei lavoratori legata al lavoro artigianale tradizionale in favore di un'organizzazione verticale del lavoro (*top-down*) sempre più forte. Se questo processo non risulta nuovo, è pur vero che la sua portata è cambiata con l'indebolirsi delle tradizionali giustificazioni ideologiche del capitalismo quali il lavoro e i diritti di proprietà. Oggi la delega di competenze umane ai dispositivi tecnologici non solo altera l'equilibrio di potere tra i lavoratori e gli impiegati ma modifica il senso stesso dell'essere lavoratore. In passato il lavoratore era prima di tutto un agente economico individuale, il proprietario di una merce – la forza lavoro – i lavoratori di oggi sono "risorse umane", "parte(i) integrante(i)

di un sistema meccanico."[3] Le lotte per combattere la tendenza alla dequalificazione (*deskilling*) e alla centralizzazione dell'amministrazione sono impari perché il management controlla il processo innovativo selezionando le opzioni ad esso più adatte. Le fazioni più deboli non hanno quasi mai alternative da offrire e succede così che le scelte del management finiscono per diventare "l'unica e valida via" all'aumento della produttività. Opporsi al dequalificazione diventa così opporsi alla "razionalità", alla nuova ideologia dominante. A volte però queste lotte hanno successo e riescono a modificare significativamente la messa in opera delle nuove tecnologie, ingigantendo i bias normativi che sono normalmente considerati dirette conseguenze del progresso. In un contesto sindacale fortemente indebolito, lo stesso management a volte sceglie di tornare al tipo di controllo dello shop floor con la speranza di risolvere i problemi motivazionali. Anche questo fa luce sulla natura arbitraria dei cosiddetti "imperativi tecnologici". Inoltre le organizzazioni responsabili della

---

3. La frase citata è tratta dal profetico lavoro di Andrew Ure La Filosofia delle Manifatture, pubblicato nel 1835. Ure scrive "A causa dell'infermità della natura umana succede che colui che tra gli uomini di lavoro è il più dotato, e più di altri tende a diventare ostinato e intrattabile, sarà anche quello meno idoneo a diventare parte di un sistema meccanico, in cui, a causa di occasionali irregolarità, potrebbe recare danno all'intero sistema. Quindi l'obiettivo principale del produttore moderno diventa, unendo scienza e capitale, ridurre il compito di una simile forza-lavoro per favorire la vigilanza e la destrezza."

distribuzione di servizi pubblici ristrutturano tali imperativi intorno a mediazioni tecnologiche che impongono controllo e centralizzazione. La medicina moderna appare trasformata da tale processo negli ultimi anni. Giganti apparati burocratici muovono il lavoro dei medici e attraverso loro i corpi dei pazienti; queste burocrazie non disegnano il loro potere sulla base del ruolo nel processo di guarigione, ma sulla base delle strutture, delle apparecchiature, e delle risorse finanziarie. La ridefinizione del trattamento medico come forma di intervento tecnologico altera il ruolo dei medici e dei pazienti. La delega delle funzioni comunicative e di "cura" ai farmaci è una conseguenza di tali cambiamenti. In passato, quando i medici non avevano una cura da offrire, lo comunicavano ai loro pazienti rassicurandoli sul fatto che avrebbero fatto tutto il possibile per aiutarli ad affrontare la loro malattia. Oggi, i medici quando si trovano in situazioni difficili preferiscono dare ai pazienti un segno tecnico di interesse, un rimedio marginalmente o per nulla efficace, con il risultato che i pazienti vengono abbandonati a loro stessi sprovvisti delle informazioni necessarie a comprendere e gestire la loro situazione. Il capitolo 5 si occupa del modo in cui migliaia di pazienti malati di AIDS siano stati incorporati nel sistema medico destabilizzandolo e modificandolo. Il problema chiave era

l'acceso al trattamento sperimentale. I pazienti affetti da AIDS furono finalmente in grado di accedere a tali processi sperimentali quando, diagnosticata la loro malattia, iniziarono ad appartenere a quei movimenti sociali nati intorno ai diritti degli omosessuali. Invece di entrare nel mondo della medicina individualmente come oggetti di una pratica tecnica, lo sfidarono collettivamente. La loro lotta è in controtendenza rispetto all'organizzazione tecnocratica della medicina, un tentativo di ripristino della sua dimensione simbolica e delle sue funzioni di cura. Un modello comune emerge da questi esempi. Nonostante occasionali episodi di resistenza, come quelli dei malati di AIDS, la mediazione tecnica del lavoro, della medicina, e di altre attività sociali crea una società che priva i propri membri di una significativa partecipazione sociale e politica. La divisione del lavoro diventa il modello per la divisione della società in sudditi e sovrani. Nella fabbrica così come a scuola o in ospedale, e nella società in generale, l'expertise legittima il potere. La "razionalità comunicativa" di Habermas viene da subito inibita da tali condizioni, che non si devono solo alla "colonizzazione del mondo della vita", ma anche ai bias normativi dei design tecnologici che si nascondono dietro una maschera di neutralità cognitivo-strumentale che Habermas acriticamente approva. Questi esempi aprono la strada ad una

rilettura della tesi della tecnocrazia considerando le obiezioni di Honneth. Esattamente lo stesso processo che assoggetta gli individui ad un apparato tecnologico dà vita ad un tacito consenso normativo. In questi casi la delega effettivamente sostituisce il dibattito pubblico. La catena di montaggio non solo obbliga i lavoratori ad adattarsi al volere del management, ma stabilisce anche che un lavoro è fatto bene solo se riesce a tenersi al passo con il ritmo che ha stabilito. Con una diagnosi o una prescrizione medica si dà un senso alla cura medica. In circostanze simili che cosa significa lavorare come si deve e soprattutto chi stabilisce quali caratteristiche deve avere un lavoro fatto come si deve? Cosa può pretendere dalla società un individuo disfunzionale? La tecnocrazia consiste nel gestire e risolvere queste controversie attraverso processi di delega.

AGIRE UMANO E FORMAZIONE DEL CONSENSO

Honneth si concentra sulla dimensione normativa delle istituzioni tecnologiche così come sul ruolo della lotta sociale nel processo di affermazione delle norme. Ma come rendere giustizia alla lotta sociale senza ricadere in approcci privi di credito come l'essenzialismo di classe? Honneth (1991) suggerisce un punto di partenza: "Gli individui agenti della collettività che si relazionano comunicativamente gli uni agli altri hanno bisogno di essere studiati come macro-soggetti; devono essere studiati come gruppi sociali la cui personalità collettiva è il fragile prodotto di un processo di socializzazione sviluppato tra individui." La vita dei gruppi deve essere quindi studiata come un processo ermeneutico in cui l'articolarsi delle situazioni, degli interessi così come l'orientamento dell'agire spontaneo stabiliscono progetti e opinioni condivise. Pur essendo questo un programma interessante, implica un'instabilità assai maggiore di quella presentata dalle attuali società avanzate. Secondo Honneth i gruppi sono "fragili" a causa della fragilità del meccanismo attraverso cui il gruppo si forma: il sapere interpretativo. È possibile irrobustire tale meccanismo per arrivare ad una relazione più realistica. Honneth si aiuta prendendo spunto dallo strutturalismo genetico di Lucien Goldmann. La teoria di Goldmann si sviluppa

partendo dalla teoria marxista di Georg Lukács. Per entrambi la formazione della classe dipende dall'articolarsi del contenuto implicito dell'azione collettiva nei comuni accordi ("coscienza di classe"). L'identificazione di gruppo prevede una generalizzazione che va da azioni quotidiane in situazioni locali particolari a un concetto sociale più esteso a cui corrispondono azioni di classe e manifestazioni di solidarietà più estese. Per poter applicare la teoria riflessiva della coscienza al problema della tecnocrazia è necessario rivedere la teoria marxista tradizionale almeno sotto due aspetti: primo, bisogna riconcettualizzare gli attori di classe considerando i loro ruoli nella vita delle moderne organizzazioni sociali organizzate razionalmente come le corporation e le agenzie di stato; secondo, le azioni riflesse in tale coscienza di classe devono includere non solo le lotte politiche e sindacali ma anche gli atti determinati dalle scelte tecnologiche. Detto questo, adattare la teoria riflessiva ad attività tecnologicamente mediate quali conseguenza porta? Se l'autoconsapevolezza di appartenere a un gruppo regola le azioni del gruppo stesso, possiamo mostrare il ruolo normativo della tecnologia capovolgendo i termini della teoria della delega e introducendola nel concetto di consenso organizzativo.

Le deleghe tecnologiche sono quindi ricche di norme, definiscono ciò che dovrebbe essere stabilendo gli schemi dell'agire, schemi per cui tutti i membri dell'organizzazione si sacrificano per il solo fatto di appartenere all'organizzazione stessa. Di qui, una volta che un dispositivo è stato installato con successo, le istruzioni che porta con sé possono essere assurte a coscienza come contenuto concreto del consenso normativo che sta alla base dell'organizzazione. Il codice tecnico che modella il design degli artefatti è quindi allo stesso tempo la base di un tacito consenso organizzativo che aspetta di essere articolato. Esplicitare tale consenso nella coscienza di un gruppo tecnocratico dà stabilità al gruppo fornendogli una base solida per un agire coordinato. Quando nascono problemi e conflitti, il management può risolverli ricorrendo ai requisiti tecnici del processo lavorativo. Questa è una delle strategie efficaci per inserire i subordinati in uno schema di consenso sugli obiettivi e sui comportamenti e spiega perché invece di alleanze fragili e instabili Honneth preveda da una teoria puramente ermeneutica di formazione del gruppo, società moderne organizzate attraverso strutture relativamente stabili.

SOTTODETERMINAZIONE E AUTONOMIA OPERATIVA

Queste considerazioni ci portano a una riformulazione della tesi tecnocratica nella sfera sociale, ma bisogna ancora spiegare l'accumulo di potere tecnocratico di un processo di razionalizzazione che si autoespande. Questo è il problema nelle dinamiche sociali spesso indirizzato a modelli funzionalisti o deterministici, modelli che sono rassicuranti anche se non amiamo la direzione verso cui la freccia del tempo viene puntata, il processo di sviluppo è razionale, opportuno, dettato dal sistema o da imperativi tecnologici. Honneth imputa ad Adorno, Foucault e Habermas l'aver sostituito al funzionalismo una descrizione delle lotte sociali in cui la crescente ed ineguale distribuzione del potere viene effettivamente decisa. Mi trovo d'accordo con questa critica nel momento in cui riabilita la contingenza dell'ordine sociale e dunque anche il potenziale per una resistenza efficace. Ma Honneth fornisce una spiegazione poco fortunata di un fatto ovvio e cioè che il controllo della tecnologia funge da base del potere nelle società avanzate e sbaglia perché, a mio avviso, volge l'attenzione verso un altro tipo di effetto del sistema che non è né funzionalistico né deterministico. Non tutti i processi sociali cumulativi e a lungo termine rispondono a imperativi funzionali; alcuni tra i più

importanti provengono da cicli di feedback positivi. La teoria economica fornisce diversi esempi: lo svilupparsi delle attese inflazionistiche, l'avverarsi delle previsioni sui mercati monetari. Sosterrò che il potere tecnocratico funziona allo stesso modo, cioè tende a svilupparsi in maniera contingente e unidirezionale. Il concetto di sottodeterminazione è molto utile se considerato in chiave marxista. Secondo Marx il capitalismo libera il processo di selezione tecnologica dalla tradizione, la sostituzione delle tecnologie tradizionali e la divisione del lavoro fonda un nuovo tipo di organizzazione – l'impresa (*enterprise*) – e crea una figura nuova nell'ambiente lavorativo – l'imprenditore (*entrepreneur*). Questo processo è il risultato dell'introduzione di metodi e tecniche che, accumulandosi, rafforzano il controllo dei capitalisti sul processo di lavoro. La dequalificazione e la meccanizzazione del lavoro consolidano il potere dei capitalisti all'interno delle imprese. La teoria della razionalizzazione e tutte le altre che ad essa si rifanno – le critiche all'illuminismo, il potere del sapere, la tecnocrazia – generalizzano partendo da questo modello per spiegare simili concentrazioni di potere ogni volta che la razionalità strumentale si trova a mediare attività sociali. Sfortunatamente le idee di Marx sul progresso tecnologico sono piuttosto vaghe e si prestano ad interpretazioni contraddittorie. Se, come molti

sostengono, era un fautore del determinismo tecnologico, il fallimento della rivoluzione proletaria confuterebbe in maniera irrecuperabile la sua teoria. Ma, come abbiamo visto nel cap. 2, è possibile una diversa interpretazione della sua posizione. *Il Capitale* contiene diversi passaggi in cui Marx sostiene che la scelta tra alternative tecniche viene fatta basandosi su ragioni sociali piuttosto che tecniche. Per esempio, sottolinea che "sarebbe quasi possibile scrivere una storia delle invenzioni, fatte, a partire dal 1830, con il solo scopo di accumulare capitale attraverso le armi utilizzate contro le rivolte della classe lavoratrice" (Marx 1906). Il capitalista non ambisce solo all'accrescimento del suo capitale ma anche al controllo dell'impresa; le decisioni tecnologiche rafforzano il suo potere e fanno sì che la sua abilità nel prendere decisioni simili nel futuro rimanga invariata. Questo implica che il capitalista non introdurrà nessun nuovo dispositivo, non importa quanto produttivo, che possa indebolire il suo controllo. Questo passaggio suggerisce un'alternativa teoretica non-funzionalista al marxismo tradizionale. Il possesso dell'iniziativa tecnologica si costruisce su se stesso esattamente come avviene per l'accumulo di capitale. La tecnocrazia non sarebbe quindi l'effetto di "imperativi tecnologici" ma della ricerca del potere di classe nelle società avanzate. Questo approccio spiega il ruolo

del conflitto sociale nella sfera della tecnica. Se d'altro canto alternative tecniche tra di loro simili hanno effetti diversi sulla distribuzione del potere organizzativo, non sorprende scoprire che la scelta tra tali alternative diventi spesso oggetto di lotta. Lo abbiamo visto parlando della dequalificazione del lavoro e della medicina. Conflitti simili si sviluppano intorno alle scelte tecnologiche nel campo dell'istruzione, delle politiche di trasporto, delle comunicazioni di massa, delle telecomunicazioni domestiche, e in molte altre sfere. Lo sviluppo del potere organizzativo è mediato da scelte tecniche, a volte mostra resistenze provenienti dal basso, e nei fatti la nostra società si scopre tecnocratica quando queste resistenze vengono sconfitte con la conseguente formazione di un consenso tecnocratico. Il termine "autonomia operativa" viene utilizzato per descrivere l'accumulo di potere attraverso la selezione reiterata tra alternative perseguibili in vista della massimizzazione dell'iniziativa tecnologica (Feenberg 1991). La salvaguardia e l'ampliamento dell'autonomia operativa sono attività fondamentali per il codice tecnico capitalista. Ogni società in cui lo sviluppo tecnologico è governato da questo codice mostra i tratti principali del capitalismo a dispetto del suo regime di proprietà o della sua situazione politica. Una simile analisi della tecnocrazia chiarisce le ragioni per cui viene studiata così

spesso al di fuori del contesto della lotta sociale, come in Habermas. Il concetto di autonomia operativa descrive sia gli attori che le strutture sociali che conferiscono loro potere. Nel fare scelte tecnologiche, i capitalisti si muovono in maniera relativamente autonoma nel rispetto dei codici tradizionali; allo stesso tempo queste scelte creano una struttura accentrata e solo al di fuori di essa possono essere prese decisioni autonome. Se osserviamo la struttura da un punto di vista storico-sociologico, l'attenzione si concentra sul ruolo attivo dei capitalisti nell'introdurre quelle tecnologie favorevoli allo sviluppo della loro iniziativa tecnologica. Ma osservato da un punto di vista strutturale, la posizione dei capitalisti nell'organizzazione viene presentata dal design delle tecnologie che utilizzano. Qual'è dunque la prospettiva principale? Dato che anche i sistemi comunisti si basano su un'autonomia operativa, molti dicono che al loro interno una "nuova classe" simile alla borghesia abbia preso il potere. Comunque sia, risulta più plausibile astrarre il tutto dal ruolo degli attori di classe, dato che le loro ideologie differiscono le une dalle altre e i loro diritti di proprietà sono irrilevanti, e focalizzarsi principalmente sugli elementi strutturali del caso. La tecnologia, come è ormai chiaro, richiede un'amministrazione gerarchica qualunque sia il sistema politico. Ed è proprio partendo da

questa considerazione che si sono sviluppate rozze formulazioni della tesi tecnocratica che finiscono tutte per affermare la superiorità della struttura dell'agire strategico su quello comunicativo. Foucault tenta di evitare il dilemma dell'agire di classe contro la struttura basando tutto sulla struttura delle pratiche (disciplinari) concepite come fondanti per gli attori e gli oggetti dell'azione. Ad esempio, una tecnologia come il panottico viene spiegata come una materializzazione della pratica dell'osservazione. Foucault descrive il funzionamento di tali pratiche in maniera molto dettagliata nelle organizzazioni moderne come gli istituti penitenziari, le cliniche, le scuole, e le fabbriche, ma non fornisce una spiegazione altrettanto concreta delle dinamiche del potere tecnocratico, la diffusione "capillare" delle tecniche disciplinari da un'istituzione all'altra. Honneth si trova d'accordo con Foucault nel sostenere che questo sviluppo è una risposta funzionale alla crescita della popolazione e dell'economia, ma lo sviluppo potrebbe anche non essere dovuto al solo imperativo auto-perpetrantesi che detta la preservazione del controllo e del codice tecnico? Un processo iterativo di razionalizzazioni che si succedono spiegherebbe la misteriosa evoluzione "senza soggetto" della società moderna in Foucault.

CONCLUSIONE: RILEGGERE LA TESI TECNOCRATICA

Sono tre gli aspetti che emergono da questa discussione sulla rilettura della tesi della tecnocrazia: (1) l'alterazione del processo di formazione del consenso organizzativo attraverso la delega di decisioni normative a dispositivi tecnologici, (2) il ruolo dell'agire in tale processo, e (3) il ruolo dell'autonomia operativa nell'accrescimento del potere tecnocratico. La tecnocrazia è il risultato della scelta sistematica e lungimirante tra quelle alternative tecnologiche che favoriscono il controllo gerarchico. I dispositivi che possono essere acquistati e introdotti in tempi e luoghi strategici possono anche essere usati per trasformare la struttura normativa delle organizzazioni attraverso le deleghe tecnologiche che contengono un nuovo consenso normativo nel medium apparentemente inattaccabile del progresso tecnologico. Possiamo ora ridefinire la tesi della tecnocrazia come l'uso, ormai sempre più diffuso, delle deleghe tecnologiche per consolidare e legittimare un sistema di controllo gerarchico. Più le organizzazioni diventano onnipervasive, più importante è l'autonomia operativa a loro associata. Quelle che prima erano funzioni piuttosto specialistiche all'interno di istituzioni come i luoghi di lavoro o le prigioni diventano aspetti generali della vita sociale.

Incontriamo ad ogni angolo organizzazioni che cercano di risolvere le loro dispute normative attraverso deleghe tecnologiche che rafforzano il loro potere e la loro legittimità. Dato che tali organizzazioni proliferano e crescono, la tesi della tecnocrazia guadagna plausibilità, giustificando le proiezioni distopiche della dialettica dell'Illuminismo. Il futuro appare piuttosto cupo se decidiamo di inserirlo nell'orizzonte della tesi tecnocratica anche se non è ancora il quadro disegnato da Adorno o Horkheimer con la società "a una dimensione" priva di spazio per il conflitto sociale. L'autonomia operativa è il risultato di pratiche che possono essere contestate attraverso l'emergere di nuovi gruppi e nuove sfide. Le deleghe possono, anche se con difficoltà, essere problematizzate, come abbiamo visto negli ultimi anni, in una varietà di lotte per l'organizzazione del lavoro, la deontologia medica, e l'ambiente. Il dibattito nella sfera pubblica della tecnica porta in superficie il contenuto normativo delle scelte tecnologiche. Anche se l'espansione della tecnocrazia è una minaccia reale, non è una forza irresistibile. Una sua spiegazione deve essere inserita in una contemporanea "critica del potere".

CAPITOLO QUINTO

Essere un soggetto umano

L'AIDS e la crisi della sperimentazione medica

Non c'è ragione per opporsi ontologicamente alla sfera organica, a quella della tecnica, e a quella del testo.

- Donna Haraway 1991

MEDICINA CYBORG

Le norme sociali e la tecnologia appartengono a due sfere differenti nel mondo quotidiano del senso comune, che si incontrano solo quando gli obiettivi dell'intervento tecnologico sono stati chiaramente definiti. Gli obiettivi quindi somigliano alla ghiandola pineale cartesiana che permetteva al corpo e alla mente di entrare in contatto, cosa normalmente impossibile ma necessaria. I valori e la natura vengono iscritti esternamente nella tecnologia dell'efficienza. In questa struttura, la medicina combina la conoscenza oggettiva del corpo, studiato scientificamente come una complessa macchina biologica, e i valori soggettivi investiti nel concetto di salute. Oggettività e soggettività si confrontano trasversalmente lungo il gap istituzionale che divide i medici professionisti dai pazienti, e la

medicina unisce entrambi in un insieme assegnando loro ruoli ben precisi. L'autorità medica deriva dal possesso di competenza tecnica, mentre i pazienti hanno i loro diritti riflessi negli obblighi professionali dei medici, è però molto raro che tali diritti possano arrivare a toccare la sfera tecnica della medicina, perché è opinione comune, soprattutto tra i medici, che niente più dell'autorità medica ha il diritto di cancellare le norme sociali in cui l'autorità stessa viene applicata. Ma c'è ragione di dubitare dell'esattezza di questo semplice quadro delle arti della guarigione. Le lotte intraprese recentemente dai malati di AIDS nel tentativo di influenzare l'organizzazione della ricerca e delle cure hanno messo a dura prova tale quadro molto più di quanto altre proteste dei pazienti avessero mai fatto. Lotte che dimostrano praticamente che la medicina ha, all'interno della sua struttura tecnica, delle norme, come quelle contenute nel design della strumentazione e nelle procedure. Detto ciò risulta chiaro che il modo in cui il paziente comprenderà il processo di guarigione, insieme agli obblighi e ai diritti che prescrive, è relativo allo stato della tecnica. L'idea che il corpo sia una macchina è un modello, non una realtà, e come ogni modello ha i suoi vantaggi ma anche i suoi limiti. Sono molti gli studi fatti in campo medico ad aver rilevato l'importanza di pratiche apparentemente lontane dal processo di cura in sé, sto

parlando del ruolo della depressione nel processo di guarigione, della comunicazione autoritativa e della spiegazione delle terapie per il controllo del dolore, del sostegno sociale post malattia (soprattutto a seguito di tumori), e così via. Qui le sfere dell'oggettività e della soggettività, apparentemente separate, si uniscono in combinazioni inaspettate che sfidano il senso comune. Ora, da una parte possiamo considerare queste combinazioni inaspettate delle eccezioni e metterle da parte ritenendo di poca importanza i problemi che sollevano, dall'altra, la visibilità crescente che queste "eccezioni" hanno acquisito ci spinge a ripensare criticamente il quadro al cui interno ci vengono presentate come "eccezioni". La concezione del corpo umano è sicuramente una di queste strutture. Il corpo è il luogo del sapere e dell'agire della scienza medica. Partecipa alla medicina sia come oggetto che come soggetto nella misura in cui è sia la cosa su cui opera la tecnica medica che il latore della persona che richiede servizi medici. Il coincidere di due corpi in una persona viene normalizzato richiamando la distinzione tra natura e cultura. In quanto oggetto, il corpo umano è un meccanismo, proprio come lo definiva Cartesio secoli fa. In quanto soggetto, il corpo umano è un'entità morale-legale con abilità discorsive. I due corpi sono distinti, come i due corpi del re nella teologia politica medioevale, uno è

naturale, l'altro spirituale. La psicologia, che si suppone sia in grado di rendere conto dell'immane impatto dell'esperienza soggettiva sul processo di guarigione, non sa a quale dei due corpi rivolgersi. L'artificiosità del doppio significato di corpo si palesa già in questi accenni storici; la concezione cartesiana del corpo nacque con la nuova visione meccanicistica del mondo per cui la natura era legata in maniera trasparente ai cambiamenti sociali che accompagnavano lo sviluppo di un capitalismo ancora immaturo. Quindi un meccanismo apparentemente non-sociale è sociale quanto le macchine che alimentano il suo modello d'universo. Analogamente la definizione umanistica del soggetto morale e legale è mutuata da una concezione teologica dell'anima in cui diventa sempre più difficile credere. Quando l'anima si dissolve nell'acido della modernità, i due corpi tornano ad essere un corpo solo. Il meccanicismo ha fatto il suo ritorno come speculazione neurobiologica proprio partendo da questo assunto. In linea di principio la coscienza può essere ridotta al cervello ma sfortunatamente dal punto di vista medico questa è una vanagloria, dato che la neuroscienza moderna ha appena cominciato a comprendere le multiformi implicazioni di quella che siamo ancora obbligati a chiamare "mente". Il dibattito postmoderno contro l'universalità e l'oggettività della scienza

nel frattempo ispira un discorso organicista sull'io incarnato. Lo scetticismo verso la scienza porta ad un fideismo nell'esperienza immediata, proprio come lo scetticismo dottrinale una volta giustificava la fede protestante nella luce interiore. Invece di occuparsi delle richieste della persona indirettamente, attraverso l'oggettivazione del corpo, la medicina oggi deve trattare la persona in maniera diretta. Questa visione richiama la medicina alle realtà dell'esperienza dei pazienti, ma non riesce a spiegare l'ovvia efficacia del trattamento scientifico. Date le lacune di entrambi gli approcci nel trovare una soluzione siamo obbligati a cercare una soluzione altrove. Forse non abbiamo bisogno né di un riduzionismo monistico né di una dottrina dualistica che mantenga le sfere separate, bisogna invece ribaltare la prospettiva in cui la medicina è composta da due oggetti diversi – scienza e società, corpo e norme – e riconcettualizzare queste dimensioni come prodotti di un sistema di pratiche che chiamerei "medicina cyborg" seguendo l'esempio della suggestiva metafora di Donna Haraway. Per la Haraway, il cyborg è un simbolo utile perchè unisce anima e macchina in una combinazione sociale, e quindi promiscua, senza la facile mediazione di una psicologia naturalizzante o di un costruttivismo trascendentale, due versioni del glande pineale cartesiano, che uniscono la mente al corpo, di cui

dobbiamo imparare a fare a meno. Nella medicina cyborg, la natura e la cultura non fungono più da termini primitivi. La natura è gia sociale, sia nelle metafore che nei modelli che la definiscono nel discorso scientifico e nelle pratiche e nelle procedure che ne costruiscono il sapere. Lo speciale privilegio epistemologico accordato al corpo medico oggettivo, come natura meccanica, viene eliminato. Ma allo stesso tempo, la Haraway rifiuta anche l'ideologia umanistica dell'individuo morale e legale che trascende le condizioni empiriche. Anche l'Io si costruisce socialmente, e non può quindi giudicare la scienza e la tecnica da un aldilà non alienato. La soluzione non si trova né in una fede ingenua nell'oggettività della scienza né nel ritorno ad un'unità naturale precedente alla cultura. Per mettere in evidenza la produzione pratica del corpo e della mente, Haraway considera gli oggetti della scienza e delle esperienze vissute dei testi piuttosto che cose sostanziali. La testualizzazione della natura ci porta veramente vicino alla cultura, rendendola un tipo di cultura chiamata "natura". Allo stesso tempo, Donna Haraway è attenta a non ridurre la natura ad una libera autoespressione degli attori umani. Questa mossa postmoderna rischia di oscurare le condizioni della nostra finitezza, della nostra continua incapacità di comprendere il mondo che ci circonda e i "tiri" inaspettati che ci gioca. Come

possiamo dunque riconcettualizzare l'unità di un corpo su cui si iscrivono due modi di scrittura tra loro molto diversi? Come può la scrittura scientifica coesistere con la scrittura in cui consiste l'identità? Quale tra le due è la traduzione più significativa per la medicina? Sono questi gli interrogativi che le riflessioni della Haraway sollevano. Nella parte che segue sosterrò che l'etica può aiutare a trovare una risposta a questi interrogativi. L'immagine cyborg è ambivalente e indica due possibilità evolutive per le società avanzate: la totale inclusione di tutti gli aspetti dell'oggetto e del soggetto nelle tecnologie testuali di controllo come l'ingegneria genetica o l'automazione computerizzata, o l'"amichevole" coesistenza tra tecnologia e corpo in un prolungamento prostetico delle capacità umane in sviluppo (Haraway 1991). "La macchina non è solo una cosa da animare, adorare, e dominare. La macchina siamo noi, i nostri processi, un aspetto della nostra personificazione. Possiamo sentirci responsabili per le macchine; loro non ci dominano e non ci minacciano" (Haraway 1991). Questa ambivalenza è chiara nel campo della medicina poiché determina visioni differenti del rapporto medico-paziente. Quando il paziente è semplicemente latore di un corpo meccanico, la medicina applica le proprie tecniche ad oggetti passivi. Al contrario quando i pazienti riescono a comprendere il corpo testuale della

medicina all'interno delle strategie d'identità, allora emerge un quadro molto differente in cui la tecnica medica media un soggetto collettivo di conoscenza e di guarigione che include medici, scienziati, pazienti, ed altre figure coinvolte nella ricerca e nella cura. La ricerca medica è un luogo privilegiato per studiare tale ambivalenza. Nella ricerca è difficile mantenere quelle nette separazioni che danno conforto al senso comune. Da sempre, la scienza è obbligata a seguire le strade meccanicistiche che la sua stessa tradizione le ha aperto. Allo stesso tempo però i soggetti umani hanno recentemente cominciato a sovvertire la visione meccanicistica mettendo in evidenza le implicazioni mediche del loro modo di vivere concretamente la ricerca. Il paradosso finisce nelle richieste etiche d'innovazione nella progettazione della ricerca che i pazienti, soprattutto quelli affetti da AIDS, hanno tentato di conciliare con le richieste dell'oggettività scientifica, così facendo i ruoli istituzionalmente accettato sono stati modificati, se non addirittura eliminati (Epstein 1991; Treichler 1991). In questo capitolo esplorerò questo fruttuoso punto di partenza per una teoria della medicina cyborg come pratica della guarigione come esperienza collaborativa.

CURARE E GUARIRE

La natura e le funzioni della medicina si sono gradualmente trasformate nel corso dei secoli. Quella che una volta era una grande attività comunicativa tesa a curare il malato è diventata un'impresa tecnica capace di guarire il malato con percentuali di successo sempre più alte. Se da una parte pochi tornerebbero al passato rinunciando ai traguardi tecnologici raggiunti, le tradizionali funzioni di cura della medicina sono state eclissate dalla nuova amministrazione, e oggi la medicina viene criticata per aver perso quel tocco umano che sosteneva i malati ancora prima che si sapesse come guarirli. La questione è semplice: la comunicazione umana contro la tecnica, l'habermasiano mondo della vita contro il sistema. Sembra di essere tornati alla struttura distopica, e c'è veramente qualcosa di distopico nel considerare la medicina un'attività puramente tecnica in cui i pazienti sono poco più che cavie. La ricerca sulla pratica medica mostra che la condizione fisica dei pazienti è spesso influenzata dalla qualità della comunicazione medica che contestualizza la cura. Anche un'elementare forma di attenzione come la semplice spiegazione degli effetti di una cura può avere impatto sul suo esito. Inoltre, tecniche come la chirurgia o la prescrizione dei farmaci sono simboli d'attenzione nei confronti del paziente e

non solo di cure più o meno efficaci, così come lo stile dell'intervento tecnico assume per i pazienti significati che i medici spesso neanche immaginano. Paradossalmente, la medicina come attività puramente tecnica è già una forma di comunicazione, e la comunicazione ha degli effetti che normalmente considereremmo tecnici. Gli aspetti complessi di solito si nascondono sullo sfondo, dove possono essere percepiti poco chiaramente dal dottore e dal paziente, in alcuni casi però è impossibile ignorarli. Si tratta dei casi difficili in cui la medicina non ha disposizione cure efficaci, e in cui, quindi, c'è particolarmente bisogno di quella attenzione di una volta. L'intreccio inestricabile tra corpo e mente solleva importanti questioni etiche. I medici non possono semplicemente scuotere la testa quando si confrontano con pazienti la cui condizione è di difficile comprensione, devono invece ottenere la loro cooperazione chiarendo tutti i sintomi, le analisi e le procedure effettuate, tentando terapie diverse, forse anche includendovi cure sperimentali, e così via. Arrendersi significa abbandonare il paziente, spingersi oltre significa esporre una persona già malata a spese e rischi, a volte inutili. Un intero vocabolario dei diritti e dei doveri nasce dagli obblighi reciproci di medici e pazienti. Si adatta a queste considerazioni la richiesta della Haraway di "attivare" quelle categorie di oggetti di conoscenza

precedentemente passive. Naturalmente nella medicina tra questi oggetti ci siamo anche noi, e il sapere e il guarire nel setting clinico sono quindi una comunicazione regolata da norme che ci riguardano proprio come se fossimo in un azienda. L'etica e, come vedremo, anche la politica sono quindi parti costitutive della sapere medico sin dall' inizio e non semplici ripensamenti umanistici. "Le relazioni del mondo "reale" allora non dipendono da una logica della "scoperta", ma da una relazione sociale di "conversazione" alimentata dal potere (Haraway 1991). Tale conversazione deve essere portata fino all' incontro tra etica e tecnica. I casi clinici particolarmente complicati hanno acquisito una visibilità nuova e sconcertante negli ultimi anni con le richieste di partecipazione alla sperimentazione medica fatte dai malati di Aids. L'AIDS non ha fatto altro che rendere ancora più drammatico un conflitto, iniziato ormai da molto tempo, tra medici e pazienti incurabili. Questi pazienti spesso desiderano partecipare alle ricerche cliniche, anche se le opportunità di farlo sono ancora molto scarse. Come ha concluso un rapporto della National Commission on Orphan Diseases (1989), "Molti pazienti sono pronti ad usare farmaci sperimentali ma hanno ancora delle difficoltà a trovare informazioni sui progetti di ricerca a cui poter partecipare", ne risulta che si sentono spinti verso auto-

sperimentazioni non supervisionate e spesso scelgono programmi di cura non convenzionali. Ai loro occhi la sperimentazione è una legittima forma di cura anche per i mali incurabili pur sapendo che le possibilità di successo sono piuttosto scarse, una forma di cura da cui si sentono arbitrariamente esclusi dalla comunità medica e dalla Food and Drug Administration (FDA). Fino a poco tempo fa, medici e eticisti rifiutavano questa visione della sperimentazione considerandola irrazionale e latrice di false speranze. Tuttavia i pazienti affetti da AIDS hanno significativamente influenzato la regolamentazione della ricerca sui soggetti umani. Nella parte che segue, cercherò di giustificare questa fenomeno attraverso il concetto di "interessi partecipativi" nella ricerca medica, a mio avviso distinti dai diritti dei soggetti umani, prima però vorrei brevemente esaminare la politica di regolamentazione della ricerca clinica. È solo in un simile contesto evolutivo che il riconoscimento degli interessi partecipativi alla fine ha acquisito importanza.

LA RIVOLTA CONTRO LA REGOLAZIONE MEDICA

La regolamentazione etica nella sperimentazione umana dovrebbe evitare che le società farmaceutiche agiscano avendo il profitto come unico fine e proteggere i pazienti da quei ricercatori interessati più alla scienza che all'essere umano. I codici etici sono creati con lo scopo di garantire al paziente il diritto di rifiutare di prestare il suo corpo all'utilizzo altrui, il diritto di essere informato sui rischi, il diritto di tirarsi indietro in qualsiasi momento, il diritto di essere curato in caso di peggioramenti sopraggiunti nel corso della sperimentazione, e così via. Nel 1966 la FDA diffuse una severa regolamentazione sulla ricerca umana e da allora il clima etico è di fatto cambiato in meglio (Curran 1969). La regolamentazione si prefiggeva di raggiungere obiettivi etici ma anche di proteggere il consumatore, prima codificando i diritti dei soggetti umani e poi prevenendo la vendita di farmaci sprovvisti di sperimentazioni cliniche atte a testarne efficacia e eventuali effetti collaterali. L'enfasi negativa nella regolamentazione del 1966 è comprensibile se si pensa che le idee sulla legittimità della ricerca clinica si erano formate nel clima di repulsione verso l'abuso di pazienti e prigionieri subito dopo la seconda guerra mondiale. Partecipare ad una sperimentazione significava prima di tutto il sacrificio dell'individuo per la società. Il desiderio di

partecipazione dei pazienti è quindi prima facie prova di un malinteso sul loro ruolo. Si dice o si pensa che la disperazione è l'unica ragione per cui un malato decide di partecipare ad un esperimento scientifico che non può comprendere e che probabilmente comunque non funzionerà (Ingelfinger 1972; Mackillop e Johnston 1986). Hans Jonas (1969) scrive che " tutto ciò che ha a che fare con la sua condizione di malato rende il malato stesso una persona meno sovrana. L'offrirsi alla sperimentazione non è quasi mai un processo spontaneo". Negli ultimi anni, i pazienti "disperati" hanno scatenato una crisi nel campo della medicina sperimentale che promette di cambiarla in modo radicale come accadde per la lotta in favore di procedure sperimentali eticamente regolamentate. I pazienti affetti da AIDS protagonisti di questo cambiamento sono entrati nell'arena della medicina spinti dalla comunità gay politicamente organizzata che li ha equipaggiati per resistere al paternalismo molto più di quanto non fosse mai successo con altri gruppi di pazienti. L'energie mobilitate intorno ai diritti politici e sociali negli anni ottanta si rivolgevano al sistema medico, e la rete d'educazione e di sostegno del paziente crebbe in modo inaspettato come non era mai successo nel caso di altre malattie. Acquisirono velocemente accesso ai medicinali sperimentali e indebolirono lo scudo di protezioni rafforzato

dalla FDA e da altre istituzioni mediche. Le barriere costruite per limitare l'uso di farmaci non approvati sono gradualmente cadute sotto l'intensa pressione politica, tra il 1987 e il 1989. Inizialmente la FDA propose di accelerare le revisioni amministrative dei farmaci per l'AIDS ("1AA review process") e di allargare il programma dei "trattamenti INDs", per rendere possibile la vendita di farmaci non ancora testati a malati di AIDS allo stadio terminale. La FDA rese poi legale la possibilità di importare medicinali ancora non approvati se per uso personale. Le nuove regolamentazioni non migliorarono molto la situazione dell'accesso ai nuovi farmaci, ma riuscirono a spostare il peso della sperimentazione dai produttori farmaceutici alla FDA, un cambiamento che il senatore Edward Kennedy aveva notato con piacere (Marwick 1987: 3020). Kennedy non si sbagliava sulle implicazioni di questa nuova politica. Nel giugno 1989 l'agenzia franò completamente e, insieme al National Institute of Allergy and Infectious Diseases (l'Istituto di Malattie Infettive statunitense) creò un nuovo sistema di sperimentazione per i farmaci. I medici erano ora autorizzati a prescrivere farmaci non approvati che avevano superato anche solo gli esami di tossicità. La dott.ssa Mathilde Krim della America Foundation for AIDS Research dichiarò: "è un grande passo avanti", "rappresenta un nuovo consenso su

come gestire lo sviluppo dei farmaci per l'AIDS e per tutte le altre malattie che mettono a repentaglio la vita." Questi provvedimenti contribuirono in modo significativo alla risoluzione della crisi politica sorta attorno ai test sui farmaci per l'AIDS, ma quando la dott.sa Krim parla di un nuovo consenso forse esagera un po'. Molti ricercatori si preoccupano del danno che una simile regolamentazione potrebbe arrecare sia ai pazienti che alla valutazione scientifica dei nuovi medicinali (Marwick 1987; Reidenberg 1987: 599-560), e si chiedono: come si può reclutare pazienti per sperimentazioni con controlli placebo se possono ottenere esattamente lo stesso farmaco sperimentale direttamente dai loro medici (Goyan 1988: 3052-3053)? Come si può confrontare medicinali diversi tra loro se i pazienti possono averli e assumerli tutti allo stesso tempo? E come valutare i risultati di test medici che avvengono su un binario parallelo piuttosto informale? Ancora oggi queste domande non hanno risposta, ma le nuove regole non sono tutte deprecabili. Del resto le prove controllate stavano perdendo terreno già prima che la regolamentazione venisse modificata (Barinaga 1988: 485). I disobbedienti, i malati di AIDS e la macchina organizzativa della loro comunità avevano aperto ogni sorta di canali illeciti. A lungo andare, questa tendenza avrebbe avuto le stesse conseguenze delle leggi di

liberalizzazione. Il problema quindi non sta nella regolamentazione ma nel diverso modo in cui il pubblico ha cominciato a percepire l'equilibrio tra le funzioni scientifiche e le funzioni della cura, e quindi tra i ruoli passivi e attivi di pazienti e medici. Questo cambiamento costringerà la comunità di ricerca a ripensare la relazione tra terapia e ricerca. Finora i ricercatori hanno fatto affidamento sull'assenza di alternative nel reclutamento di pazienti incurabili per le prove controllate. In futuro gli esami più rigorosi potranno essere usati con meno frequenza, e si farà più affidamento sull'esperienza clinica e sui controlli storici. Per alcuni obiettivi però sarà sempre necessario avere la collaborazione dei pazienti che devono dare la loro approvazione ai controlli e seguire solo le prescrizioni del clinico. Se i farmaci sperimentali sono disponibili al di fuori della struttura di ricerca, bisogna trovare nuovi metodi per reclutare pazienti da inserire nelle sperimentazioni monitorate, ci sono due alternative: esportare la ricerca in paesi poveri dove le restrizioni etiche occidentali possono essere eluse, o stabilire una nuova struttura per l'educazione e la cura del paziente in cui il reclutamento per le prove controllate possa competere col binario parallelo del libero accesso ai medicinali sperimentali. Quest'ultima è sicuramente la soluzione da preferire, ma può avere successo solo se la medicina recupera alcune delle sue

tradizionali responsabilità verso i pazienti affetti da mali incurabili. La crisi dell'AIDS ha costretto la medicina a riconoscere il desiderio di partecipazione alla sperimentazione come interesse dei pazienti che non possono più essere paternalisticamente liquidati. La scienza dovrà trovare nuovi modi di rimanere al passo con questo avanzamento morale, solo allora potrà veramente emergere un nuovo consenso.

INTERESSI PARTECIPATIVI

L'intrusione delle politica nella linea di condotta medica provoca reazioni molto differenti, alcuni continuano a rifiutare le richieste dei pazienti condannano i loro successi politici come intrusioni demagogiche nella "scienza", scienza che si identifica con il codice tecnico della medicina sperimentale; altri rifiutano una qualsiasi figura professionale che possa garantire al "consumatore" (paziente) la libertà di scelta della cura (Illich 1976: 252-253). Se queste fossero le uniche alternative al sistema presente, una riforma sarebbe difficile anche solo da ipotizzare. Ma c'è un'altra possibilità: preservare la professionalità al mutare dei suoi codici tecnici potenziando la condivisione del sapere e l'iniziativa del paziente (Ladd 1980: 1128). Come scrive Paula Treichler (1991: 69-70) "La sfida più grande alle attuali condizioni non proviene da coloro che

rifiutano o denunciano la tecnologia, ma da coloro che cercano di utilizzarla per scopi politici e per schierare scienza e teoria scientifica nell'arena della vita quotidiana". Questo non è assolutamente un progetto utopico. Ci sono molti esempi di pratica medica modificata positivamente sotto la pressione pubblica. A volte le nuove norme riflettono le richieste dei pazienti sfidando quella divisione di ruoli su cui si suppone sia costituita la medicina come campo tecnico. Negli ultimi anni ostetricia e ginecologia hanno accettato il training per il parto, la presenza del compagno o del coach nelle sale parto, l'allattamento al seno, tutto sotto la pressione dei movimenti sociali femminili. In questi casi il codice tecnico è stato modificato per accontentare le nuove richieste, e ora succede di rado che il personale medico torni ad utilizzare pratiche passate che sembrano così rigorose e scientifiche. Quando cambiamenti del genere entrano nella pratica ufficiale, perdono la loro origine popolare e viene ripristinata l'illusione della loro autonomia tecnica. Quanto sia stato difficile diffondere nuove norme viene subito dimenticato una volta che sono state efficacemente incorporate in un codice tecnico. Sosterrò che la regolamentazione attuale deve ancora riconoscere ai pazienti gran parte di quelli che ho chiamato interessi "partecipativi".[1]

1. L'etica medica classifica questi effetti come incentivi per la partecipazione alla ricerca. La

Come abbiamo visto, raggiungere il riconoscimento di questi interessi è in parte un processo politico. Viene dato per scontato che tutti gli interessi siano in qualche modo rappresentati nei dibattiti pubblici che determinano leggi e politica sociale in una società democratica, ma di fatto le richieste dei gruppi sociali non vengono direttamente accreditate come "interessi", lo diventano solo grazie a un qualche tipo di interpretazione autorizzata. Nel caso della ricerca clinica i desideri di milioni di cittadini sono stati sistematicamente respinti per la mancanza di un'interpretazione. Nei campi tecnici come la medicina, gli interessi dei clienti devono essere incorporati nel codice tecnico per sopportare qualsiasi peso, un codice che traduca i due discorsi, quello del corpo cyborg e quello della persona morale e legale, di fronte alla scienza. L'etica ha quindi un ruolo nel campo della medicina, non solo perché postula gli obiettivi e

---

letteratura generalmente tratta gli incentivi con grande cautela perché è difficile distinguere tra benifici positivi e subdole forme di coercizione (Freedman 1975). Non penso che queste siano preoccupazioni rilevanti, ma devono essere comunque menzionate perchè a volte sidice che la speranza di cura sia una gratifica cercata dal malato proprio come un volontario alla ricerca di una forma di pagamento. Questa identificazione confonde un po'. Trattando la cura come mera gratifica estrinseca si finisce per sottovalutare la tragica dimensione in cui si trova il paziente che deve decidere se accettare i rischi della sperimentazione, e da sacrificio morale si riduce il tutto a una semplice relazione di mercato, prendendosi gioco del paziente che muore nonostante abbia preso parte ad un programma di ricerca.

controlla gli abusi, ma ancor di più perché modella dispositivi e sistemi adattandoli al concetto specifico della propria missione. La delega delle norme, come la intende Latour, è quindi nel cuore della tecnologia medica. Propongo dunque una nuova interpretazione sociotecnologica dell'etica medica. Come altre branche dell'etica delle professioni, l'etica medica è formulata per offrire regole generali utili a dirimere casi particolari. I problemi etici nascono sullo sfondo non esaminato del consenso sulle procedure, sulla relazione medico-paziente, e altri aspetti istituzionali della medicina (Löwy 1987: 597-601). Come risultato, la discussione viene artificialmente ridotta ad un discorso su quello che può essere fatto all'interno di un contesto istituzionale inconsciamente identificato con la base scientifica della medicina e quindi protetto dalle critiche e dalle discussioni. Sosterrò però che ciò che la medicina ha di più "scientifico" viene compreso se visto come mediazione tecnologica di un interesse sociale, una mediazione latrice di norme. Far emergere la dimensione normativa della medicina fa svanire l'illusione della necessità della tecnica che fa da sfondo agli approcci individualistici. Socialmente considerata l'etica appare come un luogo di scambio tra richieste sociali e interventi tecnici. Per essere prese in considerazione dalla professione medica queste richieste devono essere tradotte in

un discorso medico legittimante; una volta che questo accade finiscono per essere istituzionalizzate. I nuovi diritti dei pazienti diventano protocolli standard proprio come la medicina interiorizza gli impedimenti sociali sotto cui opera. Solo un'analisi dereificante delle istituzioni mediche può invertire la rotta e svelare le connessioni nascoste tra il codice tecnico della medicina e la storia dei bisogni che rappresenta. Fino a poco tempo fa il codice tecnico della ricerca clinica non considerava interessante la partecipazione dei pazienti, il desiderio di partecipazione dei pazienti veniva delegittimato enfatizzandone gli aspetti limitanti come l'ignoranza e le speranze irrazionali. Il risultato di questo giudizio negativo non fu lasciato al caso, fu infatti inserito nel codice tecnico che distingue nettamente un "esperimento" da una "terapia" entrambi capaci di proteggere i pazienti da pretese ingiustificate e di giustificare procedure prive di funzione terapeutica, come l'uso dei placebo. Per affermare i loro interessi in questa situazione, i pazienti hanno dovuto mobilitarsi politicamente per reclamare autorità ermeneutica e per imporre cambiamenti nel codice che regola la ricerca. Nella prossima sezione tenterò di affermare l'esistenza di questi interessi dal punto di vista della medicina, e cioè, utilizzando argomenti interni al sistema del sapere medico. Mi affiderò alla letteratura medica già esistente per dimostrare

che alcune classi di pazienti hanno un interesse legittimo a partecipare alle sperimentazioni. Anche se le pressioni politiche possono manifestare nuovi bisogni, questi bisogni devono essere riarticolati da determinate argomentazioni per apportare cambiamenti nel codice tecnico. Ovviamente la medicina sottoposta ad un certo tipo di pressione può fare delle concessioni "non mediche" alle richieste della gente; qui la questione è dimostrare che alcune di queste concessioni possono cominciare a dare forma ad un'alternativa istituzionale. Spero in questo modo di fornire un esempio della stretta forma di comunicazione che c'è tra tecnica e etica e che smentisce la loro apparente separazione. Se riuscirò nel mio intento, questo esempio confermerà le richieste fatte nei primi capitoli del testo a favore della possibilità di un intervento democratico nella tecnologia. Dimostrerò invece che non solo gli individui possono fare richieste alla disciplina medica, ma anche che queste richieste possono essere giustificate a livello medico ed alla fine incorporate nella pratica medica. Di seguito presenterò tre corpi di ricerca che possono esserci di particolare aiuto per comprendere gli interessi partecipativi, e cioè (1) l'"effetto placebo" come esempio del particolare potere guaritivo della cura medica; (2) il "ruolo malato" nei suoi contatti con i problemi della malattia cronica; e (3) il significato etico della

collaborazione tra soggetti e ricercatori. Gli interessi partecipativi nascono naturalmente nel contesto sperimentale e non includono solo la speranza di ricevere una cura ma anche l'"accesso" (in inglese access, nel senso di avvicinare il medico) ai medici, ai risultati dei test, all'educazione del paziente. L'importanza di tali problemi è largamente riconosciuta soprattutto dai volontari ma ancora non è stata sufficientemente studiata. Barrie R. Cassileth notò che oltre la metà dei suoi intervistati trovava nel desiderio della cura migliore la ragione per accettare di partecipare alla ricerca (Cassileth et al. 1982: 968-970). Il dott. Anthony Fauci del National Institute of Allergy and Iinfectious Diseases ha affermato che "molte persone prendono parte alle sperimentazioni mediche per ragioni legate all' altruismo e anche per avere una terapia che li faccia partecipare – pur sapendo che potrebbero non ricevere il medicinale sperimentale" (Kolata 1989: B5). Nella prossima sezione, un resoconto più dettagliato delle ragioni, a volte sorprendenti, che spingono le persone a partecipare alla ricerca. Il riconoscimento degli interessi partecipativi non indebolisce il freno morale nel reclutare individui poco informati o incompetenti come soggetti per la ricerca, né toglie nulla allo scopo principale della sperimentazione, che rimane l'acquisizione di sapere. Anche

all'interno di questi limiti gli interessi partecipativi possono essere promossi meglio aumentando le possibilità di partecipazione. Fino a poco tempo fa l'offerta di posti nel progetto di ricerca veniva interamente regolata da riflessioni scientifiche senza considerare il numero di pazienti che desideravano partecipare. Molti tra medici e eticisti pensavano che la scarsità di posti fosse una benedizione poiché proteggeva masse di pazienti da delusioni assai probabili. Oggi questo è un atteggiamento insostenibile; non sono più i minimi statistici necessari a determinare la sicurezza e l'efficacia di un farmaco a regolare il numero dei posti, piuttosto sono i posti a moltiplicarsi in risposta alle richieste dei pazienti. Questa è una questione a lungo dibattuta nell'arena politica, ma c'è un'implicazione legata al nuovo rispetto per i pazienti che non è stata sufficientemente apprezzata. Alcuni progetti sperimentali delineano ulteriori interessi partecipativi, altri li frustrano, indipendentemente dalla validità scientifica delle alternative. Quindi un attivista dell'AIDS rifiuta "prospettive (di progetti sperimentali) che screditano sistematicamente i bisogni e i diritti dei pazienti in favore di un' importante raccolta di dati" (Smith 1989: 1547; vedi anche Epstein 1991: 56-57). La National AIDS Treatment Research Agenda (1989) stilata da ACT UP (Aids Coalition to Unleash Power) riassume una

moltitudine di suggerimenti dettagliati per umanizzare le terapie sperimentali. In risposta a tali interessi alcuni cronisti del campo medico sono giunti alla conclusione che “bisogna considerare progetti di studio alternativi che diano al paziente la massima speranza di cura e l’opportunità di avere un tipo di controllo sul suo destino” (Goyan 1988: 3053) Insomma la medicina non ha solo l’obbligo di ottenere un consenso informato e di evitare di danneggiare il paziente per quanto possibile, ma ha anche l’obbligo di definire progetti di ricerca che siano al servizio dei pazienti mentre servono la scienza. Anche in questo caso abbiamo una varietà di opzioni scientificamente sottodeterminate tra cui operare una scelta etica. Anche le conseguenze sociali di questa sottodeterminazione sono interessanti: le stesse “mosse” tecnologiche soddisfano numerose richieste sociali. Nel contesto tecnologico giusto queste richieste non sono più mutualmente esclusive. Il punto non è più la vecchia convinzione secondo cui la tecnologia vince il conflitto sociale diffondendo una quantità sempre crescente di beni di consumo; ma piuttosto che la tecnologia di per sé è una forza di mediazione sociale potenzialmente pluralistica. Tornerò su questa idea nel capitolo 9 in relazione al gioco del Go, allora spiegherò come tradizione e modernità coesistano nelle mosse, apparentemente prive di valori, di un gioco. Qui la questione è

simile: la ricerca e la cura devono coesistere come due facce della stessa medaglia, la pratica della sperimentazione medica.

L'ETICA SOCIOTECNOLOGICA DELLA SPERIMENTAZIONE MEDICA

Una volta riconosciuta la partecipazione come legittima forma di cura, molti altri pazienti saranno probabilmente coinvolti. È quindi necessario ripensare l'intera struttura del percorso terapeutico. Il fatto è che le istituzioni mediche accettano raramente la grande responsabilità dell'educazione del paziente che potrebbe da sola dare senso al consenso informato. Questa debolezza, a lungo tollerata, rischia di favorire l'abuso di un numero sempre più grande di persone grazie alla possibilità di accesso alla ricerca clinica. Di volta in volta, tale abuso potrebbe giustificare la ripresa di lotte per reintrodurre restrizioni alle opportunità di partecipazione, o potrebbe ispirare riforme nella pratica della medicina sperimentale.

LA TERAPIA SPERIMENTALE COME FORMA DI ATTENZIONE VERSO IL PAZIENTE

Gli interessi partecipativi possono essere legittimati solo all'interno della struttura professionale se si può dimostrare che

la ricerca clinica ha effetti positivi propriamente medici sui soggetti: solo dopo aver dimostrato questo, i mezzi necessari per apportare tali benefici possono essere iscritti nel codice tecnico della ricerca. La speranza di cura non è abbastanza perché spesso è deludente. Non c'è assolutamente nessun modo di sapere se la piccola chance di successo abbia più peso dei rischi che si corrono partecipando. Anche nel caso di pazienti in fin di vita, quando il rischio desta meno preoccupazioni, la possibilità che la cura abbia successo è un risultato della ricerca talmente improbabile che sarebbe disonesto sostenere promesse tantaliche (Glaser e Strauss 1972: 1098-1100). Quindi si può discutere a livello generale del carattere benefico della speranza, ma da un punto di vista medico la questione da sola non può giustificare l'allargamento delle maglie della regolamentazione. Quando ci concentriamo sulla speranza, ci troviamo di fronte ad un serio conflitto tra i desideri dei pazienti e i loro interessi, giudicati tali dai medici. Il conflitto può essere risolto solo se si comprende che i benefici della partecipazione non dipendono dalla cura. Una vasta letteratura dimostra infatti che i pazienti danno molta importanza alle funzioni della "cura" (care nel senso di attenzione del medico nei confronti del paziente) a volte più che a quelle della guarigione (Powels 1973: 16-24). R. H. Fletcher e

i suoi collaboratori scoprirono, per esempio, che ciò che i pazienti valutavano con più attenzione nel loro dottore era la compassione e la disponibilità piuttosto che i successi tecnici (Fletcher et al. 1983). Studi sulla medicina omeopatica e chiropratica indicano che molti pazienti, soprattutto quelli con malattie croniche, cercano nelle terapie alternative quelle attenzioni che non hanno trovato nel setting tradizionale (Avina e Schneiderman 1978; Kane et al. 1974). Dato che la cultura medica marginalizza i malati cronici, non sorprende trovare in questo gruppo una diffusa insoddisfazione (Kutner 1978). Comportamenti spiacevoli si riscontrano a volte anche nei confronti degli stessi pazienti, come nel caso di un medico che continuava a rivolgersi ad un malato di sclerosi multipla dicendo: "Hai la sclerosi multipla; non preoccuparti; vai in biblioteca, prenditi un libro e leggi di cosa si tratta; se hai qualche domanda chiamami" (Hartings et al. 1976: 68). Sottolineare l'importanza del processo di cura non implica il rifiuto della tecnologia medica. John Powles (1973: 20) scrive che "la quasi esclusiva concentrazione, nella cultura medica moderna, sulla perizia tecnica della malattia è più apparente che reale. Oltre ad affrontare le sfide a livello biologico, questa tecnologia ci aiuta nel confronto con le sfide emotive ed esistenziali che la malattia implica". Se la partecipazione alla

ricerca fosse vista come un effettivo metodo di cura invece che come un processo difettoso della stessa, sarebbe più facile giustificarla. Anche se bisogna giocare in modo più onesto quando si parla di ricerca, gli esperimenti clinici devono diventare un'altro modo di offrire assistenza a coloro che hanno malattie incurabili all'interno di un sistema medico altamente tecnologico. Il cosiddetto effetto placebo è in azione, ed è chiaramente l'unico beneficio prevedibile della partecipazione alla sperimentazione. Ora, se riconoscessimo l'effetto placebo come una normale dimensione dell'assistenza medica, automaticamente la partecipazione alla sperimentazione diventerebbe un tipo di cura particolarmente adatta ai malati incurabili. Sfortunatamente il termine placebo di per sé richiama qualcosa di disonesto, una truffa; sembra di essere ricaduti nel dilemma delle false speranze contro le responsabilità mediche. In realtà nella pratica medica succede spesso qualcosa di simile all'effetto placebo ma senza l'uso truffaldino di pasticche di zucchero al posto delle "vere" medicine. Il semplice fatto di ricevere una diagnosi spesso allevia il dolore e i suoi sintomi. Molti benefici della medicina non provengono dalla efficienza tecnologica ma da quella che gli antropologi chiamano "efficacia simbolica" e questo spiega il valore che ha nelle società premoderne (Lévi-Strauss 1968: 198). L'amalgamarsi di corpo e

mente che questa situazione determina ha dato vita a molte speculazioni sulla base neurologica della risposta immunitaria. In ogni caso il problema per i medici e i pazienti non è scientifico e va posto nei termini dell'individuo, e la soluzione va trovata nel rispetto dei bisogni dei pazienti come indicatore ultimo di processi naturali non ancora compresi. In vista della crescita dell'importanza del ruolo del placebo nella pratica medica ordinaria, Arthur Shapiro e Louis Morris (1978: 371) hanno proposto la seguente definizione: "Qualsiasi trattamento o parte di esso che viene deliberatamente impiegato per determinare un effetto favorevole sul paziente pur essendo obiettivamente privo di una attività specifica nei confronti della malattia o sindrome presumibilmente in causa". Questa definizione si confa a diverse interazioni mediche da cui i pazienti traggono beneficio attraverso meccanismi ancora poco chiari (Brody 1980: 8-24). Howard Brody (1980: 110) sostiene che se non serve truffare per ottenere l'effetto placebo, i pazienti non dovrebbero essere ingannati per ottenerne i benefici. Quindi anche se l'effetto placebo spingerà molti pazienti fuori dalla ricerca clinica, questo non giustifica il fatto che si menta loro sulla possibilità di successo o li si inserisca in esperimenti simbolici "per il loro bene". La richiesta che si fa in tutti i codici della medicina sperimentale – che i pazienti

vengano ben informati – rimane pur sempre centrale, anche se questo approccio riconosce che la ricerca avrà e dovrebbe avere un significato diverso per medici e pazienti. La relazione di Herbert M. Adler e V. B. O. Hammeth sull'effetto placebo suggerisce un approccio alla questione della partecipazione alla sperimentazione concentrandosi sul potere terapeutico delle pratiche di costruzione del significato; fare chiarezza sulla malattia che affligge un paziente è una condizione di benessere e salute. Il significato dipende 1. dal fatto che il paziente raggiunga una comprensione "sistematica" della malattia – una sorta di spiegazione razionale dell'esperienza dell'essere malato – 2. dalla disponibilità di sostegno sociale, che chiamano "formazione di gruppo". Questi due fattori, secondo gli autori, sono alla base dell'effetto placebo: "Formazione del gruppo e formazione del sistema ... sono essenziali per il funzionamento psichico che a sua volta alimenta quello fisico... (questi) i fattori principali che compongono quello che viviamo soggettivamente come esperienza del "significato"; sono indistintamente usati in tutte le terapie interpersonali di successo, e sono componenti necessari e sufficienti dell'effetto placebo" (Adler e Hammett 1973: 597). Se questo è vero, i medici possono massimizzare gli effetti benefici della partecipazione organizzando l'intervento medico in modo "simbolicamente efficace" per promuovere la

“formazione del gruppo” e la “formazione del sistema”. Questi obiettivi dovrebbero andare di pari passo con quelli scientifici della progettazione delle sperimentazioni. Questa richiesta vale, incidentalmente, sia che la sperimentazione abbia come obiettivo la cura del paziente sia che l’obiettivo sia l’accrescimento del sapere medico.

IL RUOLO DI MALATO

La crisi dell’AIDS ha reso ancora più drammatici i fallimenti della medicina moderna: i malati cronici sono sempre più insoddisfatti, e la medicina mette a disposizione poche terapie sperimentali. Il conflitto tra la struttura sociale dell’istituzione medica, i bisogni dei malati cronici, la richiesta di chiarimenti per problemi come soggetti disinformati, la dubbia validità del consenso accordato, l’interruzione della continuità di cura una volta usciti dalla sperimentazione, le difficoltà di reclutamento, la scarsa adesione, ecc., sono problemi che potranno solo ingigantirsi quando il pubblico comincerà a considerare la missione della ricerca più come sistema curativo che come attività scientifica. Questi problemi sottolineano l’urgente bisogno di riforme nell’organizzazione sociale della medicina. Il punto da cui cominciare è il ruolo di malato (*sick*

role), uno dei ruoli fondamentali dell'istituzione medica. Il fatto che la medicina non si adatti ai bisogni dei soggetti umani si deve in gran parte alla definizione del ruolo di malato che impedisce la "formazione del gruppo e la formazione del sistema". Questo spiega perché alcuni pazienti comprendono la realtà del mondo della ricerca, e quindi perché i ricercatori hanno problemi nel trovare malati per le sperimentazioni una volta facilitato l'accesso ai medicinali non approvati. Contrariamente a quanto si pensa comunemente, il ruolo di malato non consiste nell'essere in uno stato di astinenza psico-patologica. Il termine venne introdotto inizialmente da Talcott Parsons per definire la malattia nel suo aspetto sociale come forma di "devianza" riguardante la temporanea e legittima sospensione delle normali responsabilità sociali in cambio di un sincero impegno nel processo di guarigione. Il sick role (ruolo di malato), scrive Parsons, "canalizza la devianza in modo che le due potenzialità più pericolose, la formazione di gruppo e lo stabilizzarsi di una richiesta efficace di legittimità, siano evitate. I malati non si legano ad altri che vivono una situazione di devianza per formare una subcultura del malato, ma sono legati ognuno ad un gruppo di non-malati. I malati... sono privati della possibilità di formare una collettività solidale" (Parsons 1964: 477). Quindi il malato è condannato all'isolamento sociale.

Mentre non è particolarmente oneroso per gli individui che soffrono di brevi malattie, l'isolamento diventa indubbiamente un problema per i malati cronici. È facile dare prova dei benefici derivati dal contatto con altri individui che soffrono della stessa malattia. Il famoso studio di Renée Fox sulla ricerca clinica dimostra l'importanza della condivisione, insieme si prova e insieme si corrono i rischi. Le sue osservazioni risultano particolarmente importanti alla luce del ruolo ascritto, poco sopra, al significato. "Considerato nella più ampia delle prospettive", la Fox scrive, "quello che abbiamo visto nella sala conferenze, nel laboratorio, e nel reparto ospedaliero erano due gruppi di uomini atti ad affrontare stress comuni: una grande incertezza, i limiti reciproci, il caso, la morte. Attraverso un processo d'interazione con i membri del proprio gruppo e tra di loro, medici e pazienti arrivano a gestire i loro stress in maniera simile... ognuno cercando sostegno e guida dal gruppo a cui appartiene, e anche dallo stretto contatto e dalla forte identificazione con l'altro" (Fox 1959: 253). Mentre l'isolamento parsoniano non è sempre mantenuto, rimane la norma per cui simili deviazioni accadono solo occasionalmente, a volte contro una forte resistenza medica (Brossat e Pinell 1990). La ricerca sulle attività di gruppo dei pazienti è molto rara, forse perché medici e ricercatori normalmente non sono presenti quando i

pazienti si riuniscono, ma ci sono alcuni studi sull'uso della terapia di gruppo con malati cronici. Gli studi descrivono terapie di gruppo programmate per ridurre ansia e depressione, ma di fatto si tratta di studi superficiali e aiutati in maniera inattesa dai pazienti. Nonostante le loro intenzioni iniziali, i ricercatori alla fine hanno dimostrato che quando i pazienti formano una "subcultura" attraverso un libero associarsi, si forniscono sostegno sociale, cosa che, come molti riconoscono, mantiene in salute (Nuckolls et al. 1972). Inoltre, altri aspetti delle sperimentazioni comprovano la spiegazione che Lévi-Strauss, Adler e Hammett danno del ruolo del significato simbolico nell'effetto placebo. I ricercatori descrivono spesso scenari in cui i pazienti lasciati a sé stessi si auto-impongono l'isolamento (Chafetz et al. 1955: 961:962), all'interno dei gruppi cominciano ad aprirsi allo scambio d'informazioni sui sintomi e a scambiare opinioni sul comportamento del personale medico, lamentandosi soprattutto della lentezza nella diagnosi della malattia (Chafetz et al. 1955: 962; Hartings et al. 1976: 78). L' educazione, non sempre inclusa nei protocolli originali, risulta una delle principali richieste dei pazienti (Chafetz et al. 1955: 963), aiuta il "paziente... a sopportare le cure, a fare dei piani realistici sul proprio futuro, ad avere più controllo della propria vita" (Hartings et al. 1976: 66). In un gruppo di ricerca alcuni

medici esperti furono spinti a rivolgersi ai pazienti (Buchanan 1975: 529), in un altro, “l’attenzione posta sull’importanza delle ricerca per la medicina, stimolava l’interesse dei pazienti” (Chafetz et al. 1955: 962). Risulta chiaro da queste descrizioni che i benefici del gruppo hanno meno a che fare con la psicologia che con la sociologia, soprattutto con la riforma del ruolo di malato. Nel caso più eclatante, un gruppo di malati di sclerosi multipla smisero di essere passivi e ruppero il loro isolamento pubblicando una newsletter piena di informazioni su finanza, divertimento, terapie e macchinari (Hartings et al. 1976: 73). I pazienti volevano più incontri anche dopo la fine delle sperimentazioni, ma in due dei tre casi, i medici hanno concluso inspiegabilmente che “i vantaggi di incontri di gruppo protratti nel tempo sono discutibili” (Chafetz et al. 1955: 963; vedi anche Buchanan 1978: 426). I ricercatori volevano che i loro pazienti tornassero a ricoprire il prima possibile il tradizionale *sick role*, nonostante inizialmente avessero dimostrato interesse nella creazione di nuove relazioni con i pazienti. Un solo medico si è dimostrato più aperto ai desideri dei pazienti permettendo ai suoi gruppi di continuare a riunirsi oltre il termine stabilito della sperimentazione. Questa sembra la reazione più appropriata date le molteplici funzioni che i gruppi assolvono per i propri membri. Queste funzioni e il

nuovo *sick role* suggeriscono implicitamente un modello di cura per le malattie incurabili proprio come si è visto con l'AIDS. La condizione dei pazienti migliora sensibilmente e inoltre si crea un ambiente più favorevole ad una ricerca responsabile.

IL MODELLO COLLABORATIVO

Gli eticisti spesso sostengono che i pazienti affetti da mali incurabili sono "costretti" a partecipare alle sperimentazioni dalla loro malattia.

Questa è un'opinione sensata se si tratta di pazienti vittime ignoranti di un processo sperimentale che ha come unico scopo la produzione di sapere ma risulta paternalista se si tratta di pazienti/soggetti ben informati che, forse senza rinunciare alla speranza di cura, perseguono interessi partecipativi che possono anche essere promossi da progetti sperimentali di routine. In altre parole, esattamente come accade per una cura classica, solo il paziente informato è qualificato per pesare i rischi rispetto ai benefici. L'obbligo etico della medicina non viene assolto attraverso le proibizioni ma assicurandosi che i pazienti abbiano tutti gli strumenti per prendere una decisione. In assenza di un simile sforzo, una regolamentazione a maglie larghe spinge un vasto numero di pazienti a partecipare a sperimentazioni a cui non avrebbero mai partecipato se fossero

stati correttamente informati e si fossero sentiti liberi di rifiutare. Sono molti gli studiosi ad essere d'accordo con F. J. Ingelfinger (1972: 466) quando teme che "il processo con cui si ottiene il consenso informato con tutte le sue regole e le sue condizioni sia ormai diventato un rituale elaborato, uno strumento che, quando il soggetto è poco colto e poco atto alla comprensione, conferisce solo un aspetto della proprietà sulla sperimentazione umana". La triste verità è che "la maggior parte dei pazienti partecipa alle sperimentazioni solo perché ha fiducia nel proprio medico" (Mackillop e Johnston 1986: 187). Questa conclusione pessimistica non ha lo stesso valore quando parliamo di malati cronici. Uno studio riporta "differenze impressionanti" negli atteggiamenti dei pazienti affetti da malattie gravi e quelli affetti da mali incurabili nei confronti dei loro medici (Lidz et al. 1983: 542). I primi sono normalmente passivi, i secondi invece partecipano attivamente alla fase decisionale valutando attentamente le alternative e rifiutando le opzioni terapiche non gradite. Lo studio riguarda proprio la diversità di atteggiamento dei malati gravi e di quelli cronici nei confronti di un sick role (ruolo di malato) convenzionalmente passivo. Gli autori concludono che "in determinate strutture organizzative, un tipo particolare di malato cronico può diventare un paziente con un ruolo attivo" (Lidz et al. 1983:

543). Queste conclusioni concordano con la teoria della “mutua partecipazione” di Thomas S. Szasz e Mark H. Hollander, secondo cui il paziente e il medico cercano rispettivamente il migliore modo di agire in una situazione di cura di una malattia cronica. Possiamo assistere ad un rapporto di mutua partecipazione nel trattamento sintomatico di una malattia cronica e nelle decisioni sulla cura negli ultimi giorni o settimane di vita del paziente. Per esempio, medici esperti nella cura di malattie come la sclerosi amiotrofica laterale (il morbo di Gehrig) o la sclerosi multipla, imparano ad ascoltare le scoperte dei pazienti su come convivere con la malattia e spesso trasmettono questi suggerimenti di paziente in paziente. I pazienti stessi si scambiano informazioni sul trattamento sintomatico della malattia ogni volta che entrano in contatto. Alleviare il dolore sintomatico significa sentirsi meglio ma anche prolungare la vita, e anche in questo caso spesso medici e pazienti lavorano insieme per raggiungere risultati che il tradizionale rapporto medico-paziente non permetterebbe di raggiungere. Alla fine, pazienti la cui vita dipende ad esempio da respiratori artificiali sono sempre più coinvolti nel momento della loro morte. In questo contesto ha senso parlare della medicina sperimentale come forma di collaborazione tra ricercatori e soggetti della ricerca. Esprimere questa speranza di

fronte a pazienti nella fase acuta della loro malattia può certamente suonare donchisciottesco ma potrebbe non essere troppo sbagliato esprimerla per i malati cronici che hanno già imparato a partecipare alla loro terapia. In questo caso, l'obbligo etico verso il paziente viene soddisfatto sforzandosi di avere una qualità più alta di consenso invece di ridurre le opportunità di partecipazione. Se questo obbligo è preso seriamente, allora i medici e i malati cronici potranno liberarsi da alcune di quelle tensioni che circondano la trasformazione della medicina moderna in una impresa tecnologica. A differenza della cura, che è un'esperienza essenzialmente individuale, la terapia sperimentale chiede di prendere parte ad uno sforzo collettivo per la risoluzione di un problema scientifico (Parsons 1969: 350-351). Entrare a far parte di questa collettività dovrebbe esser privilegio di quelli che ne condividono lo spirito, qualsiasi siano i benefici che si aspettano. In un importante articolo, Hans Jonas sostiene che il consenso da solo rende il paziente poco più di un proverbiale porcellino d'india". "Il semplice consenso (spesso ridotto al semplice dare il permesso) non giustifica questa reificazione. Ciò che ha di "sbagliato" può essere trasformato in qualcosa di "giusto" se c'è l'identificazione con la causa che è poi la causa del ricercatore come quella del paziente – partecipare alla sperimentazione

diventa così un atto voluto e questa volontà restituisce personalità al paziente che altrimenti agisce in un contesto spersonalizzante" (Jonas 1969: 236). Probabilmente parte di queste questioni morali hanno motivato i fondatori del centro nazionale di ricerca presso il National Institutes of Health nel 1953 nello stilare una serie di principi secondo cui: " Il paziente o il soggetto dello studio clinico è considerato un membro del team di ricerca" (Curran 1969: 575). L'identificazione come la intende Jonas è un ideale a cui la medicina sperimentale non sempre aspira e che raramente raggiunge, ma nonostante le difficoltà, il modello collaborativo non è solo un pio desiderio, ha dato al contrario forma alla vita del reparto sperimentale studiato da Renée Fox. Jean Dausset, scopritore dell'HLA (Human Leucocyte Antigens), ha strutturato intorno al modello collaborativo il suo esperimento, organizzando una serie di incontri informativi e conferenze per spiegare la sua ricerca alle centinaia di volontari che aveva richiesto. I soggetti di Dausset sono stati chiamati "les heroes instruits" – gli eroi istruiti – un termine che un giorno dovremmo poter dare a tutti i soggetti umani (Bernard 1978: 197). L'isolamento che il tradizionale *sick role* impone è l'ostacolo più grande al raggiungimento di tale obiettivo. Non permette ai pazienti di formare una comunità al cui interno possano essere informati e sostenersi. Come

possono i pazienti, senza una simile comunità, conoscere quanto serve sulla ricerca per poterne valutare i rischi, avere un'idea realistica dei prospetti terapeutici, e capire l'utilità degli esperimenti non terapeutici e delle prove controllate? Forse la crisi sollevata dall'AIDS alla fine porterà all'istituzionalizzazione di un sistema di cura alternativo per i malati cronici, che invece di essere meri oggetti della medicina, in attesa di cure, potrebbero diventare membri attivi di un impresa di ricerca più grande. Concretamente, questo implica due cambiamenti di base nella ricerca tradizionale: è necessario (1) eliminare tutte le pressioni esercitate sui pazienti inserendo test clinici nel contesto di una cura sintomatica continuata e dando loro un tipo di sostegno che non sia legato né alla partecipazione alla sperimentazione né alla durata o al successo degli esperimenti; e (2) assicurare un'informazione adeguata attraverso incontri con i pazienti per educarli sulla loro malattia, sul ruolo dei soggetti umani nella ricerca, e sulle alternative sperimentali.

SCIENZA E ETICA

Ora possiamo guardare le questioni sollevate all'inizio di questo capitolo da una differente angolazione. Il problema non sta più nel decidere cosa sia fondamentale, se il corpo o la

mente, il meccanismo o l'esperienza vissuta. La comprensione incompleta di entrambi ci spinge a considerarli sempre insieme e a coordinarli in maniera tale da raggiungere gli obiettivi umani e quelli scientifici. Finora abbiamo osservato le implicazioni del design sperimentale per gli interessi partecipativi, ma anche la medicina cyborg fornisce una certa autorità epistemologica ai pazienti. Come ha notato Steven Epstein (1991: 37), il movimento per l'AIDS prova "a picchettare il terreno stesso degli scienziati. Questi attivisti si scontrano con gli scienziati su temi di metodo e verità. Non cercano solo di riformare la scienza esercitando pressioni dall'esterno, ma anche di prendervi parte inserendosi all'interno. Non mettono in discussione solo gli usi della scienza e il controllo esercitato sulla scienza, ma a volte anche i contenuti reali della scienza e i processi che la producono. Più precisamente, sostengono di avere il diritto di parlare in veste di esperti di ciò che li riguarda più da vicino – in veste di persone che hanno una competenza scientifica, e possono condividere questo speciale e potente discorso di verità. Meno nello specifico, cercano di cambiare le regole del gioco della scienza." Chiaramente un processo autoformativo non formale non può valere molto in campi tecnici come quello della virologia, e questo è uno dei casi in cui l'arroganza del paziente potrebbe risultare particolarmente

controproducente. Solo una comunità di pazienti ben informati può fornire volontari che aiutino la causa della ricerca nonostante la disponibilità di farmaci non approvati. La comunità sarebbe a conoscenza della loro partecipazione e la loro generosità verrebbe percepita dai veri beneficiari invece di rimanere una possibilità come lo è per la maggior parte dei soggetti umani oggi. E, in una società in cui il rispetto per l'autorità medica è in forte declino, i partecipanti con questo tipo di background saranno molto più motivati a lavorare responsabilmente per il successo della ricerca, ad assumere regolarmente i medicinali, a presentarsi agli appuntamenti, a comunicare ai medici eventuali problemi, a dare utili suggerimenti, a sfidare progetti inumani e ingestibili dal punto di vista di coloro che ne prendono parte come soggetti, a identificare come pregiudizi pseudoscientifici idee radicate in una pratica antica, e così via. Anche se gran parte di ciò che i pazienti possono fare risulterà banale, le loro azioni hanno uno status più che strumentale, è lo svolgere ogni giorno dei piccoli compiti e non il semplice e passivo gesto di prestare il proprio corpo, a rendere il soggetto parte di un processo collettivo di ricerca. Come scrive Donna Haraway (1992: 298), lo studio della natura "non è una scoperta in cui non ci si coinvolge, ma una mutua costruzione solitamente diseguale, è correre dei

rischi, e delegare competenze", implica manipolazione e controllo, ma anche sfide, coraggio e autocoscienza. Il soggetto della ricerca è fatto da esseri umani in carne ed ossa legati tra loro da un progetto sperimentale retto da legami eticamente negoziati. Questi legami non sono semplici costrizioni esterne imposte per una libera ricerca, sono al contrario significativi a livello cognitivo, offrono una comprensione pratica di alcuni aspetti della natura (per esempio, la salute) ancora chiusi nel sapere medico barricato nelle sue teorie meccaniciste. Anche l'etica è una via d' accesso alla natura, una natura altra che non è né un'utopia perduta né un meccanismo, ma qualcosa di essenzialmente imprevedibile che emerge inaspettatamente anche all'interno di domini tecnologicamente e cognitivamente dominati, è questo il motivo per cui ignorare i tentativi dei pazienti di ridefinire il processo di ricerca come forma di cura significa violare la missione della medicina e i corpi dei pazienti coinvolti nelle sperimentazioni. Questa conclusione richiama il concetto marcusiano dell'esteticizzazione della tecnologia. Proprio come utilizzare l'estetica nella tecnologia promette di far emergere quei valori che riflettono dimensioni della natura scientificamente ancora non comprese, così la deontologia medica progetta una diversa concezione della natura, una natura riconciliatasi completamente con i bisogni umani, una

concezione liberata e liberatrice che non può essere rappresentata scientificamente ma in cui speriamo di poter dare un nuovo significato al termine “soggetti umani”.

PARTE III

Tecnologia Postmoderna

Pubblicità per il servizio telematico francese, apparsa in CRAC: l'echo du clavier, n. 13, marzo-aprile 1987.

CAPITOLO 6

La teoria francese e la tecnologia postmoderna

Da Lyotard al Minitel

IL CROLLO DELLA FACCIATA DELLA MODERNITÀ

È il computer ad aver reso "post" la postmodernità. Nessun'altra tecnologia domina in questo modo la discussione sui cambiamenti che la nostra società sta subendo. Nessun'altra tecnologia influenza così tanto l'immagine del futuro con le sue promesse e le sue minacce. Forse una generazione fa si sarebbe detto lo stesso dell'energia nucleare o dei viaggi nello spazio, ma queste meraviglie promettevano sempre più modernità, una crescita all'interno del paradigma, non un cambiamento del significato stesso di "moderno". Il computer è unico in questo: cancella secoli di certezze su chi siamo e cosa vogliamo come membri di una società moderna. Secondo alcuni studiosi cancellerebbe la modernità stessa. Nonostante la postmodernità venga associata al dispositivo computer, in realtà è cominciata con la rivolta architettonica allo Stile Internazionale. Lo slogan della Bauhaus "la forma segue la funzione", affidò all'ingegneria il controllo dell'estetica. Gli elementi decorativi del passato vennero rifiutati perché artificiali

e irrazionali, e sostituiti dalle strutture razionali delle nuove costruzioni dalle linee pulite. L'architettura postmoderna rifiuta questa distinzione tra razionale e irrazionale, ma senza di essa il funzionalismo è semplicemente uno stile come un altro. Il tempo non è più una freccia che vuole andare sempre più in alto; è stato appiattito fino a diventare un menù di stili, un menù che non permette di decidere quale sia lo stile più avanzato. Le nuove facciate non hanno meno decorazioni di quelle neoclassiche, piene di colonne doriche; il pathos della razionalità, che faceva apparire moderna l'architettura funzionalista, è andato perduto. Di fronte alle molteplici alternative ereditate dalla storia, l'architetto postmoderno costruisce un ironico pasticcio di pezzi presi qua e là da stili di periodi differenti. Ho voluto ricordare le ben note origini del postmodernismo per introdurre una discussione su La condizione postmoderna di Jean-François Lyotard. Questo libro per primo ha presentato il concetto ad un vasto pubblico al di fuori del mondo dell'architettura e conviene rileggerlo ora che le sue tesi sono state testate dal tempo. Lyotard ripete a livello filosofico alcuni delle espressioni gestuali tipiche della teoria dell'architettura contemporanea. La somiglianza più importante sta nel modo di trattare la razionalità moderna, vista da entrambi, architetti e filosofo, come fenomeno locale, e non

come insieme di regole universali valide per ogni epoca e per ogni luogo, o, come direbbe Lyotard, per ogni "gioco linguistico". Lyotard non ha comunque intenzione di rifiutare la scienza moderna, il credere che ci siano molteplici razionalità e che la scienza non sia dunque l'unica in grado di comprendere l'universo, lo porta a livellare il campo di gioco, aprendolo ad una differenza e ad una varietà di alternative che la vecchia fede positivista nella scienza non avrebbe mai permesso. L'elemento nuovo che ha reso l'interpretazione della postmodernità di Lyotard tanto influente è il legame instaurato tra l'informatizzazione della società, i progressi scientifici, e l'ultima teoria francese. Uno sguardo alle origini della svolta linguistica nel pensiero francese ci aiuterà a comprendere questa insolita combinazione. Nel corso degli anni Sessanta la reazione all'esistenzialismo del dopoguerra trasformò la vita intellettuale francese. Il principale rappresentante di questa tendenza fu l'antropologo Claude Lévi-Strauss, il quale sviluppò un'originale analisi della cultura sotto l'influsso di linguisti come Ferdinand de Saussure. Saussure distingue due "momenti" all'interno della facoltà del parlare, cioè il linguaggio: la lingua, che egli intese come prodotto sociale insita nella coscienza di ogni parlante facente parte di un gruppo; la parola, cioè un atto individuale che utilizza le regole della lingua a fine

comunicativo. Ora il cuore della concezione strutturalista sta nella definizione di Saussure di lingua intesa come un “sistema idiosincronico”, vale a dire un sistema all’interno del quale segni arbitrari definiscono, all’interno della coerenza comunicativa di un gruppo, il rapporto tra significante e significato. Più semplicemente lo stato idiosincronico è l’insieme di regole di una comunità parlante, isolato dal flusso del divenire storico e analizzato, per così dire, a parte nella sua logica interna. Le “strutture” sono pertanto sistemi di relazioni fra elementi, dotate esse di un valore ontologico. Lévi-Strauss accoglie in tale prospettiva la possibilità di considerare i fatti culturali e sociali quali fonemi che acquistano senso solo all’interno del sistema di regole e relazioni sincroniche che li congiunge. Lo studioso ritiene che le regole di relazione fra fatti sociali e dunque culturali siano universalmente diffuse nel pensiero umano di ogni tipo di civiltà, una matrice logica inconscia costante regolata da algoritmi e regole di combinazione tra simboli che costituiscono i punti fermi mediante cui ogni civiltà costituisce la propria cultura. In Lévi-Strauss c’è tuttavia una pregnanza filosofica, una continua ricerca dell’esprit umano che non può non entrare in contrasto con ogni prospettiva di indagine storicista. Certamente non bisogna ignorare che lo

strutturalismo non esclude a priori l'uso del metodo storico .[1] Questa teoria ha implicazioni deterministiche, dato che insieme al significato, l'agire e la storia sono ridotti a conseguenze della struttura. È una coincidenza che questa teoria abbia avuto successo nel periodo di primo contatto della società francese con il concetto di ordine tecnocratico? Non appena lo strutturalismo cominciò ad invadere quel territorio intellettuale che tutti credevano proprio, naturalmente si alzarono le urla di protesta di Jean-Paul Sartre, di fenomenologi come Paul Ricoeur, e dei marxisti ortodossi, ma nessuna di queste reazioni riuscì a frenare l'ondata strutturalista, al massimo contribuirono a formare quella coscienza sociale antitecnocratica che emerse negli eventi del maggio 1968 come base di una nuova forma di radicalismo. Nel mondo intellettuale invece, un'efficace reazione allo strutturalismo arrivò dall'interno dello stesso campo della linguistica. Tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta i cosiddetti poststrutturalisti proposero nuovi schemi d'azione. Si trattava di giovani intellettuali che avevano rinunciato al vecchio concetto di soggetto autonomo ma che avevano anche rifiutato un determinismo che riduceva la possibilità d'intervento nella storia ad una mera illusione. Oggi l'analisi di Foucault sulle strategie del potere è l'esempio più influente di quel tentativo di

1. Vedi anche la critica di Paul Ricoeur sulla stessa questione dell'Esprit.

ricostruire in Francia una forma d'azione nel quadro di una teoria di codificazione culturale. Come la teoria delle strategie di Foucault, la pragmatica dei giochi linguistici di Lyotard cerca di ristabilire le pretese dell'agire umano in un universo strutturale, ed entrambi giungono ad una conclusione molto simile, il rifiuto di un singolo modello di razionalità, e di ogni forma di determinismo tecnocratico. In Lyotard questa posizione assume la forma di una "paralogia" di razionalità multiple, che possono essere viste come isole d'ordine in un mondo totalmente contingente. La razionalità scientifica è solo una di queste isole, sicuramente quella egemonica, ma non l'unica. Ci troviamo all'estremo opposto rispetto al tentativo di Lévi-Strauss di trovare una struttura razionale sottostante a tutti i linguaggi e a tutta la cultura. Lyotard, sensibile al lavoro di filosofi, linguisti e antropologi, elabora un concetto di postmodernità, in cui viene riconosciuta l'egemonia della razionalità scientifica nella società contemporanea evitando però rimpianti umanisti. L'ordine del giorno non è la protesta romantica contro la razionalità distopica, ma l'esplorazione del margine di manovra aperto in modo non intenzionale dal nuovo sistema.[2]

2 . Vedi Feenberg (1991) per la discussione sulle teoria delle tattiche come margine di manovra di de Certeau.

LA CRISI DELLA NARRAZIONE

La Condizione Postmoderna è più che altro un attacco a quelle che Lyotard chiama “grandi narrative” o “metanarrative”, le storie che ci raccontiamo sul nostro destino come membri di una nazione, una razza, una classe, o una specie. Le grandi narrative definiscono la comunità e legittimano le sue iniziative. Ovviamente sono più associate alle società tradizionali e ai miti religiosi, ma nonostante la secolarizzazione la modernità continua a dipendere da una legittimazione narrativa. La postmodernità nasce da una crisi generale della narrativa moderna sotto l’impatto delle sue stesse contraddizioni e dei cambiamenti nella scienza e nella tecnologia. La teoria del legame sociale di Lyotard si basa sul contrasto tra sapere narrativo e sapere scientifico. Il sapere narrativo è depositario della tradizione delle società e il racconto è la forma per eccellenza di questo sapere. Lyotard spiega così la pragmatica dei racconti popolari: c’è il destinatore che racconta la storia, il destinatario che la ascolta, e l’eroe, l’oggetto del racconto, il cui nome è preso dai membri della comunità che si sentono quindi rappresentati nella storia. Il narratore si dichiara competente a raccontare la storia solo per averla egli stesso raccontata. Il sapere trasmesso da queste narrazioni ben lontano dal fissarsi nelle sole funzioni enunciative determina allo stesso tempo sia

ciò che bisogna dire per farsi capire, sia ciò che bisogna ascoltare per poter parlare, sia ciò che serve rappresentare per poter divenire oggetto di una narrazione. Ciò che viene trasmesso con i racconti, è il gruppo di regole pragmatiche che costituisce il legame sociale. Questo tipo di sapere mischia funzioni denotative, prescrittive e estetiche in combinazioni indissolubili che sono tanto importanti nello definire l'identità degli interlocutori quanto lo sono per il loro contenuto positivo. Nelle comunità tradizionali, il sapere scientifico non si è ancora formato come dominio specifico, per farlo ha bisogno di isolare un solo gioco linguistico, quello denotativo; e l'esclusione di tutti gli altri. Il criterio di accettabilità di un enunciato coincide col suo valore di verità. Il sapere scientifico viene così a trovarsi isolato dagli altri giochi linguistici che concorrono a formare il legame sociale, non è più una componente immediata e condivisa di quest'ultimo come il sapere narrativo. La narrazione semplicemente cambia le sue funzioni in risposta a questa autonomizzazione del sapere scientifico. Cessa di sostenere l'intero contenuto della cultura e invece legittima il sapere scientifico che ora è a capo di tutte le cose conoscibili. Platone è il modello di questo concetto di legittimazione narrativa, nella Repubblica, quando si tratta di giustificare la filosofia, Platone non ha niente di meglio da offrire che una narrazione, l'allegoria

della caverna, che spiega perché gli uomini ascoltino le storie piuttosto che intraprendere un dibattito razionale. Platone era sicuramente cosciente dell'ironico paradosso del ricercare una legittimazione narrativa del sapere scientifico. È un paradosso che caratterizza l'intera tradizione filosofica. Come membro di un gruppo rivoluzionario marxista, Lyotard ha portato avanti una ricerca "post-marxista" in ambito sia filosofico che linguistico e letterario. Per lui, il capitalismo, il maschilismo e tutte le forme di pensiero ideologico che caratterizzano il mondo moderno derivano dalla cancellazione della figuralità e dalla sua prematura traslitterazione nella forma della discorsività. Esiste infatti un livello - quello del figurale, del desiderio, della libidine - che è plurale e eterogeneo, ma che viene forzato dalla ragione ad assumere un significato unitario. Sulla base di Nietzsche e Wittgenstein, Lyotard sostiene che i criteri secondo cui regoliamo oggi le "rivendicazioni di verità" derivano da "giochi linguistici" discreti e dipendenti dal contesto, non da leggi assolute. Ad esempio la scienza, nella sua fase "moderna", attinge a due tipi di narrativa: quella dell'Illuminismo e della tradizione rivoluzionaria, e quella dell'unità della conoscenza associata all'hegelianismo. In realtà, afferma Lyotard, nessuna di queste "metanarrazioni" o "grands récits" oggi è credibile. L'illuminismo, infatti, è visto come

l'origine di disastri politici e sociali come la guerra nucleare o i pericoli ecologici. I risultati della modernizzazione sono stati la burocrazia, l'oppressione e la miseria. Lyotard crede che le grandi narrative siano crollate negli ultimi anni; nessun metasoggetto potrebbe avere un'avventura che trovi la sua legittima conclusione nel nostro presente. A questo punto, la sua storia comincia a includere in maniera significativa la tecnologia, dal momento che il cambiamento tecnologico – essenzialmente l'emergere dell'information technology – sta alla base della generalizzazione sociale della crisi della narrazione. Il computer è qui il simbolo di tutte queste nuove tecnologie, che siano elettroniche, biologiche o manageriali. Secondo Lyotard i computer spersonalizzano e rendono meccanico il sapere, che all'interno della società diventa un elemento funzionante, una tecnologia è un bene di mercato, piuttosto che una "vera" rappresentazione della realtà. Questa è anche la fine dell'ideale umanistico del sapere come autocostruzione del soggetto. Il computer quindi è sia un dispositivo tecnologico che un trasformatore sociale. Nel suo doppio ruolo, ricorda il panottico della teoria di Foucault dell'ascesa della disciplina sociale. Computer e panottico svolgono un lavoro tecnico e allo stesso tempo codificano la realtà sociale. Nella terminologia di Lyotard, il sistema linguistico che corrisponde al computer è il "regime

cognitivo delle frasi", simile al "regime della verità" foucaultiano che emerge dalle moderne tecniche discplinarie, ma tra i due approcci c'è anche una sostanziale differenza: il senso di costruzione sistematica di Lyotard è essenzialmente kantiano. In Foucault tutti i sistemi linguistici hanno carattere storico, mentre in Lyotard si basano sulle facoltà – la facoltà del sapere, la facoltà morale, e così via. Lyotard sostiene in conclusione che la tecnologia del computer irrompe nella costellazione formata dal discorso cognitivo e dalla sua legittimazione narrativa. Il sapere scientifico può ora da solo reclamare una validità cognitiva, ma non può avere una sua definitiva legittimità. È simile agli altri giochi linguistici, ed è questa situazione a creare lo spazio entro cui le illusioni della modernità, in special modo la fede nel progresso, possono essere demistificate. La critica strutturalista della storia è un ovvia conseguenza di questa situazione, anzi l'articola così chiaramente che non sembra avere più tanto senso ricercare una strada che riporti ad una comunità integrata con significati auto-evidenti e certezze immediate. "La maggior parte delle persone non hanno più nostalgia della narrativa perduta" (Lyotard 1991). È qui che Lyotard si trova in compagnia della Scuola di Francoforte, del suo ideale critico d'utopismo datato, il mito dell'Io unificato e della società. Tale mito può essere proiettato nel passato come

un'origine organica o nel futuro come un consenso razionale habermasiano. Il compito del pensatore oggi non è quello di ripristinare la perduta unità tra uomo e natura (Marcuse, Adorno) né quello di ravvivare i fuochi dell'illuminismo (Habermas), ma piuttosto riflettere sui giochi linguistici che emergono in una società postmoderna.

LA PRAGMATICA POSTMODERNA

Con il crollo delle strategie narrative di legittimazione, le società postmoderne sviluppano due via alternative nel tentativo di ripristinare la loro legittimità: la "performatività", o efficienza, e la "paralogia", o la ricerca dell'originalità. La convinzione tecnocratica secondo cui il sapere e l'ordine sociale sarebbero legittimati semplicemente dal continuo perfezionarsi degli strumenti, senza il coinvolgimento di simboli tradizionali o di ideali moderni, si è andata sempre più affermando a partire dalla seconda guerra mondiale. Una convinzione maturata in risposta alla delusione avuta dall'"ideologia", dai grandi miti narrativi del capitalismo e del comunismo. L'idea della tecnocrazia si basa però su due premesse autocontradditorie: la legittimità della scienza, che la tecnocrazia indebolisce subordinando la ricerca alle regole del mercato, e la fede nella possibilità di costruire sistemi deterministici, che la scienza

stessa ha ormai screditato. La scienza moderna ha sempre bisogno di più tecnologia per produrre e controllare verità, e questo la porta ad essere sempre più dipendente dalle corporation e dallo stato, che fornisce gli strumenti tecnologici del sapere, ciò che queste istituzioni vogliono dalla scienza e dalla tecnologia però non è la verità ma l'efficienza che scienza e tecnologia rendono possibile. Questa differenza d'aspettative può creare conflitti e sollevare questioni sulla possibilità di incorporare la scienza nel sistema sociale come fosse una qualsiasi altra componente operativa. L'amministrazione tecnocratica può gestire questo particolare bocconcino di cui ha disperato bisogno ma che per essere legittimato deve fare appello ad un ideale di verità che trascende il sistema? Nel frattempo, la scienza stessa è gradualmente permeata dall'ethos delle istituzioni da cui dipende. Quando la ricerca della verità diventa un business come tanti altri, un nuovo concetto di verità come "performatività" rimpiazza il realismo tradizionale, ma può il sapere essere nient'altro che il prodotto di un agonismo in cui la chiave per la vittoria sta nell'alleanza con le fonti di capitale?[3] Per Lyotard l'argomento decisivo nella critica alla legittimazione attraverso la performatività si trova

3 . Sarebbe interessante studiare la nascita del filone costruttivista della filosofia della scienza alla luce dell'analisi di Lyotard.

altrove, nel contenuto della scienza stessa. È scettico rispetto a tutto il progetto tecnocratico perché l'ideale del controllo totale semplicemente non trova spazio nel disordine del mondo in cui viviamo. La scienza moderna ha tradito la sua progenie tecnocratica decidendo di non eliminare il disordine dalla teoria rendendo al contrario sensato un universo frammentato. I quanti della meccanica, il teorema di Gödel, la teoria del caos, la teoria dei frattali, e altri approcci più recenti dimostrano questa fondamentale svolta epistemologica. L'evoluzione del sapere scientifico scredita la legittimazione attraverso la performatività suggerendo un'alternativa postmoderna. Lyotard chiama tale alternativa "legittimazione per paralogia" – una legittimazione attraverso l'originalità, l'innovazione, e la differenza. Il fine ultimo della scienza non è l'efficienza ma l'invenzione; lo scienziato di successo non ottimizza il sistema, lo modifica. Dato che in passato la scienza ha fornito modelli per la legittimazione sociale (per esempio, con il sapere oggettivo), non potrebbe succedere di nuovo con la paralogia? Forse possiamo riconcettualizzare la verità nella società postmoderna nei termini di una nuova comprensione della scienza. È questa la scommessa di Lyotard, dal suo punto di vista la società contemporanea è stretta tra due possibili futuri, (1) perseguire terroristicamente un sistema totalitario, orientato

alla massimizzazione dell'efficienza pagando il prezzo dell'uniformità e della coercizione, (2) un modello emergente di contratti temporanei tra individui e gruppi che riconoscono il carattere locale di ogni accordo e di ogni diritto. L'ultimo modello è paralogico perché al suo rispetto per la differenza e la molteplicità dei giochi linguistici. Il rispetto delle differenze lo distingue dall'opposizione dialettica, che è semplicemente un antisistema in attesa di una chance per salire al potere. La paralogia è una micropolitica che rifiuta la totalizzazione e favorendo le realtà particolari e locali, rappresenta un nuovo tipo di resistenza. Il computer gioca ancora una volta un ruolo decisivo nella questione, secondo Lyotard infatti, "Quanto all'informatizzazione della società, si vede infine come essa coinvolga questa problematica. Essa può divenire lo strumento "sognato" del controllo e della regolazione del sistema di mercato, esteso fino al sapere stesso, e retto esclusivamente dal principio di performatività... ma essa può anche servire i gruppi di discussione sulle metaprescrizioni dando loro le informazioni di cui per lo più difettano per decidere con cognizione di causa. La linea da seguire perché la biforcazione si risolva in quest'ultimo senso si riduce ad un principio assai semplice: il pubblico deve avere libero accesso alle memorie e alle banche di dati".

LA TECNICA POSTMODERNA

La Condizione Postmoderna fu pubblicato nel 1979, la sua analisi dell'informatizzazione della società all'inizio fu per necessità speculativa. Ai tempi le speculazioni di Lyotard non furono più predittive di quelle di precedenti profeti del postindustrialismo, come loro, Lyotard sopravvalutò la possibilità di dare libero accesso alle banche di dati e l'istruzione assistita dal computer (CAI Computer Aided Instruction), la sua conoscenza dei sistemi informatici risultò inoltre molto limitata. Si preoccupò, ad esempio, del fatto che nel futuro l'unico sapere conoscibile sarebbe stato quello esprimibile nel "linguaggio macchina" (Lyotard 1991). Linguaggio macchina è un termine tecnico che si riferisce al linguaggio di programmazione che viene compreso dai componenti hardware del computer. Mentre la struttura del computer a questo livello può veramente restringere il campo di quello che può essere calcolato, non c'è ragione di preoccuparsi che il linguaggio-macchina possa limitare la rappresentazione del sapere ai formati leggibili dal computer, potremmo allo stesso modo preoccuparci della povertà di un alfabeto a 26 caratteri. Nonostante queste limitazioni, Lyotard coglie quella che io ho chiamato "ambivalenza" del computer, il fatto cioè che il computer può servire sia come sistema di controllo che come

mezzo di diffusione del sapere e di opportunità comunicative grazie alla fluidità della rete (Feenberg 1991). Se il postmoderno, come mondo dalle molteplici razionalità, deve avere una base tecnologica, il computer deve avere queste potenzialità contraddittorie. Se l'archetipo del progresso tecnologico fosse semplicemente uno strumento di controllo, la teoria finirebbe per sfociare in un pathos distopico privo di suggerimenti per un percorso alternativo, ma chi ci dice che il computer è in grado di interpretare un ruolo così emancipante? Per rispondere a questa domanda mi rivolgo brevemente alla telematica francese, nata nei primi anni Ottanta, insieme al dibattito sul postmoderno. Il sistema del Minitel fu introdotto intenzionalmente dallo stato francese in veste di dispositivo tecnologico per velocizzare il processo di postindustrializzazione della società francese. Il sistema venne inizialmente concepito come mezzo d'informazione domestica, un primo passo verso quella disseminazione universale di dati che Lyotard, tra gli altri, auspicava. Il videotex fu scelto come sistema di software, un sistema che trasmette informazioni attraverso reti a banda stretta che si diramano da grandi computer (che immagazzinano dati), verso terminali che possono essere ovunque, anche nelle abitazioni. La rete telematica può contenere gli orari dei treni, informazioni legali, così via, e

anche mediare transazioni bancarie e di telemarketing. Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta era largamente condivisa l'idea che il videotex avrebbe inaugurato la nuova era postindustriale, ma a dispetto delle rosee aspettative di vendita, i risultati furono deludenti quasi ovunque, fatta eccezione per la strana situazione francese. In Francia il sistema non solo funzionò, ma fu un grande successo, con oltre sei milioni di terminali distribuiti e migliaia di servizi disponibili. Negli Stati Uniti non è ancora mai successo niente di simile. L'eccezionale evoluzione del sistema videotex in Francia conferma le aspettative postmoderne, e questo non deve sorprenderci dato che Lyotard condivideva le illusioni dei primi profeti della telematica da cui aveva mutuato le sue informazioni sul computer, si credeva insomma che l'era del computer, se avesse seguito il giusto spirito, avrebbe concluso il lavoro dell'illuminismo innalzando il livello d'istruzione della popolazione e moltiplicando le possibilità di partecipazione ad un autogoverno responsabile, inoltre la razionalità tecnico-scientifica avrebbe trasceso le sue origini professionali diventando la base di una cultura generale. Simili aspettative razionalistiche spinsero a credere che il pubblico avrebbe risposto positivamente all'offerta di potenziamento di accesso all'informazione, necessario per poter far parte di una società

avanzata come Lyotard e gli altri ottimisti la immaginavano. Il razionalismo telematico rifletteva l'egemonia della scienza e della tecnologia nella moderna cultura burocratica ed accademica, un'egemonia applaudita dai tecnologi del sistema e accettata con rassegnazione ma senza nostalgia – e questo è significativo – dal teorico del postmoderno. Tuttavia questo non è tutto quello che gli utenti avevano in mente, e furono proprio loro a determinare l'evoluzione del sistema. Nel 1979 il computer veniva comunemente considerato uno strumento per immagazzinare informazioni e fare calcoli, solo alcuni avevano previsto il successo che avrebbe avuto come mezzo di comunicazione, e fu in Francia che questa ridefinizione del computer ebbe luogo per la prima volta su larga scala. Tra i vari computer host della nuova rete telematica ce n'erano alcuni da cui era possibile inviare messaggi agli operatori del sistema o lasciare pubblicità classificate. Alcuni tra gli utenti più esperti riuscirono ad inserirsi nel sistema del computer host trasformandolo da information supplier (dispensatore di informazioni) a nuovo mezzo di comunicazione, un tipo di comunicazione molto particolare. In questo bizzarro universo sociale, l'anonimato dà vita ad un originale gioco linguistico che richiede sempre nuove mosse. Siamo tutti performatori che usano il linguaggio come unico mezzo di auto-presentazione e

di seduzione e l'identità diventa un risultato della comunicazione invece che un suo presupposto. Il successo consiste nell'ottenere un numero di telefono e fissare un appuntamento, forse per un'avventura sessuale o semplicemente come riprova del potere della propria maestria discorsiva.[9] Questo tipo di pratica comunicativa rappresenta l'epitome di un mondo di contratti temporanei basati sull'inventiva verbale suggerita dalla paralogia del postmoderno in Lyotard. Ci troviamo di fronte al sorprendente prefigurarsi di una società antitecnocratica che investe la high technology di nuove forme di auto-espressione. È difficile trovare qui le prove della ricerca di una razionalità "locale" in cui, immaginiamo, consista la postmodernità, la telematica però rivela il ruolo del computer nella costruzione di nuove forme di identità sessuale e personale. Quello che rimane da capire è come possa l'identità, che Lyotard associa prima di tutto alla narrativa, relazionarsi alla razionalità locale. Come molti altri in quel periodo Lyotard non sentì il bisogno di affrontare questo problema dal momento che i supporti primari dell'identità, come i partiti e gli stati, sembrava stessero perdendo credibilità nella più generale crisi della narrativa

9. C'è una letteratura interessante sull'anonimato nelle forme di comunicazione elettroniche in Francia. Vedi, per esempio, Alain Briole e Adam-Frank Tyar (1987) e J. Jouet e P. Flichy (1991).

(Lyotard 1991). Oggi, ovviamente, la situazione è radicalmente cambiata e questo è diventato un problema centrale.

MEMORIA SOCIALE

L'esperienza francese del videotex prova che stiamo entrando nell'era della "comunicazione" piuttosto che dell'"informazione". Questa tendenza si evidenzia nella rapida crescita di applicazioni comunicative su numerosi e diversi tipi di computer network. Per esempio, la rete Internet per il mondo accademico fu inizialmente creata con l'idea che i ricercatori avessero bisogno di uno scambio di files e di dati, ma oggi i suoi milioni di utenti la utilizzano principalmente per lo scambio di messaggi personali. È solo una questione di tempo, presto la CMC (*Computer-Mediated Communication*), comunicazione mediata dal computer, diventerà un aspetto comune della vita quotidiana. Tale evoluzione promette cambiamenti sociali piuttosto diversi dalla generalizzazione dell'accesso alle informazioni che Lyotard identifica con la promessa del computer, questi cambiamenti avranno effetti non solo sulla distribuzione del sapere ma sulla reale struttura al cui interno finora abbiamo definito la distinzione tra modo narrativo e denotativo. Il sistema francese impiega un terminale molto primitivo ed è proprio per questo che è stato confinato

all'esplorazione dell'anonimato nella comunicazione sincrona. Il suo impatto sociale è limitato dal fatto che i messaggi tra gli utenti sono generalmente poco preparati ed effimeri, i sistemi che fanno maggiore uso di un sistema di posta elettronica asincrona promettono impatti più incisivi. Il computer offre a piccoli gruppi, magari all'interno degli uffici, la possibilità di organizzare la propria attività attraverso un'efficace mediazione elettronica. L'attività di gruppo mediata è diventata orami pratica comune tra i ricercatori e in molte grandi corporation. Cosa succede in questi nuovi gruppi? In che cosa differiscono dalle loro controparti che utilizzano un tipo di comunicazione faccia a faccia? Per rispondere a queste domande nelle pagine che seguiranno, cercherò di disegnare una struttura teorica diversa sia dal modello postindustriale che da quello postmoderno. La distinzione di Lyotard tra il sistema del sapere narrativo e quello del sapere scientifico si radica nella tradizione teorica che contrappone cultura scritta e cultura orale. Una tesi importante sostiene che l'individualismo moderno sia nato con la stampa e la letteratura (McLuhan 1964; Ong 1977). L'autonomizzazione del gioco linguistico denotativo, cha caratterizza la cultura manoscritta o chirografica, è associata ad una tecnologia, la scrittura, attraverso cui il sapere può essere registrato e trasmesso indipendentemente dalle interazioni

sociali del narratore e del narratario. Con l'invenzione della stampa si è aperto un nuovo spazio cognitivo in cui si è sviluppato l'individualismo moderno. La diffusione del discorso scritto ha alimentato la diffusione di una nuova soggettività: l'occhio del lettore (eye in inglese si pronuncia come la lettera dell'alfabeto I che significa anche "io" NdT) è diventato un individuo. La comunità organica del linguaggio, basata sulla ripetizione e sull'esecuzione, ha ceduto alla privacy dell'individuo moderno, improvvisamente distante dal linguaggio della comunità. In questa nuova posizione l'individuo prende il controllo di un linguaggio personale, che si è "duplicato" perché il parlante-scrittore non si identifica più con le sue parole ma le usa per sortire un "effetto", questa distanza è l'essenza dell'individualità moderna. Quando la distanza si perde nel broadcasting pseudosincrono della performance, l'individualità si perde e emerge la società di massa (Ong 1971: 284-303; Katz 1980: 84-89). Marshall McLuhan accolse questi sviluppi e annunciò la fine della cultura scritta e la nascita di una cultura "orale" basata sul braodcasting, riuscì inoltre a prevedere l'ascesa di una nuova forma di collettivismo basato sulla sostituzione dell'"uomo letterato e frammentato dell'Occidente", con "una persona complessa e profondamente strutturata a livello emotivo cosciente della sua completa indipendenza dal

resto della società umana" (McLuhan 1964: 50-51). La visione di McLuhan della solidarietà elettronica dà una nota di colore al corrispettivo incubo della società a una dimensione, e proprio come rifiuta la tesi dell'unidimensionalità considerata vestigio dell'ormai superata scienza deterministica, Lyotard rifiuterebbe la proiezione psicologica di McLuhan; la sua visione di una frammentazione felice modifica e non cancella il concetto tradizionale di individualismo. Lyotard comunque non dà grandi suggerimenti per discutere degli sviluppi che prevede, non avrebbe potuto adattare il contrasto tra cultura orale e cultura scritta alla nuova situazione che la centralità della comunicazione mediata dal computer avrebbe presto creato. In questa situazione i concetti base di quella tradizione richiedono una radicale generalizzazione, propongo quindi di introdurre una distinzione tra discorso ripetibile e discorso reperibile, testi "immagazzinati" nella memoria umana a cui si accede tramite "ripetizione" o attività performativa. Nelle culture che si affidano fortemente alla ripetizione, la trasmissione simbolica è spesso affidata a individui speciali, e l'accesso al testo non è sotto il controllo individuale, ma viene regolato socialmente attraverso la partecipazione alle funzioni e ai dibattiti pubblici. L'esistenza stessa della comunità dipende da un'etica performativa che organizza la sua memoria sociale. Questo è il paradiso della

narrazione di Lyotard. Il reperimento (*retrieval*) al contrario richiede l'accesso ad un testo fisso, un libro o un dischetto. In principio non c'è ragione per cui tale accesso non debba essere affidato al controllo individuale dato che le tecnologie di reperimento delle informazioni non richiedono la presenza di altri esseri umani. Con le reti dei computer, assistiamo all'organizzazione di intere comunità intorno alla reperibilità invece che intorno ad un'interazione faccia a faccia Queste comunità, esistono in gran parte grazie allo scambio di testi scritti, ed hanno una particolare abilità nell'indagare sul loro passato. Le comunità basate sulla parola non possono fare niente di simile. Assistiamo dunque all'invenzione di una nuova forma di memoria sociale paragonabile a quella del racconto, dei libri, delle comunicazioni di massa, sono tutti strumenti che richiamano il passato attraverso diverse forme di "iterazione" (Derrida 1972). Oggi la differenza tra il reperimento e la ripetizione non corrisponde più esattamente alla distinzione tra scrittura e parola: macchine in grado di rispondere ci presentano la parola come un testo reperibile, il sistema di dialogo del computer ci permette conversazioni scritte in tempo reale, e i sofisticati sistemi di teleconferenza e le voci computerizzate; la tecnologia sposterà presto l'equilibrio verso la reperibilità nelle comunicazioni d'affari. Possiamo dunque

essere d'accordo con Derrida (1972: 392): "Non siamo testimoni della fine della scrittura che restituirà trasparenza e immediatezza alle relazioni secondo quanto dice McLuhan con la sua rappresentazione ideologica." Questa svolta ha notevoli implicazioni sociali. Cosa succederebbe se il mezzo di comunicazione dominante del prossimo secolo fosse strutturato come la rete informatica e non come il broadcast televisivo? La CMC (comunicazione mediata dal computer) sembra promettere che la scrittura diventerà ancora una volta una forma universale d'espressione. Una tale svolta verso una reperibilità generalizzata suggerisce un futuro diverso per l'individualismo del "postmoderno", non come ripresa retrograda di un passato agonizzante, ma come risposta ai metodi più avanzati d'esperienza mediata. Forse emergerà qualcosa di simile al concetto di società paralogica disegnato da Lyotard. Come sostiene Mark Poster (1990: 128), la scrittura computerassistita è la quint'essenza dell'attività linguistica postmoderna, con la sua dispersione del soggetto in uno spazio-tempo non lineare, la sua immaterialità, la sua rottura dell'identità stabile, la scrittura del computerassistita crea un fattore di soggettività moderna, una macchina per costituire soggetti non identici.

LA PERDITA DEL CODICE

È facile pensare che una tale conclusione sarà una benedizione promiscua. L'informatizzazione della società potrà acuire le differenze di classe considerando meno qualificati coloro che non sanno usare la nuova tecnologia. Sicuramente qualcosa di simile succede nei settori del mercato del lavoro che richiedono sempre maggiori competenze nell'utilizzo del computer. Il problema però non è solo che le masse saranno lasciate fuori di questa rivoluzione ma che i termini della loro inclusione saranno totalmente sfavorevoli. Lionel Gossman sostiene che la distinzione tra culture orali e culture scritte si fondi sulla relazione tra il codice dell'interpretazione e il discorso cui si riferisce. Nelle culture orali, in cui la comunità è organizzata intorno al discorso sincronico, il codice viene subito appreso da tutti. La tradizione non è un oggetto di studio, e l'interpretazione non segue nessun canone esplicito, piuttosto gli individui sono membri della comunità proprio perché la tradizione vive in loro e non hanno quindi bisogno di fare uno sforzo interpretativo cosciente per comprenderne gli enunciati. "Quasi tutti gli elementi nella tradizione sono quindi pienamente intelligibili alla luce della presente esperienza. Possono presentarsi ben pochi problemi d'interpretazione, dal momento che il processo di preservazione è allo stesso tempo un

processo d'interpretazione" (Gossman 1971: 779). Una cultura basata sulla scrittura ha una struttura radicalmente diversa: "La letteratura scritta, al contrario, è asincronica, dato che i testi, cristallizzazioni di vari momenti della tradizione letteraria, sono preservati graficamente e resi disponibili per le generazioni future di lettori e scrittori come lo sono per i gruppi non-indigeni" (Gossman 1971: 779). Il significato non è di per sé auto-evidente perché sono stati allontanati dal loro autore e da tutti i contesti e i fini sociali. "I codici e l'atto performativo sono separati, e l'interpretazione diventa un problema centrale" (Gossman 1971: 779). Dove i codici interpretativi non sono universalmente disponibili per i membri della comunità, quelli che non vi hanno accesso devono seguire quelli che l'hanno. In quella che è (ancora) l'era del broadcasting un tentativo è stato fatto per conservare un po' dell'immediatezza della cultura orale in una società complessa che sempre più dipende dalla scrittura. Se i codici comuni e gli eventi rituali continuano ad esistere, lo fanno attraverso la televisione (Katz 1980). È proprio questa costellazione che comincia a vacillare. Le nuove tecnologie della comunicazione promettono la transizione ad un mondo in cui le strutture dell'esperienza e l'interpretazione che associamo alla cultura scritta diventeranno universali, rimpiazzando la comunità pseudo-orale del broadcasting.

Opinioni ottimistiche sulle prospettive di questa nuova forma di comunicazione sociale, come quella di Lyotard, presuppongono una base di competenze letterarie, un'universalizzazione di capacità interpretative abbastanza sofisticate, la generale disponibilità dei codici di significato con cui una realtà sociale sempre più diversa e complessa può essere organizzata. Se non condividiamo queste opinioni ottimistiche, ci troviamo di fronte a scenari cupi. Come potrà la frammentata e dequalificata popolazione della nuova società usare le tecnologie che danno valore al suo lavoro e mediano le sue interazioni sociali? Siamo arrivati il punto in cui quello che gli esperti d'informatica chiamano il problema del "design dell'interfaccia" è diventato un problema sociale, che ancora non sappiamo come risolvere. Forse ci stiamo già muovendo verso il caos in un ambiente comunicativo totalmente disorganizzato e popolato da individui che hanno perso il codice di sopravvivenza del significato sociale richiesto nel cuore tecnologico della società, o saranno gestiti subordinandoli agli ordini di macchine ancora più intelligenti? Anarchia o intelligenza artificiale, caos o un sistema di partecipazione di massa totalmente ritualizzata in un set incomprensibile di routine meccaniche? C'è una terza possibilità: forse design tecnologici umanizzati riusciranno a imitare oggetti familiari in maniera così efficace che la gente

comune rimarrà a casa in un mondo creato dal computer su cui sarà in grado di esercitare qualche controllo. Questa è la promessa della realtà virtuale, che non è tanto un tentativo di realizzare fantasie in un mondo immaginario, come vorrebbe il clichè giornalistico, quanto piuttosto un tentativo di fornire nuovi e sempre più "intuitivi" modelli di macchine operanti. Se questa promessa fosse mantenuta, la pseudo-oralità del broadcasting sarebbe gradualmente rimpiazzata dalla corrispondente forma di interattività. Alcune delle barriere alla totale partecipazione ad una società tecnologica sarebbero superate dalla tecnologia stessa. Ma la facilità d'uso ha il suo prezzo. In un mondo user-friendly (di facile usabilità), non ci sarebbe nessun confine definito tra la realtà e le costruzioni fantastiche del computer. Potrebbero anche nascere nuove forme di oppressione in una società così epistologicamente indebolita. Potrebbero nascere nuove resistenze in una società simile? Questo è il tema della fantascienza del cyberpunk, che analizza la minaccia distopica della profonda penetrazione delle macchine nella psiche e le nuove forme di lotta che nascono, quando la definizione della realtà è stata affidata alla tecnologia.

EPILOGO: ANTEPRIME D'INTERAZIONE

L'alternativa paralogica di Lyotard sia alla tecnocrazia che al distopismo anticipa atteggiamenti attuali verso la tecnologia così come l'informatizzazione della società li ha modellati. Come sostenuto nel cap. 2, la tecnologia appare sempre più come una zona di contestazione in cui ci troviamo piuttosto che come qualcosa che ci opprime dall'esterno. L'azione paralogica porta esattamente questo tipo di relazione interattiva nel campo della tecnica. La fantascienza cyberpunk è un simbolo familiare di questo cambiamento. Il romanzo di William Gibson *Neuromante* (1984) ha aperto l'era della realtà virtuale fornendo un linguaggio e un sistema dell'immaginario con cui assemblare in una nuova visione del futuro tecnologie di simulazione già esistenti. Nel mondo totalmente informatizzato di Gibson, l'interfaccia è un'"allucinazione consensuale" di oggetti solidi e traiettorie tra cui gli utenti navigano con gesti familiari e movimenti del corpo – anche loro allucinati ovviamente. Il codice interpretativo non è più quello della scrittura. L'attività on-line non è fatta di mosse sulla tastiera, ora prende piede il pathos dell'azione: attacco, difesa, volo, lotta, insomma, diventa narrabile. Il mondo descritto da Gibson è sinistro ma non distopico in senso stretto, è vero che le elite lo governano con strumenti estremamente potenti, ma tali strumenti sono

talmente complessi da dare vita a fenomeni su cui nessuno ha realmente il controllo. Ci sono tante piccole intercapedini attraverso cui un bravo hacker può entrare nel sistema e attuare una serie di azioni non programmate. Il futuro non è chiaro e può essere ancora modificato dall'azione umana sulla rete. Il lavoro di Gibson è la continuazione della strada intrapresa dalla nuova fantascienza di autori come J. G. Ballard, Samuel Delany, Philip Dick, e Ursula Le Guin alla fine degli anni Sessanta e negli anni Settanta. Guardando indietro, è ormai chiaro che la loro rottura con la "fantascienza classica" della tradizione di Jules Verne, H. G. Wells, Hugo Gernsback, e John Campbell non era solo un'aspirazione personale, ma rifletteva cambiamenti sociali più profondi. Quest'ultima parte esamina tre romanzi che preparano il tema del postmoderno: *La Falce dei Cieli* di Ursula Le Guin, *Ubik* di Philip K. Dick, *Il congresso di futurologia* di Stanislaw Lem. Proprio come il lavoro di Lyotard, questi romanzi anticipano la sensibilità interattivista contemporanea, sono storie di quelle che io chiamo "tecnologie assolute" che minacciavano il cuore ontologico della realtà stessa. I romanzi scelti sono tutti basati sul senso di fragilità del reale, che Lem (1974: 122) chiama "actualisi" (*actualysis*), o "il crollo, il disfacimento della realtà" di fronte alla tecnologia moderna. Non c'è più un eremo privato in cui ritirarsi per

ricreare un'individualità indipendente, o un immediato spazio pubblico della realtà testato da un'interazione sociale diretta e dal conflitto. Queste storie mostrano una segreta preoccupazione per l'unità e la realtà del soggetto colto da un dubbio iperbolico che ora abbraccia lo stesso cogito. Una mediazione tutta tecnologica ha destabilizzato sia le identità personali che la realtà oggettiva. La fantastica premessa de *La Falce dei Cieli* (1974) di Le Guin è l'esistenza di un uomo i cui sogni si avverano, solo George Orr ricorda com'era il mondo prima di ogni cambiamento, nulla sembra essere stato danneggiato, ma la responsabilità di aver alterato la struttura dell'universo per lui è già troppo grande, e dorme il meno possibile per cercare di evitarla. Alla fine a causa della sua insonnia viene notato dalle autorità e cade nelle mani di uno psichiatra senza scrupoli che trasforma la sua innata capacità di fare "sogni efficaci" in uno strumento per cambiare il mondo. Le suggestioni postipnotiche dello psichiatra hanno una qualità oracolare, diffrante dall'inconscio di Orr non hanno quasi mai l'effetto atteso, ad esempio, la richiesta dello psichiatra per la pace nel mondo causa un'invasione extraterrestre che porta le nazioni della terra a lottare tutte unite. Il dottore buono possiede una tecnologia assoluta, capace di dissolvere la solidità della realtà nella fantasia, ma la sua imprevedibilità è

proporzionale al suo potere. L'efficacia dei sogni così come viene usata e abusata nel romanzo può rappresentare il difetto del moderno prometeismo. La Le Guin consiglia però di non avere un atteggiamento passivo, il sogno efficace è una rivelazione ontologica che, nelle mani giuste, appartiene al processo intrinseco dell'universo. "Tutto sogna. Il gioco della forma, dell'essere, è il sogno della sostanza" (Le Guin 1974). Il trucco sta nell'imparare a sognare, non in maniera arbitraria, ma in armonia con l'infinita complessità del tutto. *Ubik* (1969) di Philip Dick è ancora più strano del racconto della Le Guin. Nella storia di Dick capacità psichiche come la telepatia sono vendute come forma avanzata di spionaggio industriale. In risposta, nascono le "organizzazioni della prudenza" per recuperare la privacy perduta bloccando ancora una volta le trasmissioni psichiche. Così non solo sono scomparsi i confini tra gli io, ma i limiti biologici vengono confusi dalla scoperta della "semi-vita" (*half-life*), la conservazione dell'attività psichica dopo la morte. Il morto viene congelato in un "involucro freddo" nei "moratoria" – i migliori sono in Svizzera, naturalmente – collegati elettronicamente tra loro. Come si evince dallo scorrere della narrazione, i personaggi principali del romanzo, membri di una squadra prudente ma sfortunata, muoiono tutti chi prima chi dopo. Continuano però a funzionare come persone

in un mondo collettivamente allucinato descritto in centinaia di pagine. La loro allucinazione si dirada raramente, e solo l'utilizzo giudizioso dell'Assoluto nella forma di uno spray aerosol chiamato "Ubik" può ricostruire il tessuto sfatto della loro realtà. La loro condizione rappresenta un caso estremo dell'indebolirsi delle identità separate delle persone e dell'indipendenza e dell'oggettività del reale in una società totalmente mediata. L'universo di Dick però non è la tecnocrazia deterministica della prima fantascienza, è piuttosto un posto governato da una confusione talmente complessa che nessuno è veramente in grado di capire; anche in una situazione catastrofica i protagonisti vagliano le alternative morali e lottano contro il male. *Ubik* è un romanzo grottesco e fantastico, ma potrebbe dire qualcosa di importante sul futuro in cui (parafrasando un verso del libro) la "definizione del sistema-sé è priva di autentici confini" (Dick 1973: 45). *Il congresso di futurologia* (1974) di Lem indaga sul crollo dei concetti tradizionali di individualità in un mondo completamente mediato. Il suo eroe è catturato da una nube di gas allucinogeni usati per sedare la folla dei rivoltosi, mentre sta partecipando ad un "congresso di futorologia". Il romanzo entra ed esce dal "reale", esattamente come l'eroe prospetta allucinanti società del futuro, una più strana dell'altra. L'ultimo e più importante di

questi mondi immaginari gira tutto intorno ai farmaci. La "farmacocrazia" ha rimpiazzato il broadcasting come strumento di controllo sociale, e il mondo descritto in quasi tutto il romanzo è una pura "realtà virtuale". Questo elemento della storia – la truffa delle masse – è più o meno familiare, ma Lem vi introduce una componente originale. Nella sua società del futuro è considerato "civile" reprimere ogni spontaneità personale e prendere i farmaci giusti, non tanto per controllare ma per legittimare socialmente le emozioni e comportamento. L'individuo arrabbiato non reprime la sua rabbia con un calmante ma ristabilisce la propria realtà prendendo "furiol", e così l'individuo felice deve assumere velocemente una dose di "euforio" per giustificare il suo beato sorriso. "Non esiste più alcuna differenza tra sentimenti manipolati e sentimenti naturali" (Lem 1974). L'identità personale perde la sua naturale immediatezza, e la situazione peggiora quando l'eroe di Lem trova il suo cervello trapiantato in tanti corpi diversi. Gli individui sembrano aver ottenuto una competenza tecnologica che va esattamente di pari passo con i nuovi meccanismi di controllo sociale. La deterritorializzazione è arrivata a toccare il sé tanto che gli individui si identificano con il soggetto tecnico delle loro vite e sono coinvolti nel constante processo di "programmazione" dei loro stati emotivi attraverso i farmaci,

sullo sfondo della più vasta programmazione attuata dallo stato sulla coscienza sociale. Il mondo interiore si perde sotto il controllo di queste tecnologie. Nel prossimo capitolo ritornerò su alcune delle questioni sollevate da questi romanzi, che contengono importanti anticipazioni sulla struttura della relazione interattiva contemporanea in una società mediata dal computer (computer-mediated). Oggi l'individuo viene spinto dalle macchine a prendere parte alle loro operazioni e quando la comunicazione umana è mediata dai computer, il potere dei soggetti sulla loro abilità di auto-presentazione e di linguaggio risulta ampiamente ampliata. La realtà virtuale condivisa rappresenta la realizzazione finale delle sorprendenti fantasie descritte in questi romanzi (Lem 1984: 102). Per coloro che sono in grado di gestire il sistema si apriranno sicuramente nuove strade, forse simili alla paralogia di Lyotard, o all'efficacia dei sogni di Le Guin, o almeno vicine alla semi-vita dell'universo morale di Dick. Per coloro che non riescono a cogliere i nuovi codici la fantasia distopica di Lem sembra l'unica alternativa. Sono visioni del futuro che non lasciano presagire nulla di buono: forse il disaccordo tra gli ottimisti e i pessimisti in realtà non riguarda futuri alternativi ma un unico futuro che porti con sé diversi destini. Destini che corrispondono più o meno alle divisioni di classe della società odierna, divisioni che potrebbero

riprodursi in modi nuovi in un setting tecnologico. Gli stessi progressi tecnologici che accrescono la partecipazione di coloro che riescono a muoversi in una società postmoderna socialmente fluida, possono diffondere angoscia tra gli esclusi. Questa condizione di divisione è una delle strane caratteristiche del terribile mondo di Ubik. Nella fantasia semi-vita di Dick le energie degli abitanti conservatesi vitali vengono sviluppate per far sì che rimangano sempre al passo con le nuove mode. La morte consiste nel tornare indietro seguendo gli stadi della forma, tornare agli anni in cui lo stile si evolveva verso la non-esistenza definitiva. Un processo che influenza la struttura del mondo dell'individuo, che può continuare a vivere nel presente attraverso continue somministrazioni di forza vitale. Questa immagine bizzarra della morte vista come "deterioramento del mondo" può esserci utile come metafora per i nuovi rischi della società postmoderna. Forse cominciamo a cogliere i primi segni reali di una minaccia promessa sin dall'inizio dell'era industriale: una società in cui il ritmo del progresso tecnologico ha accelerato fino al punto in cui la posizione sociale è determinata dalla posizione sul continuum del cambiamento.

CAPITOLO SETTE

Dall' informazione alla comunicazione

L' esperienza francese del videotex

INFORMAZIONE O COMUNICAZIONE

Concetti come "società postindustriale" e "età dell'informazione" sono ipotesi – social-fantascientifiche – di un ordine sociale basato sul sapere (Bell 1973). Il vecchio mondo del carbone, del ferro, e delle ferrovie è sparito in una nuvola di fumo industriale quando ne è nato uno nuovo basato sulle comunicazioni e sui computer. I divulgatori di questa visione pongono un forte accento su molte delle tendenze deplorate dalla critica distopica, come livelli più alti di organizzazione e di integrazione dell'economia e la crescente importanza dell'expertise. I computer ricoprono poi un ruolo centrale perché la gestione delle istituzioni sociali e della vita degli individui dipende sempre di più dalla possibilità di avere un veloce accesso ai dati, i computer non solo immagazzinano e processano dati, ma possono anche distribuirli attraverso le reti a cui sono collegati. Nel futuro postindustriale, la comunicazione mediata dal computer (CMC) si inserirà in ogni aspetto della vita quotidiana e lavorerà per soddisfare la crescente richiesta

d'informazione. Negli anni ottanta, la politica e l'imprenditoria (o almeno quella parte della politica e dell'imprenditoria potente abbastanza per cambiare il mondo) accolsero queste ipotesi. Si capisce molto di un progetto quando si prova a metterlo in atto e, quando, come in questo caso, i risultati risultano diversi da ciò che si aspettava, le teorie che avevano ispirato l'ipotesi originale vengono messe in discussione. Questo capitolo analizza il gap tra teoria e pratica in un caso molto importante di informatizzazione di massa, la diffusione del videotex in Francia. Il videotex è una tecnologia CMC adatta ad una veloce distribuzione di dati, è una libreria on-line che immagazzina "pagine" informative nella memoria di un host computer accessibile agli utenti dotati di un terminale e di un modem. Progettato in origine per consultare materiale immagazzinato nel computer host, alcuni sistemi danno agli utenti anche la possibilità di collegarsi tra loro attraverso posta elettronica, "chat", o pubblicità classificate, si tratta di una delle maggiori concretizzazioni tecnologiche del concetto di società postindustriale. La teoria dell'età dell'informazione aveva ipotizzato la nascita di un mercato del videotex e a sua volta l'esperienza del videotex a messo alla prova alcuni dei principi della teoria nella pratica. Le prime ipotesi avevano già fatto comprendere a molti di noi quali servizi il videotex avrebbe

potuto offrire (Dordick et al. 1979), alla fine degli anni Settanta, i ministri delle telecomunicazioni e le corporation erano pronti ad andare incontro al futuro provvisti di nuovi sistemi interattivi, ma oggi è chiaro che quelle buone intenzioni non ebbero buoni risultati. Questo si deve in parte alle leggi antitrust che hanno impedito ai colossi delle telecomunicazioni e dell'informatica di unire le loro tecnologie complementari di CMC nei sistemi pubblici e su larga scala. Il fallimento del tentativo della Federal Communications Commission di creare un unico standard per i terminali ha aggravato la situazione, prive delle risorse e del know-how delle grandi compagnie, non coordinate nei loro sforzi dal governo, non sorprende che le piccole imprese dell'intrattenimento e dell'editoria non siano state capaci di lanciare verso il successo il videotex commerciale (Branscomb 1988). I deludenti risultati negli Stati Uniti sono stati confermati da tutti gli esperimenti stranieri con il videotex, fatta eccezione per il sistema francese Teletel. In Gran Bretagna, per esempio, il videotex venne lanciato con il nome di Prestel tre anni primi che l'esemplare francese entrasse in scena. Per ironia della sorte, i francesi cominciarono l'avventura della distribuzione su larga scala del videotex senza il timore di rimanere dietro agli inglesi! Il Prestel aveva avuto il vantaggio dell'appoggio statale, che il sistema americano non poteva vantare, ma ebbe anche

uno grande svantaggio: l'ipercentralizzazione. I fornitori d'informazione (information supplier) non potevano connettere host remoti al sistema, si sperava che gli utenti avrebbero acquistato un decoder per i programmi televisivi, una centralina esterna assai costosa che metteva il videotex in competizione con la programmazione televisiva. Il numero degli abbonati stentava a crescere, toccando picchi massimi di appena 76.000 utenti nei primi cinque anni (Charon 1987: 103-106); Mayntz and Schneider 1988: 278). Nel frattempo, le applicazioni vincenti della CMC erano organizzate da e per aziende private, università, o appassionati di informatica. La gente comune aveva piccole o quasi nulle possibilità d'accesso alla reti destinate a questi mercati e non aveva bisogno di servizi on-line specifici come ricerche bibliografiche e software bancari. Quindi dopo un breve sprazzo di entusiasmo postindustriale per il videotex, la CMC si era trasformata essenzialmente in uno strumento utile in campo lavorativo ma lontano da quello dello svago; soddisfaceva le esigenze lavorative ma non i bisogni di svago e di consumo (Ettema 1989). Come spiegherò più avanti, la storia del Teletel è diversa dalle altre. Tra il 1981, data dei primi test del sistema francese, e la fine dello stesso decennio, il Teletel divenne il più diffuso sistema pubblico di videotex al mondo, con milioni di servizi, milioni di utenti, e centinaia di

milioni di dollari di profitto. Oggi il Teletel è l'unica stella che brilla nel firmamento del videotex commerciale. Ma è possibile che i francesi siano diversi da tutti gli altri? Questa spiegazione risulta ancora meno plausibile se si pensa al milione di abbonati di Compuserve e di Prodigy sevizio di informazione computerizzata della Sears/IBM. Come spiegare quindi lo straordinario successo del Teletel? E quali sono le implicazioni per la teoria dell'età dell'informazione? Il successo del Teletel risulta particolarmente interessante perché non ha a che fare con il dispositivo tecnologico in sé altrimenti non si spiegherebbe il fallimento del progetto videotex nel resto del mondo. Il suo successo può essere spiegato solo identificando quelle inventive sociali che hanno sollevato tra il pubblico un interesse diffuso per la CMC. Analizzando le inventive sociali comprenderemo i limiti dei precedenti esperimenti con il videotex e quelli della teoria dell'età dell'informazione (Feenberg 1991: cap. 5).

LA NASCITA DI UN NUOVO MEDIUM

È vero che l'esperienza del Teletel può fornire indicazioni generalmente valide sulla gestione di sistemi pubblici di videotex, ma è anche vero che si tratta di un'esperienza specificamente francese e questo per tre ordini di motivi: (1) la particolare politica francese di modernizzazione; (2) l'ideologia volontaristica della burocrazia del sistema pubblico nazionale; (3) una forte cultura politica di opposizione. Il successo del Teletel ha richiesto la collaborazione di questi elementi che insieme hanno creato lo spazio per la sperimentazione che il Teletel ha reso poi tecnicamente possibile.

MODERNIZZAZIONE

Il concetto di modernità ha in Francia un significato totalmente diverso da quello che ricopre negli Stati Uniti. Gli americani vivono la modernità come un diritto che si ha sin dalla nascita; l'America non lotta per la modernità, definisce la modernità, che non è mai una questione politica perché dipende dal caos creativo del mercato. La Francia invece ha una lunga tradizione di discussione politica e teoretica sulla modernità. All'ombra dell'Inghilterra prima, e della Germania e degli Stati Uniti poi, la Francia ha lottato per adattarsi al mondo

moderno vissuto quasi sempre come sfida esterna. Questo è lo spirito del famoso rapporto Nora-Minc che il presidente Giscard d'Estaign commissionò a due alti impiegati pubblici per definire gli strumenti e gli obiettivi di una politica di modernizzazione della società francese (Nora e Minc 1978). Secondo Simon Nora e Alain Minc era necessaria un'offensiva tecnologica nel campo della "telematica", termine coniato per definire l'opportunità di comunicazione nata dall'unificazione delle esperienze e possibilità tecniche delle telecomunicazioni con quelle dell'informatica. La rivoluzione telematica, a loro avviso, avrebbe modificato radicalmente la natura delle società moderne proprio com'era successo con la rivoluzione industriale, ma, non mancarono di rilevare che "la telematica, a differenza dell'elettricità, non fa circolare una corrente inerte, ma informazioni, ossia potere" e che "avere il controllo della rete è pertanto un obiettivo essenziale. Perciò occorre che la struttura sia concepita nell'ambito di un servizio pubblico" (Nora e Minc 1978: 67). Insomma, proprio come la guerra è troppo importante perché sia lasciata nelle mani dei generali, così lo sviluppo postindustriale è troppo importante per essere lasciato in quelle degli uomini d'affari e deve diventare materia di discussione politica.

Nora e Minc (1978: 41-42) evidenziarono con decisione l'elemento della discussione politica per far accettare al pubblico la rivoluzione telematica e per avere successo nella divisione internazionale del lavoro attraverso l'individuazione di mercati telematici emergenti. Il servizio nazionale di videotex poteva giocare un ruolo importante nel raggiungimento di questi obiettivi sensibilizzando l'ancora arretrato pubblico francese alle meraviglie dell'era del computer creando un mercato vasto e protetto per i terminali (computer). Facendo leva sul mercato interno, la Francia poteva diventare leader nell'esportazione di terminali beneficiando dell'atteso rimodellamento dell'economia internazionale (Nora e Minc 1978: 94-95). Queste sono le idee alla base del progetto Teletel, che, come insieme particolare di propaganda e politica industriale, ebbe sin dall'inizio una distintiva matrice statale.

VOLONTARISMO

Così concepito, il progetto cadde chiaramente nelle mani della burocrazia governativa. Questa scelta, strana agli occhi degli americani da sempre avversi alle complicazioni burocratiche, sembrò avere assoluto senso in Francia, paese in cui l'uomo d'affari ha un'immagine ancora più negativa di quella

dell'uomo di governo. Quando la burocrazia guida la modernizzazione al posto della corporation, *l'esprit de corps* dell'apparato burocratico lascia il segno sul risultato, e questo in Francia non è poi così male. I burocrati francesi definiscono la nazione in termini di distribuzione uniforme di servizi come la posta, il telefono, le strade, le scuole e così via. La distribuzione di questi servizi è una missione morale fondata su ideali "repubblicani" come l'egualitarismo. I francesi chiamano quest'approccio burocratico "volontaristico" perchè, nel bene e nel male, ignora le situazioni locali e i vincoli economici per servire l'interesse pubblico universale. Bisogna tenere presente il significato di missione volontaristica per riuscire a capire come la compagnia telefonica francese, incaricata dello sviluppo del Teletel, abbia potuto concepire e implementare un servizio nazionale di videotex senza alcuna garanzia di riuscita economica. Il Teletel, infatti, non rientrava tanto in uno schema di profitto quanto in quello di un legame nella catena d'identità nazionale, per questo si voleva che fosse in ogni casa francese per diventare parte dell'infrastruttura dell'identità nazionale, proprio come il telefono e il sistema postale (Nora e Minc 1978: 82). Per raggiungere questo risultato, la compagnia telefonica procedette alla distribuzione di milioni di terminali gratuiti, chiamati "Minitel". Nelle prime fasi della distribuzione la

pubblicità aveva come target le classi medio-alte, ma tutti potevano richiedere un Minitel, tanto che alla fine tutti gli abbonati telefonici risultavano avere il Minitel in dotazione. Da paese industriale con il sistema telefonico più arretrato la Francia si era trasformata in un paese dotato delle tecnologie più avanzate. Una compagnia telefonica americana avrebbe sicuramente messo in conto ai propri utenti le spese di un upgrade tecnologico, e anche la Telecom francese era preoccupata di come giustificare questa generosità senza precedenti. La scusa fu la creazione di un elenco telefonico nazionale elettronico, accessibile solo da terminali Minitel, ma in realtà lo scopo ultimo della diffusione dei terminali videotex era più che altro quello di distribuire un grande quantità di terminali nel minor tempo possibile (Marchand 1987: 32-34). La distribuzione gratuita dei terminali precedette lo sviluppo di un mercato di servizi di cui avrebbe dovuto già essere fornitrice. Proprio come il business delle stazioni di servizio aveva seguito la costruzione delle autostrade, così ci si aspettava che il business telematico seguisse la distribuzione dei Minitel. I primi quattromila Minitel furono recapitati nel 1981 (Marchand 1987: 37); dieci anni dopo ne erano stati distribuiti più di cinque milioni. La rapidità e la scala di questo processo forniscono indicazioni importanti all'economia della grande avventura

telematica. L'ambizioso programma di modernizzazione della compagnia telefonica l'aveva resa il più grande cliente dell'industria francese negli anni Settanta. L'azzardato piano telematico era stato ideato per assorbire il rallentamento della produzione telefonica che sarebbe seguito alla saturazione del mercato, evitando così il collasso di uno dei maggiori settori dell'industria.

L'OPPOSIZIONE

Secondo il progetto originario, il Minitel doveva accompagnare la Francia nell'era dell'informazione fornendo ai suoi abitanti una grande varietà di servizi, ma i francesi avevano veramente bisogno di più informazione (Iwaasa 1985: 49)? E chi in una democrazia poteva offrire servizi d'informazione (Marchand 1987: 40)? Nei primi anni dell'esperienza francese del videotex in molti cercarono una risposta a queste domande.

Una modernizzazione attuata attraverso un servizio nazionale rientra perfettamente nel programma di uno stato fortemente centralizzato che in più in Francia durante il progetto Teletel era guidato da un governo conservatore. Questa combinazione inizialmente aveva suscitato una sfiducia diffusa nei confronti del sistema videotex risvegliando questioni già note in diversi

settori dell'opinione pubblica. Lo schema familiare che vede il controllo di uno stato centralizzato opposto alla "resistenza" popolare venne ripetuto con il Teletel, "paracadutato" su un pubblico ignaro che lo ha subito trasformato in qualcosa di totalmente inaspettato. La stampa guidò la lotta contro il controllo statale del sistema videotex. Quando la direzione della compagnia telefonica annunciò l'avvento di una società paperless (ovvero la società senza carta, caratterizzata dalla sostituzione degli abituali sistemi di scrittura con più sofisticati e innovativi strumenti informatici) (guarda caso a Dallas), gli editori reagirono negativamente preoccupati di poter perdere investimenti pubblicitari e indipendenza. Gli sviluppi distopici di una società governata dai computer non passarono inosservati, un editore infatti furioso scrisse: "Chi ha un cavo telefonico è potente. Chi ha un cavo telefonico e uno schermo è molto potente. Chi ha un cavo telefonico, uno schermo, e un computer ha per le mani il potere del Padreterno in persona" (Marchand 1987: 42). La stampa salutò con entusiasmo l'arrivo dei socialisti al governo nel 1981. Per evitare che il "contenuto" on-line potesse interferire con la politica, la compagnia telefonica poteva offrire solo la sua versione elettronica degli elenchi telefonici, era necessario avere delle speciali licenze stati per connettere un computer host al sistema, ma nel 1986

venne meno anche questa restrizione; oggi[1] basta avere un computer per collegarsi al sistema, inserire un numero di telefono nell'elenco telefonico, e ricevere una parte dei guadagni che il servizio genera per la compagnia telefonica. Il teletel si trasformò in un spazio immenso di sperimentazione disorganizzata, un "libero mercato" di servizi on-line vicino agli ideali liberali e lontano dal trasformarsi in un tradizionale mercato della comunicazione delle società capitaliste contemporanee. L'esempio del successo del mercato ha molte implicazioni, anche se non tante quanto gli avvocati della regulation immaginano. Il fatto che i mercati a volte medino la spinta popolare verso il cambiamento tecnologico non li rende automaticamente una panacea universale. Le condizioni che rendono possibile un simile uso dei mercati sono abbastanza particolari. Nella maggior parte dei casi, ad esempio, quando le grandi corporation vendono tecnologie già affermate, usano i mercati per soffocare i bisogni che i prodotti esistenti non possono soddisfare e indirizzandoli verso domini in cui il cambiamento tecnologico non si rende necessario, ciò nonostante a volte i consumatori riaprono il processo di design attraverso il mercato. Questa del resto è la ragione per cui

1 Vorrei ricordare che Feenberg lavora a Modernità Alternativa sin dal 1992, anno in cui la tecnologia del Minitel aveva già raggiunto il suo apice di dstribuzione.

bisogna guardare ai mercati come istituzioni ambivalenti in grado di avere un ruolo potenzialmente dinamico nello sviluppo delle nuove tecnologie.

LA COMUNICAZIONE

Il dato sorprendente è che la maggior parte degli utenti Teletel pur avendo a disposizione un'enorme quantità di dati consultabili, consultava regolarmente l'elenco telefonico, ma non faceva molto altro, poi, nel 1982, gli hackers trasformarono la semplicità del supporto tecnico di un servizio informativo chiamato Gretel in un sistema di messaggistica (Bruhat 1984: 54-55). Dopo aver opposto una debole (forse falsa) resistenza, gli operatori di Gretel istituzionalizzarono l'invenzione degli hacker e ne fecero la loro fortuna. Seguirono subito altri servizi come "Désiropolis", "La voix du Parano", "SM", "Sextel". Il programma di messaggistica "rosa" divenne famoso per le piccanti conversazioni che coinvolgevano gli utenti che vi partecipavano sotto pseudonimo desiderosi di conversare o di fare nuovi incontri.

Una volta preso il via su scala nazionale il sistema di messaggistica, alcune piccole aziende di telematica reinventarono il Teletel trasformandolo in un mezzo di comunicazione. Progettarono programmi per la gestione

simultanea di un elevato numero d'utenti che invece di prendere informazioni dal sistema ne immettevano di nuove, e inventarono un nuovo tipo d'interfaccia. Agli utenti si chiedeva di scegliere uno pseudonimo e di riempire un breve "C.V." (curriculum vitae, o carte de visite), invitandoli poi a cercare tra i C.V. degli altri utenti on-line per poter identificare partner interessati allo stesso tipo di conversazione. I nuovi programmi sfruttavano le potenzialità grafiche del Minitel in particolar modo la divisione dello schermo, ed è proprio grazie all'incontro del Minitel con queste nuove funzioni comunicative che la telematica poté risvegliare le energie creative di ideatori ed utenti che certo non trovavano stimoli (i burocrati pensavano di sì) nella sfida tecnologica che voleva assicurare alla Francia un ruolo preminente nel modellamento del nuovo mercato internazionale dell'informazione (Nora and Minc 1978: 72). Il progetto originale Teletel non escludeva del tutto la comunicazione umana, ma aveva sicuramente sottovalutato la sua importanza in relazione alla diffusione di dati, transazioni on-line, e anche videogiochi (Marchand 1987: 136). Il sistema di messaggistica viene menzionato di rado nei primi documenti ufficiali sulla telematica. Il primo esperimento con il Teletel, a Vélizy, rivelò un entusiasmo inaspettato per la comunicazione. Concepito originariamente come meccanismo di feedback in

grado di unire gli utenti alla squadra del progetto Vélizy, il sistema di messaggistica venne presto trasformato in uno spazio comune per la libera discussione (Charon e Cherky 1983: 81-92; Marchand 1987: 72). Anche a seguito di questa esperienza nessuno immaginava che la comunicazione umana avrebbe avuto un ruolo così importante in un sistema ormai maturo, ma è successo proprio questo. Nell'estate del 1985 il volume di traffico su Transpac, la rete francese a commutazione di pacchetto, superò le sue possibilità e il sistema collassò. Il campione dell'high tech francese era stato messo in ginocchio da centinaia di migliaia di utenti che avevano lasciato off-line banche e agenzie statali spostandosi da un servizio di messaggistica all'altro per puro divertimento. Seppure era stata coinvolta solo una piccola parte di utenti, a partire dal 1987 il 40% delle ore di traffico domestico venne utilizzato per lo scambio di messaggi (Chabrol e Perin 1989: 7). Quello della messaggistica rosa è un argomento che ha alimentato una lunga e banale speculazione sull'era dell'informazione, ma il caso si presta ad una valutazione molto più positiva. L'aspetto rilevante è che, il successo della messaggistica ha modificato la percezione generale della telematica che non è più solo un sistema informativo ma anche e soprattutto un sistema comunicativo, e questo, a sua volta ha incoraggiato una grande

varietà di esperimenti nel campo dell'istruzione, della sanità, e dell'informazione (Marchand 1987; Bidou et al. 1988). Facciamo alcuni esempi: i programmi televisivi ora pubblicizzano servizi disponibili su Teletel grazie a cui i telespettatori possono avere informazioni aggiuntive o scambiare opinioni, aggiungendo un elemento interattivo al broadcast unidirezionale; i politici vengono coinvolti sul Teletel in dibattiti con gli elettori, e i movimenti politici hanno trovato nel Minitel un ulteriore canale di comunicazione con i propri sostenitori; nel campo dell'istruzione abbiamo assistito a lezioni elettroniche; un servizio di assistenza psicologica offre l'opportunità di discutere problemi personali e chiedere consigli. L'esperimento forse più interessante si ebbe nel 1986 quando uno sciopero studentesco nazionale venne coordinato sul sistema di messaggistica del quotidiano Libération. Il servizio forniva informazioni sui temi e sulle azioni, gruppi di discussione on-line, aggiornamenti ora dopo ora, e un gioco che prendeva in giro il ministro della pubblica istruzione, in poco tempo ricevette tremila messaggi da tutto il paese (Marchand 1987: 155-158). Queste applicazioni rivelarono l'inaspettato potenziale del mezzo nella creazione di nuove forme di sociabilità che invece di imitare il telefono o la scrittura, giocavano sulla peculiare capacità della telematica di farsi portatrice di una comunicazione fortemente

personale ed anonima prefigurando un'organizzazione molto diversa della vita pubblica e privata nelle società avanzate (Feenberg 1989ª: 271-273; Jouet e Flichy 1991).

IL SISTEMA

Dal gioco di queste forze eterogenee emerse un sistema coerente che, composto da elementi piuttosto comuni, finì col diventare un insieme unico in grado di far accettare all'opinione pubblica la tecnologia CMC. Sono cinque i principi che caratterizzano il sistema:

1. la scala. Solo uno stato o una grande corporation ha gli strumenti per dare inizio ad un esperimento come quello del Teletel su una scala larga abbastanza da assicurare un test adeguato del sistema. Progetti pilota di dimensioni minori si sono fermati chiedendosi: nasce prima l'uovo o la gallina? Per costruire un mercato di servizi, qualunque essi siano, c'è bisogno di utenti, ma senza un mercato di servizi non ci sono utenti. La soluzione, come dimostra l'avventura francese del Minitel, sta nel fare un grande investimento iniziale nella distribuzione dei terminali per attrarre un numero sufficiente di

nuovi utenti che giustifichi l'esistenza di una quantità considerevole di servizi.

2. la gratuità. Forse la caratteristica più rivoluzionaria del caso minitel è la distribuzione gratuita dei terminali. A differenza di ogni altro network nazionale, quello del Teletel è stato considerato un insieme unico comprendente terminale e rete a commutazione di pacchetto. La gratuità condiziona alcune decisioni sulla qualità dei terminali: devono durare e avere una grafica semplice, inoltre ha assicurato ai fornitori del servizio una grande quantità di lavoro sin dall'inizio, ancora prima che il pubblico potesse comprendere quel sistema sconosciuto o che potesse investire nell'acquisto di costosi terminali o nella sottoscrizione di un abbonamento.

3. la standardizzazione: la posizione di monopolio della compagnia telefonica francese e la distribuzione gratuita dei terminali ha garantito l'uniformità in molte aree della vita sociale. Le procedure di acquisizione e registrazione dei terminali sono standardizzate, e il servizio è fornito da un unico numero telefonico nazionale sempre allo stesso costo, indipendentemente dal luogo da cui si effettua la chiamata. (Ora ci sono tavole tariffarie leggermente più complesse). La

compagnia telefonica si occupa della riscossione secondo le sue tabelle tariffarie, dividendo le entrate con i fornitori di servizi.

4. liberalismo. La semplicità con cui si può collegare il computer host alla rete a commutazione di pacchetto si scontrò all'inizio con l'abitudine ormai radicata della compagnia telefonica di controllare ogni aspetto del proprio sistema tecnico, una volta superato questo ostacolo ebbe inizio un periodo decisamente intenso di creatività sociale. Nonostante il Minitel, come voleva il suo progetto originario, dovesse servire all'acquisizione di informazioni, poteva essere usato per molti altri scopi. Il sistema deve gran parte del suo successo all'incontro tra un mercato di servizi libero e un terminale flessibile.

5. l'identità. Il sistema acquisì un'immagine pubblica grazie alla sua identificazione con un progetto di modernizzazione e grazie alla distribuzione capillare di terminali riconoscibili. Un'immagine telematica nuova alla cui costruzione contribuì lo speciale elenco telefonico, lo stile della grafica associato allo standard alfamosaico del Teletel, l'adozione dello schermo del videotex al posto di un display a scorrimento, e il fenomeno sociale della messaggistica rosa.

IL CONFLITTO DEI CODICI

Questa interpretazione dell'evento Teletel contraddice gli assunti deterministici sull'impatto sociale dei computer cha hanno ispirato Nora, Minc, e molti altri teorici dell'era postindustriale. In questo caso la logica della tecnologia semplicemente non detta una chiara soluzione del problema della modernizzazione dando vita, al contrario, ad un processo innovativo conflittuale di negoziazione che ha risultati socialmente contingente. Quali sono dunque questi fattori sociali e in che modo hanno influenzato lo sviluppo della CMC in Francia?

IL COSTRUTTIVISMO SOCIALE

L'approccio socio-costruttivista introdotto nel primo capitolo trova conferma nel processo evolutivo del Teletel. A differenza del determinismo, il costruttivismo sociale non si affida alle proprietà intrinseche di un artefatto tecnologico per spiegarne il successo. In accordo con il "principio di simmetria", è sempre possibile sviluppare delle soluzioni tecnologiche alternative a quella che porterà al successo. Non è una proprietà intrinseca come l'"efficienza" o l'"efficacia" a rendere unico un artefatto tecnologico ma il rapporto che lo unisce alla

sua dimensione sociale. Come abbiamo visto con il videotex, tale rapporto viene negoziato tra gli inventori, i burocrati, gli uomini d'affari, i consumatori, e molti altri gruppi sociali pertinenti in un processo che finisce per definire un prodotto specifico adattato al mix delle richieste sociali. Questo processo viene chiamato processo di "chiusura", produce una "scatola nera", e porta ad un unico artefatto che diventa predominante mentre gli altri cessano di esistere. Una controversia tecnologica tra e diverse possibilità si chiude quando i gruppi sociali considerano il problema come risolto. A questo punto l'oggetto si stabilizza e diventa una "scatola nera" di cui si dimenticano le alternative (Latour 1987). Pinch e Bijker illustrano il loro metodo con l'esempio della bicicletta. Alla fine del diciannovesimo secolo, prima che l'attuale modello di biciclo si stabilizzasse, il suo design prese diverse direzioni. Alcuni utenti consideravano il biciclo uno sport competitivo, altri lo consideravano semplicemente un utile mezzo di trasporto. I design corrispondenti alla prima definizione avevano le ruote anteriori molto alte che il secondo tipo di ciclista considerava decisamente pericolose preferendo il design con due ruote più basse e della stessa dimensione. Alla fine i sostenitori delle ruote basse ebbero la meglio e la storia della bicicletta da allora sino ad oggi deriva da quella linea di sviluppo tecnologico. Il

tipo di tecnologia in questo esempio non è determinante, al contrario “la diversa interpretazione che i gruppi sociali danno al contenuto degli artefatti porta a diverse catene di problemi e soluzioni e a sviluppi successivi differenti” (Pinch e Bijker 1984: 423). Applicare il metodo socio-costruttivista all’analisi del sistema videotex ci spinge a fare le seguenti osservazioni: in primo luogo, il design di un sistema come il Teletel non è determinato da un criterio universale di efficienza ma da un processo sociale che distingue differenti alternative tecnologiche. In secondo luogo, un simile processo sociale non ha che fare con l’applicazione di una tecnologia del videotex precedentemente definita, ma riguarda la reale definizione del videotex e la natura dei problemi a cui è indirizzata. In terzo luogo, le definizioni in competizione riflettono il conflitto tra visioni sociali della società moderna che si concretizzano in differenti scelte tecnologiche. Questi tre punti indicano il bisogno di una rivoluzione nello studio della tecnologia. Il primo punto allarga l’ambito del conflitto sociale fino ad includervi problemi tecnologici finora oggetto esclusivo di un consenso puramente “razionale”. Per capire la percezione che la società ha di una tecnologia o la definizione di una tecnologia c’è bisogno di un’ermeneutica degli oggetti tecnologici. Le tecnologie sono oggetti pieni di significati, è opinione comune

credere che ne abbiano almeno due; hanno una funzione, e nella maggior parte dei casi il loro significato risulta identico a quella funzione; hanno però anche una “connotazione” cioè una serie di caratteri, non visibili nell’immediato, che associano agli oggetti tecnologici altri aspetti della vita sociale indipendenti dalla loro funzione (Baudrillard 1968: 16-17). Un automobile è un mezzo di trasporto, ma può anche dire qualcosa sul suo proprietario, se è ricco, sexy, rispettabile. Nel caso delle tecnologie ben stabilizzate, la distinzione tra funzione e connotazione è talmente chiara che la si proietta nel passato immaginando che la funzione della tecnologia preceda l’invenzione dell’artefatto e che sia addirittura una sua ragion d’essere. Il programma del costruttivismo sociale sostiene, al contrario, che le funzioni tecnologiche non vengano assegnate in precedenza ma che vengano scoperte nel corso dello sviluppo e dell’uso dell’oggetto. Gradualmente poi alcune funzioni vengono catturate dall’evoluzione dell’ambiente sociale e tecnologico, come nell’esempio dell’automobile, la sua funzione di mezzo di trasporto venne istituzionalizzato negli spazi urbani a bassa densità in cui si era manifestato il bisogno che le automobili soddisfano. La chiusura di un artefatto in parte dipende dalla costruzione di giuste connessioni all’interno di una vasta rete tecnologica. Nel caso delle nuove tecnologie,

spesso all'inizio la funzione non è chiaramente identificabile, non c'è quindi una netta distinzione tra i diversi tipi di significato associati alla tecnologia; una bicicletta costruita per essere veloce e una bicicletta costruita per essere sicura sono entrambe funzionalmente e connotativamente differenti, le connotazioni di una potrebbero sembrare le funzioni dell'altra e viceversa. Queste ambiguità non sono solo concettuali, dato che il dispositivo non è ancora "chiuso" e nessun legame istituzionale è ancora intervenuto per legarlo ad uno dei suoi innumerevoli usi. Quindi le ambiguità nella definizione di una nuova tecnologia devono essere risolte attraverso lo stesso sviluppo tecnologico. I progettisti, gli acquirenti, e gli utenti hanno tutti un ruolo importante nel processo attraverso cui il significato di una nuova tecnologia viene finalmente fissato. La chiusura tecnologica alla fine è consolidata in un codice tecnico. I codici tecnici definiscono l'oggetto in termini strettamente tecnici in accordo con i più comuni significati sociali che la tecnologia ha acquisito. Per le biciclette, questo avvenne negli anni novanta del diciannovesimo secolo. Una bicicletta sicura per il trasporto avrebbe potuto solo essere prodotta in accordo con un codice che prescrivesse un sellino posizionato dietro una piccola ruota anteriore. Quando i consumatori si trovarono di fronte ad una bicicletta in accordo con questo codice, la

riconobbero subito per quello che era: una “sicurezza”, secondo gli standard del tempo ovviamente. Una tale definizione a sua volta connotava le donne e i ciclisti più anziani, gli spostamenti verso la drogheria ecc., negando le associazioni con i giovani sportivi in cerca di emozioni. I codici tecnici vengono interpretati con le stesse procedure ermeneutiche utilizzate nell’interpretazione di testi, opere d’ arte, e azioni sociali (Ricoeur 1979), ma il compito si complica quando i codici si trasformano in interessi all’interno di importanti dispute sociali, è a questo punto che le visioni ideologiche si sedimentano nel design tecnologico e questo spiega “l’isomorfismo, la congruenza formale tra la logica tecnica dell’apparato e la logica sociale all’interno della quale viene diffuso” (Bidou et al. 1988: 18). Queste forme di congruenza spiegano l’impatto del più vasto ambiente socioculturale sui meccanismi di chiusura (Pinch e Bijker 1984: 409). Il videotex è un caso pertinente.

UN’UTOPIA TECNOCRATICA

Il problema qui è la natura stessa di una società postindustriale. Quella dell’era dell’“informazione” era in origine una società scientizzata, visione che legittimava le ambizioni tecnocratiche degli stati e delle corporation. I presupposti razionalistici sulla natura umana e sulla società che sottendono

questa fantasia sono stati per più di un secolo familiarmente riconosciuti come un'utopia positivista i cui tratti risultano essere chiari: il pensiero tecnico-scientifico si trasforma nella logica dell'intero sistema sociale. La politica è semplicemente una generalizzazione dei meccanismi di ricerca del consenso nella ricerca e nello sviluppo. Gli individui vengono integrati nell'ordine sociale grazie all'accordo razionale e non alla repressione. La loro felicità viene raggiunta attraverso una competenza tecnologia dell'ambiente personale e di quello naturale. Quindi potere, libertà, e felicità dipendono dal sapere. Questa visione globale sostiene la generalizzazione dei codici e delle pratiche associate all'ingegneria e al management. Non serve condividere una fede esplicitamente utopica per credere che gli approcci professionali di queste discipline siano utili anche al di fuori dei contesti organizzativi in cui vengono normalmente utilizzati. La diffusione delle idee dell'ingegneria sociale basate sull'analisi dei sistemi, sulla teoria della scelta razionale, sull'analisi rischi-benefici, ecc., dà prova dei passi in avanti fatti nel processo di razionalizzazione della società. Ipotesi simili hanno influenzato gli sponsor del Teletel, e questo non ci sorprende se pensiamo al culto dell'ingegneria della burocrazia francese. E sono sempre razionalistici i presupposti che agiscono nell'interfaccia tradizionale del computer, in cui le

“opzioni” vengono descritte da parole singole la cui gerarchia è continuamente palesata dalla posizione che hanno sullo schermo, uno spazio logico che fornisce alternative relazionandosi ad un singolo “utente” coinvolto in una personale strategia di ottimizzazione. Proiettato sulla società intesa come una totalità sottoforma di un servizio di pubblica informazione, questo approccio implica un mondo in cui la “libertà” è più o meno la scelta informata tra opzioni precedentemente selezionate definite da un’istanza universale come quella di un’autorità tecnocratica. Questa istanza pretende di essere un medium neutrale, e il suo potere è legittimato precisamente dalla sua trasparenza: il dato è accurato e logicamente classificato, ma non per questo smette di essere una forma di potere. Gli individui si ritrovano quindi presi in un simile sistema nelle interazioni con gli enti, statali, medici e scolastici. Il videotex ottimizza questo universo tecnocratico, infatti alcuni tra i servizi che ebbero più successo nell’esperienza Teletel, c’erano quelli che aiutavano a dirimere questioni burocratiche, davano consigli professionali ecc. Servizi giocano sull’“effetto ansia” della vita in una società razionale: l’individualità come problema di autogestione (Bidou et al.1988: 71), ma il ruolo dell’ansia rivela il lato più scuro di questa utopia. Il sistema sembra incarnare un livello più alto di razionalità sociale, ma è

un incubo che risulta terribilmente complesso e arbitrario a coloro la cui vita è controllata dal sistema stesso. Questo è il "palazzo di cristallo" tanto temuto ed odiato nel "sottosuolo" di Dostoevsky, o un'Alphaville in cui il ruolo benevolo del computer è in realtà l'oppressione disumanizzante di ultima generazione.

IL SOGGETTO SPECTR(E)ALE

Il Teletel si trovò coinvolto nella disputa sul tipo di esperienza postindustriale da trasmettere tecnologicamente attraverso l'informatica domestica. Come abbiamo visto, la definizione di interattività nei termini di un codice tecnico razionalistico ha incontrato l'immediata resistenza degli "utenti" che ignoravano il potenziale informativo del sistema a favore di un suo utilizzo come strumento di comunicazione anonima per compiere fantastici incontri.

Tali e inaspettati utilizzi hanno rivelato un'altra dimensione dell'esperienza quotidiana nelle società postindustriali mascherata da utopia positivista. Nel momento in cui il divario tra individuo e ruolo sociale si allarga, e gli individui si trovano riuniti nella "massa", la vita sociale si riorganizza sempre di più intorno alle interazioni impersonali. L' individuo passa facilmente da un ruolo all'altro senza

identificarsi completamente con nessuno di essi, entra ed esce da masse ogni giorno diverse, e non appartiene pienamente a nessuna comunità. La solitudine della “folla solitaria” consiste in una moltitudine di incontri triviali ed ambigui. L’anonimato ha un ruolo centrale in questa nuova esperienza sociale e scatena fantasie di sesso e violenza rappresentate nella cultura di massa e, in maniera meno estesa, nelle vite degli individui.

Proprio come il videotex permette all’individuo di personalizzare una richiesta anonima ad un’agenzia per il lavoro o ad una agenzia governativa, così quello che era un rapporto inarticolato con i testi erotici può ora diventare personale, anche reciproco, grazie al collegamento telefonico fornito dal Minitel. La privacy della casa assume funzioni in passato affidate agli spazi pubblici, come bar e locali, ma con un importante novità: lo schermo bianco non serve solo a collegare gli interlocutori ma a proteggere la loro identità.

Proprio come succede con i quotidiani “personalizzati”, gli individui hanno l’impressione che il Minitel dia loro il pieno controllo su tutti i segnali che emettono, a differenza dei rischiosi incontri faccia-a-faccia in cui il controllo nel migliore dei casi è incerto. Il controllo potenziato da una presentazione scritta rende possibili elaborati giochi d’identità. “L’identità invece di avere lo status di dato iniziale (con cui solitamente la

comunicazione ha inizio), diventa uno paletto segnaletico, un prodotto della comunicazione" (Baltz 1984: 185). L' esperienza di una comunicazione sotto pseudonimo ricorda la doppia definizione di Erving Goffman del sé come "immagine" o identità e come "oggetto sacro" a cui si deve grande attenzione: "il sé come un'immagine creata unendo pezzi delle implicazioni espressive del flusso completo degli eventi in un impresa ; il sé come giocatore in un gioco rituale che fa fronte più o meno degnamente, più o meno diplomaticamente, alle contingenze giudicanti della situazione". Aumentando il controllo sull'immagine e diminuendo il rischio d'imbarazzo, il messaggistica altera la ratio sociologica delle due dimensioni del sé e apre le porte ad un nuovo spazio sociale. La relativa desacralizzazione del soggetto indebolisce il controllo sociale. È difficile mettere sottoporre ad una pressione di gruppo chi non può vedere le occhiate di disapprovazione. La CMC quindi potenzia il senso di libertà personale e l'individualismo riducendo il coinvolgimento "esistenziale" del sé nelle sue comunicazioni. "In fiamme" (*flaming*) – l'espressione che on-line indica emozioni senza censura – è la conseguenza negativa di questo sentimento di liberazione, ma l'alterazione della realtà dell'altro può anche potenziare la carica erotico della comunicazione (Bidou et al. 1988: 33). Marc Guillaume ha

introdotto il concetto di “spettralità” per descrivere queste nuove forme d’interazione tra individui che seppur ridotti all’anonimato nella vita sociale moderna riescono ancora ad utilizzare tale anonimato per sentirsi al sicuro e affermare la propria identità. “Le teletecnologie, considerate una sfera culturale, rispondono ad un desiderio forte e inconfessato di fuggire parzialmente e per un momento sia dalle costrizioni simboliche che persistono nella società moderna che da un funzionalità totalizzante. Una fuga che non abbia la semplice forma ritualizzata di quei brevi periodi di celebrazione o di disordine permessi dalle società tradizionali, ma segua il volere del soggetto, che paga questa libertà con una perdita, diventa uno spettro... nel triplice senso della parola: scompare per aggirarsi liberamente come un fantasma in un ordine simbolico che per lui è diventato trasparente” (Guillaume 1982: 23). Il progresso sociale in questo caso non sembra essere il risultato della diffusione di elementi tecnocratici nella vita di tutti i giorni, ma la generalizzazione della logica commutativa del sistema telefonico. Per comprendere a pieno questa alternativa, è ancora una volta utile osservare le metafore tecnologiche che invadono il nostro discorso sul sociale. Le reti informatiche nazionali si basano sullo standard X.25, che permette agli host computer di fornire un servizio a “clienti” distanti attraverso le

linee telefoniche. Anche se la rete può collegare tutti i suoi host proprio come un sistema telefonico fa con tutti i suoi abbonati, la rete non era stata progettata per fare questo, piuttosto avrebbe dovuto permettere la formazione di gruppi di utenti che condividessero il proprio tempo su computer host. In una situazione normale, né gli utenti né gli host sono in contatto tra di loro. Il Teletel era stato progettato come una normale rete X.25 in cui l'utente è un punto all'interno di un'interazione a stella, strutturata gerarchicamente e avente un centro, il computer host, ma nella pratica l'utente è diventato l'agente di una comunicazione orizzontale (Guillame 1989: 177). Questo cambiamento simboleggia l'emergere del "networking" come alternativa sia all'organizzazione formale che alla comunità tradizionale. Il sistema informatico fornisce un ambiente particolarmente favorevole in cui fare esperimenti su questa nuova forma sociale. Nella CMC le pragmatiche dell'incontro personale sono radicalmente semplificate, ridotte ai protocolli dell'interazione tra dispositivi tecnologici, e la facilità con cui si passa da un contatto sociale all'altro è enormemente aumentata, seguendo ancora la logica della commutazione. La messaggistica rosa è semplicemente un sintomo di questa trasformazione che puntualizza un generale processo di cambiamento sociale. Un'intera retorica della liberazione

accompagna il crollo totale degli ultimi rituali che ostacolano gli individui nel ripensamento del concetto tradizionale di io/individuo. La vita personale diventa un affare di gestione della rete (network management) nel momento in cui la famiglia come altre strutture stabili collassano. I nuovi individui postmoderni sono flessibili, capaci di adattarsi e di adattare le loro prestazioni personali in situazioni di continuo cambiamento. La rete moltiplica il potere dei suoi membri inserendoli in contratti sociali temporanei lungo tracciati coassiali di mutua confidenza, questa è la postmoderna "atomizzazione della società in reti flessibili di giochi linguistici" (Lyotard 1979: 34). La CMC altera profondamente le coordinate spazio-temporali della quotidianità, accelerando l'individuo oltre la velocità della carta che è ancora la massima velocità raggiunta dalla burocrazia. Si ottiene così una relativa liberazione: se non si può fuggire dall'incubo postindustriale dell'amministrazione totale delle esistenze, almeno si moltiplica il numero di connessioni e contatti finché il loro punto di intersezione diventa un ricco e interessante luogo di scelta. Essere è connettersi. La lotta sulla definizione dell'era postindustriale è appena cominciata.

LA COSTRUZIONE SOCIALE DEL MINITEL

Come abbiamo visto, il successo del Minitel è stato il risultato del compromesso tra diverse forze in tensione. Ho tracciato a livello macro i termini del compromesso che ha portato alla definizione sociale del videotex in Francia, ma la sua impronta può anche essere ritrovata nel codice tecnico del sistema interfaccia.

CABLARE L'INTERNO BORGHESE

Il Minitel è un indice sensibile di queste tensioni. I progettisti erano preoccupati che il pubblico potesse rifiutare tutto ciò che assomigliasse ad un calcolatore, ad una macchina da scrivere, o ad un'altro dispositivo da ufficio, per questo lavorarono per creare qualcosa che non uscisse dal contesto sociale dell'ambiente domestico, considerando attentamente i "fattori sociali" e umani coinvolti da poter coinvolgere in una massiccia opera di persuasione, milioni di persone dovevano lasciar entrare nelle loro case un nuovo terminale (Feenberg 1989: 29). Il problema legato al design del Minitel ha una sfondo concettuale importante; presuppone la separazione tra sfera pubblica e sfera privata, tra ambiente lavorativo e

ambiente casalingo, che ha inizio, secondo Walter Benjamin (1978), con le parole della monarchia di luglio: “Per l’intimità personale, lo spazio abitativo diventa, per la prima volta, antitetico allo spazio lavorativo, il primo è fatto dagli interni; l’ufficio gli è complementare. Il singolo che nell’ufficio fa i conti con la realtà vuole che l’interno rimanga nelle sue illusioni”. La storia del design dimostra che queste intime illusioni hanno gradualmente preso la forma delle immagini disegnate dalla sfera pubblica che invade di continuo la sfera privata con attività pubbliche e artefatti. Tutto, dalla luce al neon all’uso del cromo per i mobili d’arredamento, dà il via alla vita nel dominio pubblico per poi penetrare gradualmente lo spazio abitativo (Schivelbusch 1988; Forty 1986). Il telefono e gli altri media elettronici intensificano tale penetrazione spostando in maniera decisiva i confini tra la sfera pubblica e quella privata. La totale scomparsa di quello che Benjamin chiama “interno borghese” attende la generalizzazione dell’interattività. Le nuove tecnologie della comunicazione promettono di attenuare e forse anche di eliminare una volta per tutte la distinzione tra sfera pubblica e sfera domestica. Il tele-lavoro e il telemarketing dovrebbero unire le due sfere. “La casa non può permettersi di rimanere il luogo della vita privata, privilegiando relazioni non economiche, autonome nel rispetto del mondo commerciale”

(Marchand 1984: 184). Il Minitel è uno strumento per portare a termine quest'ultima deterritorializzazione, il suo disegno consiste in un compromesso in direzione di un tipo di interno radicalmente differente. I primi sistemi di videotex utilizzavano terminali complessi e molto cari, che si adattavano ai televisori, o computer forniti di modem. Al di fuori della Francia, la CMC domestica aveva avuto successo solo se basata su un terminale/computer ed era rimasta comunque confinata alla sottocultura hobbistica. Non possiamo ricavare dall'esperienza degli hobbisti un design adatto ad una distribuzione generalizzata, dato che chi ha un hobby non si ferma davanti alla strana forma di un aggeggio elettronico poggiato sulla scrivania in camera da letto o sul tavolo del soggiorno. Il Minitel comunque, a livello funzionale, non è neanche un computer, è solo uno "terminale stupido", formato da uno schermo e da una tastiera, dotato di processori modesti e minima memoria, con un piccolo modem interno, tutti dispositivi diffusi già da tempo e usati dagli ingegneri per l'assemblaggio di computer mainframe; è ovvio che il design usato per un ingegnere non è adatto a diventare un desiderabile complemento d'arredo. I progettisti del Minitel decisero di rompere con la tradizione e invece di progettare un terminale simile al calcolatore o alla televisione, lo resero un potenziamento del telefono (Giraud

1984: 9). Mascherato da “delizioso” dispositivo telefonico, il Minitel è una sorta di cavallo di Troia per i codici tecnici razionalistici. È piccolo, anche più piccolo di un Macintosh, con una tastiera che può essere tirata su e chiudere lo schermo, inizialmente dotato di una tastiera alfabetica per distinguerlo dalla macchina da scrivere, adottò dopo poco tempo una classica tastiera qwerty, ciò nonostante l’aspetto del Minitel non ricordava affatto un dispositivo usato per lavorare (Marchand 1987: 64; Norman 1988: 147). Cosa ancora più importante non aveva né dischi né dispositivi di lettura, un solo pulsante per l’accensione posto frontalmente e facile da trovare, e nessun cavo spaventoso sporgeva posteriormente, solo un semplice e non ingombrante filo telefonico. Il Minitel come terminale domestico adotta un approccio da telefono piuttosto che da computer andando così incontro alle presunte competenze tecnologiche dei suoi utenti. I programmi informatici normalmente offrono una grande varietà di opzioni, evitando la facilità d’uso per mantenere potere. Inoltre, fino al successo di Windows, la maggior parte dei programmi avevano interfacce così diverse da richiedere ognuna un particolare apprendistato. Chiunque abbia mai usato uno dei primi software di comunicazione DOS, che si apriva con schermi dotati di una dozzina di oscuri parametri, sa quanto risulterebbe inadatto

all'utilizzo domestico. Chi progettò il Minitel conosceva bene i suoi clienti e offrì loro una procedura di connessione molto semplice: digita il numero sul telefono, attendi di essere connesso, premi un solo tasto. Anche il design dei tasti funzione ha sicuramente contribuito alla facilità d'uso, dovevano servire principalmente alla consultazione del catalogo telefonico elettronico, per cui si discuteva sul fatto di dare ai tasti nomi specifici come "città", "via", ecc. Alla fine fu saggiamente deciso di assegnare ai tasti funzione nomi generici come "Guida", "Avanti", "Indietro", piuttosto che legare i tasti ad un unico servizio (Marchand 1987: 65). La tastiera così impone uno standard e un'interfaccia utente semplice e uguale per ogni tipo di servizio, un risultato raggiunto da Windows nel mondo dei computer e solo con mezzi molto più elaborati. Il Minitel dà prova dello scetticismo iniziale dei progettisti sulle applicazioni di comunicazione del sistema: i tasti funzione servono ad orientare la consultazione delle banche dati, e la tastiera, con tasti di gomma mal costruiti, era tanto scomoda da scoraggiare qualsiasi desiderio d'utilizzo. Qui la Francia paga lo scotto di essersi appoggiata al modello telefonico: gli ammaliati fornitori della compagnia telefonica ignoranti rispetto ai mercati del consumo dell'elettronica distribuirono una tastiera telefonica al di sotto degli standard internazionali anche per la più

economica delle macchine da scrivere portatili. Ed è chiaro che per questo motivo, l'esportazione di un simile terminale risultò molto difficile.

RETI AMBIVALENTI

Così progettato il Minitel è un oggetto paradossale, il suo aspetto da telefono, considerato necessario per il suo successo nelle case, porta ambiguità sulla definizione della telematica e suggerisce applicazioni comunicative non previste dai progettisti (Weckerlé 1987: I, 14-15), per loro il Minitel rimarrà sempre un terminale per la raccolta dati, ma il telefono domestico, a cui il Minitel è legato, è un medium sociale e non d'informazione La definizione tecnica ufficiale del sistema quindi entra in contraddizione con le pratiche telefoniche che subito la colonizzano una volta che il Minitel entra nelle case (Weckerlé 1987: I, 26). Dato che il Minitel non escludeva del tutto la possibilità di un suo uso per scopi comunicativi, come facevano altri sistemi videotex, fu possibile, nonostante i suoi limiti, sconvolgere le sue indicazioni d'uso. Per esempio, nonostante i tasti funzione non fossero stati originariamente progettati per applicazioni di messaggistica, potevano essere inseriti nei programmi di messaggistica, così il Minitel è diventato un

dispositivo per comunicare. I muri di Parigi vennero presto ricoperti da poster che pubblicizzavano servizi di messaggistica. Il Minitel aveva un'iconografia nuova, totalmente reinventata, che rimpiazzò presto la sobrietà della pubblicità ufficiale della Telecom. Nei poster il dispositivo tecnologico non era più un banale terminale, richiamava sfacciate provocazioni sessuali. In alcune pubblicità il Minitel addirittura cammina, parla, saluta; la sua tastiera può muoversi su e giù e allora diventa una bocca e lo schermo si trasforma in un viso. Il silenzio dell'utilitarismo telematico è rotto da una bizzarra cacofonia. Indebolendo i confini tra la sfera pubblica e quella privata, il Minitel apre un bivio. In una direzione, l'ambiente domestico diventa teatro di attività in passato destinate ad un esecuzione pubblica, come la consultazione degli orari dei treni o dei conti bancari, ma nell'altra direzione la telematica scatena un'autentica tempesta di fantasie private sull'insospettabile mondo pubblico. L'individuo chiede ancora, nella frase di Benjamin, che gli "interni rimangano nelle sue illusioni", ma ora queste illusioni assumono una forma erotica sempre più aggressiva e vengono trasmesse attraverso la rete. Il cambiamento tecnologico del Minitel dovuto a questo cambiamento sociale è invisibile ma essenziale. Era stato progettato come un nodo cliente, collegato ad un computer host, e non doveva diventare un sistema a

commutazione come la rete telefonica, che permette la connessione diretta tra ogni abbonato. La Telecom rispose a questo cambiamento d'immagine, creando un sistema universale di posta elettronica, chiamato Minicom, per ogni cliente Minitel una casella di posta elettronica. Nonostante i profitti ricavati da queste applicazioni comunicative, la Telecom lamenta un utilizzo sbagliato del suo sistema. Curiosamente, chi introdusse il telefono un secolo fa combatté una simile battaglia con i propri utenti per la definizione dell'apparecchio. Il parallelo può insegnarci molto. All'inizio il telefono veniva paragonato al telegrafo e pubblicizzato prima di tutto come un utile aiuto nel commercio. Ci fu una diffusa resistenza agli usi sociali del telefono, e si cercò di definirlo uno strumento d'affari (Fischer 1988; Attali e Stourdze 1977). In opposizione all' identificazione "maschile" del telefono, le donne lo hanno gradualmente incorporato nella loro quotidianità come strumento sociale (Fischer 1988). Proprio come lamentava ufficialmente una compagnia telefonica nel 1909, "il telefono sta andando oltre il suo progetto originario, è un fatto positivo che una grande percentuale di telefoni oggi in uso con una tariffa base d'affitto siano utilizzati più per intrattenimento, divertimento e scambio sociale piuttosto che per affari o questioni economiche" (citato in Fischer 1988: 48). In Francia fu l'erotismo a legarsi ai primi

usi sociali del telefono. Ci si preoccupava del fatto che estranei potessero introdursi in casa mentre l'uomo era fuori a lavorare. "Nell'immaginario francese della Belle Epoque, il telefono era uno strumento di seduzione" (Bertho 1981: 243). La compagnia telefonica era così preoccupata per la virtù delle proprie operatrici che di notte le sostituiva con operatori uomini (Bertho 1981: 242-243). Nonostante queste difficoltà iniziali, negli Stati Uniti a partire dagli anni trenta la sociabilità divenne un innegabile referente per il telefono. (In Francia il cambiamento fu più lento). La definizione con cui il telefono venne immesso nel mercato fu rifiutata dagli utenti e lo stesso è successo con il videotex in Francia, come il telefono, anche il Minitel ha acquisito connotati nuovi ed inattesi diventando uno strumento privilegiato di incontro personale. In entrambi i casi, il magico gioco della presenza/assenza, di una voce priva di un corpo o di un testo, ha generato possibilità sociali inaspettate vicine alla vera natura della comunicazione mediata.

CONCLUSIONE: IL FUTURO DELLA SOCIETÀ DELLA COMUNICAZIONE

La configurazione finale del Teletel è stata profondamente influenzata dalle preferenze degli utenti (Charon 1987). Il quadro emerso è molto diverso da quello atteso, cosa

ci insegna questo? L'immagine razionalista dell'era dell'informazione non è uscita indenne dalla prova dell'esperienza. Oggi il Teletel non è solo un settore del mercato dell'informazione, gli utenti hanno inventato una nuova forma di comunicazione umana che risponde ai bisogni di gioco sociale e di incontro in una società burocratica ed impersonale, così facendo la gente comune ha calpestato le intenzioni di creativi e progettisti e trasformando una risorsa informativa postindustriale in un ambiente sociale postmoderno. Il significato della tecnologia del videotex è stato modificato in maniera irreversibile da questa esperienza, ma oltre i particolari di questo esempio, appare un quadro più generale. La dimensione umana delle tecnologie della comunicazione emerge gradualmente dai presupposti culturali di coloro che l'hanno creata dandole un primo significato attraverso codici razionali. Questo processo rivela i limiti del progetto tecnocratico del postindustrialismo.

PARTE IV

Una modernità multiculturale

Tre carte telefoniche giapponesi e una foto di Kitaro Nishida (in alto a destra).

CAPITOLO 8

La questione della modernità nella filosofia di Nishida

Quello che noi oggi chiamiamo studio dell'Oriente ha il solo scopo di fare dell'Oriente un oggetto di studio. Non è ancora stata fatta una profonda riflessione sul pensiero orientale con lo scopo di sviluppare un nuovo modo di pensare.

- Kitaro Nishida 1958

LA QUESTIONE DELLA MODERNITÀ

Tra la fine degli anni trenta e i primi anni quaranta del novecento, la filosofia giapponese rifletteva il clima politico diventando sempre più nazionalista e autoritaria. Con poche e valide eccezioni, i maggiori pensatori, come Shuzo Kuki, Hajime Tanabe, e Tetsuro Watsuji difendevano l'imperialismo giapponese.[1] L'ambiguità della posizione di Kitaro Nishida risulta particolarmente significativa dal momento che si tratta del primo filosofo giapponese capace non solo di capire le correnti più influenti del pensiero occidentale ma di utilizzare l'eredità occidentale per elaborare un'originale filosofia personale.

1. Per gli influssi imperialisti del pensiero giapponese prima della guerra, vedi Dale (1986).

Nishida è considerato il fondatore della moderna filosofia giapponese. Il connubio tra filosofia e politica nazionalista non fu dimenticato dopo la guerra e ha spesso portato al rifiuto della prima erroneamente associata alla seconda, soprattutto a sinistra. Tuttavia l'entusiasmo dei filosofi per la politica governativa variò enormemente e Nishida non fu di certo il peggiore. Come vedremo più avanti, il suo nazionalismo fu prima di tutto culturale, e non militare, fu critico nei confronti di interpretazioni razziste e totalitarie della politica ufficiale. Tuttavia, per molto tempo i dubbi personali sulla guerra non ebbero effetti sul suo pensiero, e le sue idee vennero riprese da pensatori molto più entusiasti dell'imperialismo di quanto lui non fosse mai stato.[2] Per quanto ne so, Nishida sperò fino alla fine che il Giappone uscisse dalla guerra finalmente pronto a diventare il centro di un'originale sfera politico-culturale. Uno dei suoi saggi di politica più importanti della fine degli anni Trenta, riassume le sue ambizioni culturali per il Giappone: "Finora gli occidentali hanno creduto che la loro cultura sia superiore a tutte le altre, e che la cultura umana progredisca verso la loro forma culturale. Il resto della gente, compresi gli orientali, sono dietro e se avanzeranno, lo faranno acquisendo

2. Per avere un'idea dei dubbi di Nishida, vedi la sua lettera ad Harada del giugno 1942 (Nishida 1965).

la cultura dell'occidente. Ci sono addirittura dei giapponesi che la pensano così, ma... credo che in Oriente ci sia qualcosa di fondamentalmente diverso. Loro (l'Oriente e l'Occidente) devono completarsi e... riuscire uniti a realizzare un'umanità completa. Il compito della cultura giapponese è trovare la teoria che sottenda questo processo" (Nishida 1965). Anche se questa posizione nasconde molte idee interessanti, con il tempo la si è talmente tanto confusa con il destino dell'imperialismo giapponese che oggi è difficile cogliere il suo vero significato senza dipendere dalle circostanze in cui venne formulata. Lo scopo di questo capitolo è spiegare il pensiero di Nishida, e, nei limiti del possibile, individuare con chiarezza il suo contributo ai dibattiti sulla cultura e sulla modernità cha ancora oggi non possiamo considerare risolti. Di recente si è avuto un ritorno di interesse per un episodio intellettuale chiave della guerra che può gettare un po' di luce sulla posizione di Nishida. Nel 1942 il tema dell'originalità culturale ispirava numerosi seminari, il più famoso tra questi si chiamava "Dominare la Modernità [Europea]" (Kindai no Chokoku).[3] La discussione dava spazio a punti di vista diversi, alcuni irrazionalisti e anti occidentali, altri

3. Gli estratti del seminario la "Dominare la modernità" furono pubblicati all'interno di Chuo Koron, nel luglio 1942. Tra i partecipanti troviamo, a parte numerosi scrittori, un famoso critico letterario (Kobayashi) e tre studenti di Nishida (Shimomura, Suzuki Shigetaka, e Nishitani). Per valutazioni giapponesi contemporeanee, vedi Hiromatsu et al. (1989) e Hiromatsu (1990).

più moderati nel loro schierarsi dalla parte della cultura giapponese. Erano presenti molti sostenitori di Nishida, incluso Nishitani Keiji, secondo cui la cultura giapponese è originale e autentica dispensa spirituale, paragonabile all'eredità occidentale perché capace anch'essa di sostenere una civiltà moderna. Keiji rifiutava quindi la pretesa della civiltà europea di definire l'umanità a nome di tutta la razza umana. Come ha notato H. D. Harootunian (1989: 74-75), "il problema consisteva nel trovare il modo di concettualizzare una modernità che fosse fatta in Giappone, non in Occidente" (vedi anche Najita e Harootunian 1988). Nel 1942 anche Chuo Koron pubblicò i risultati di dibattiti portati avanti dagli studenti di Nishida su "Lo stato della storia mondiale e il Giappone" (Sekaishiteki tachiba to Nihon).[4] Queste discussioni dimostrano che Nishida credeva possibile difendere la cultura tradizionale giapponese pur affermando una civilta moderna fondata su prinicipi tecnico-sceintifici. Questo è uno schema familiare al modernismo reazionario tedesco, che, come spiega Jeffrey Herf (1984), riconcettualizza la scienza e la tecnologia dopo la prima guerra mondiale come dimensioni di un'eredità culturale specificamente tedesca capace di salvare la cultura tedesca

4. Tra i partecipanti Kosaka, Koyama, Suzuki Shigetaka, e Nishitani. Per questi incontri, vedi Sakai (1989).

dalla tradizionale critica romantica della civiltà materialista occidentale. Nei lavori di Nishida comunque, lo schema rimane astratto, lontano dai risvolti nichilisti e nietzscheani dei suoi contemporanei tedeschi, e compatibile con una varietà di posizioni politiche differenti che erano infatti studiate dai suoi studenti. I commenti degli studenti in Chuo Koron concretizzano lo schema nishidiano attraverso le idee di Ernst Jünger e di altri reazionari tedeschi. Celebrano la fusione della "*moralische Energie*" con la tecnologia moderna che caratterizza il Giappone in tempo di guerra. Vedono la guerra in Cina come una gara tra culture in cui il Giappone libererà con forza l'Asia dall'Occidente. Anche se c'era chi la pensava come loro, la maggior parte dei lettori trovarono che si preoccupassero troppo poco di giustificare la guerra mostrando troppo entusiasmo per la dimensione morale ed estetica di tutta la mobilitazione. È giusto dire che in queste discussioni, il nazionalismo militarista paradossalmente prese dalla filosofia della cultura di Nishida un'aura anti-imperialista. L'idea di "dominare la modernità" anticipa i successivi tentativi di altri intellettuali non europei interni al movimento anti-colonialista di dichiarare la loro indipendenza spirituale dalle radici europee della loro modernità. Oggi queste discussioni sono citate sempre più spesso come un precedente per l'incredibile fiorire di teorie

sull'eccezionalismo (*nihonjinron*) giapponese negli anni Sessanta e Settanta. Il nihonjinron ha un debito sotterraneo con questi predecessori, ma la parte più interessante delle prime formulazioni è andata perduta, insieme alle più imbarazzanti tracce di nazionalismo. È importante distinguere il complesso universalismo dialettico di Nishida dal particolarismo delle diverse espressioni di nazionalismo culturale. Scrivendo prima della seconda guerra mondiale, Nishida provò, come tanti altri pensatori, a dar vita ad un espressione filosofica positiva del contributo del Giappone ad una cultura mondiale che lui sentiva ancora in fieri. Ottimisticamente credeva che "il Giappone potesse essere il luogo d'incontro tra la cultura dell'Occidente e quella dell'Oriente" (Nishida 1958a: 365), e sosteneva, contro ogni forma di isolazionismo, che "la cultura orientale per diventare globale non deve fermarsi alla sua specificità ma deve piuttosto gettare nuova luce sulla cultura occidentale dando vita ad una nuova cultura mondiale" (Nishida 1965e: 407). In questo contesto, quando si parla di cultura occidentale ci si riferisce a specifiche forme di razionalità legate alla scienza e alla tecnica moderne; la sintesi culturale a cui Nishida ambisce consiste nell'investire tali forme di razionalità di un nuovo significato derivato dalla tradizione orientale, ma al nihonjinron, scritto dopo la guerra, le possibilità storiche erano

ormai precluse. La più alta espressione culturale giapponese consiste ora nel produrre differenza, particolarità, in quegli spazi vitali non ancora toccati dalla razionalita tecnico-scientifica. Quindi quella che in origine veniva avanzata come ipotesi sulla formazione di una moderna cultura mondiale, in cui il Giappone avrebbe giocato alla pari con l'Europa assimilandone la scienza e la tecnologia, oggi è espresso nei termini di una deviazione etica tipicamente giapponese dai modelli universali europei, un progetto meno ambizioso con implicazioni meno radicali. Il prossimo capitolo di questo libro si interessa in maniera più dettagliata degli approcci al tema della razionalità e della cultura; analizzo la rappresentazione della modernizzazione nel lavoro di un grande scrittore giapponese Yasunari Kawabata. Il suo romanzo Il Maestro di Go racconta di una celebre partita di Go diventata per lui un simbolo del processo di modernizzazione. La partita esamina la "razionalità" moderna mettendo in contrasto il tradizionale stile di gioco giapponese con un nuovo stile ispirato dall'Occidente. In maniera più efficace del nihonjinron, il romanzo di Kawabata sottolinea l'inadeguatezza di una semplice identificazione tra razionalizzazione e occidentalizzazione. Il Go era un sistema razionale già molto prima dell'arrivo degli europei, e proprio per questo aveva ispirato un'intera cultura di agire strategico

impercettibilmente differente dalle simili nozioni occidentali. Tracce di quella cultura e della sua specifica forma di razionalità si ritrovano negli elementi tradizionali della storia di Kawabata, e al centro della teoria dell'agire di Nishida. Mentre Kawabata non trae conclusioni dalla sua storia, Nishida sostiene esplicitamente che culture differenti possono dar vita a tipi diversi di razionalità dell'ordine sociale. Questo aspetto della sua filosofia è piuttosto contemporaneo e ha portato in Giappone ad una "riscoperta" del suo pensiero, c'è chi sostiene di aver trovato in Nishida anticipazioni del "postmoderno" giapponese, e chi si preoccupa invece dell'ondata di nazionalismo che questa riscoperta sembra portare con sé.[6]

6. Per un esempio di questi nuovi approcci, vedi un interessante articolo di Yujiro Nakamura in Critique (1983). Per un'analisi più approfondita di Nishida e del suo insegnamento in lingua occidentale, vedi Ohashi (1990).

SCIENZA E ESPERIENZA

Al pari di altre popolazioni non-occidentali alfabetizzate, i giapponesi sono stati capaci di comprendere la razionalità tecnico-scientifica e i vantaggi materiali che aveva portato all'Occidente. La contraddizione tra quella forma di razionalità e la loro tradizione culturale li ha sempre profondamente turbati. Devono resistere, uniti, alla modernità e rimanere leali al proprio passato? O devono, al contrario, abbandonare il loro stile di vita per acquisire quegli strumenti tecnologici per resistere all'Occidente? O, ancora, possono adottare la scienza e la tecnologia per fini pratici solo come mezzi di difesa pur mantenendo i loro tradizionali valori spirituali?[7] Tutte queste domande implicano, nel primo caso, l'ingenua esteriorità di una nazione nei confronti della sua storia e degli incontri che ne segnano il destino in maniera irreversibile; nel secondo caso, è la gente a dimostrare tale ingenuità nei confronti della propria cultura, di cui non ci si può disfare come fosse una scarpa vecchia; nel terzo caso, è di nuovo la stessa ingenuità da parte della tradizione spirituale nei confronti della vita materiale della

7. L' ultima posizione ha caratterizzato il pensiero progressista cinese del diciottesimo secolo sotto lo slogan "Chung-hsueh wei-t'i, Hsi-hsueh wie-yung" (insegnamenti cinesi per i prinicipi fondamentali, insegnamenti occidentali per i fini pratici); ma l'equilibrio che questi progressisti avrebbero voluto non fu mai raggiunto. Per queste prime esperienze, vedi Ssu-yu Teng e John K. Fairbanks (1954).

società. Nishida rifiutò tutte queste soluzioni illusorie e sostenne invece l'ipotesi che il Giappone potesse dar vita ad una modernità specificamente giapponese lontana da una semplice sintesi di elementi occidentali e orientali. Sperava di adattare la modernità alla tradizione giapponese non attraverso il rifiuto della scienza occidentale, ma inglobandola in un concetto di esperienza che era naturalmente cresciuto al di fuori della sua cultura. Nishida vide nella modernità la nascita di un'indagine razionale contraria ai pregiudizi e agli ostacoli legati alla tradizione. Dal momento che il pensiero occidentale era progredito attraverso una rigorosa attenzione ai fatti, ogni simile tentativo giapponese poteva costituire un potenziale indigeno per la modernizzazione. D'accordo con questa affermazione (1958), Nishida credeva che l'orientamento giapponese verso "la verità dei fatti" – l'esperienza allo stato puro – fosse postmoderna anche prima dell'incontro con l'Occidente. L'idea che Nishida aveva dell'esperienza era però radicalmente diversa dalla visione che prevaleva in Occidente. Come ha sostenuto Yoko Arisaka (1993), l'idea giappponese d'esperienza non è né empirica né romantica. L'empirismo elimina le "qualità secondarie" dell'oggetto e astrae le entità concettuali purificate come "dati sensibili" o "fatti bruti" dal contenuto inmediato dell'esperienza, mentre il romanticismo

chiede un ritorno alla pura immediatezza dall'attività concettuale, ma per i giapponesi, l'esperienza è un tipo paradossale di cultura immediata, significa perfezionare la rete di associazioni senza essere mai isolato dagli altri. Ad esempio, si dice spesso che gli Haiku abbiano a che fare con l'esperienza della natura, ma in realtà articolano il mondo della natura in modo poetico in tutte le sue associazioni storiche ed emotive senza distinguere il contenuto puramente materiale dal contributo della cultura e del soggetto. Questo concetto di esperienza è incompatibile col naturalismo occidentale. Ha senso considerare la natura, astratta dalla cultura e dalla storia, come fondamento dell'esperienza solo se l'oggetto può essere concepito scevro da ogni connessione col soggetto. Nishida, al contrario, sosteneva che non era la natura ma l'esperienza la base ontologica della realtà. L'esperienza "pura" "non è ancora né oggetto né soggetto" e al suo interno "la conoscenza e il suo oggetto sono un tutto unico" (Nishida 1965). Priva della distinzione tra oggetto e soggetto, non è fatta di cose materiali, ma non è né qualcosa di individuale né qualcosa di psicologico. L'esperienza modella un mondo condiviso di significati intersoggettivi, è esterna e culturalmente specifica, "una sorta di campo pubblico". Nishida credeva che la filosofia giapponese fosse destinata a portare verso l'universalità tale caratteristica

della cultura giapponese tanto quanto le scienze naturali avevano universalizzato la cultura occidentale. In cosa consisteva questa universalizzazione? Di fatto, nella presentazione d'idee giapponesi sotto spoglie occidentali, e questo è chiaro sin dalle prime pagine di Nishida, che comincia approrpiandosi del concetto di "pura esperienza" di William James per chiarire il suo punto di vista. Nonostante questo comune punto di partenza, sono molte le differenze tra James e Nishida, ad esempio, mentre la pura esperienza per James è semplicemente una categoria esplicativa, in Nishida assume spesso lo stesso significato della "non-mente" buddhista, un modo particolare di relazionarsi all'esperienza. Qui la pura esperienza rischia di regredire ad una particolare posa psicologica, una sorta di illuminazione secolare (Feenberg e Arisaka 1990: 183-185). Nonostante il fatto che Nishida mutui da James alcuni concetti possa mettere in dubbio l'autenticità della nozione di una cultura dell'esperienza specificamente giapponese, la sua procedura è meno assurda di quanto possa sembrare. Per Nishida James rappresenta una logica quasi universale di modernità con cui la filosofia giapponese avrà a che fare nella rottura con i tradizionali modelli discorsivi orientali, l'obiettivo è sempre quello di evitare un'occidentalizzazione indiscriminata. È proprio la critica di

James alla metafisica occidentale che ha reso il suo pensiero un ottimo veicolo di modernizzazione della filosofia giapponese. Come North Whitehead (1925: 205) ha più volte ricordato, James non ha tanto continuato la tradizione filosofica occidentale quanto piuttosto ha introdotto una netta rottura nella sua continuità paragonabile alla rivoluzione cartesiana. Nishida era convinto del fatto che queste innovazioni aprissero le porte ad una partecipazione internazionale alla modernità. Nei primi anni del ventesimo secolo, non era tanto male guardare a James come luogo d'accesso a questa cultura mondiale emergente. L'ossimoro "quasi-universale" è quindi adatto a descrivere la valutazione che Nishida fa della filosofia occidentale contemporanea, pur riconoscendone i limiti culturali, rifiutava l'idea di una critica esterna della modernità dal punto di vista di una supposta alternativa orientale, sceglieva invece, di immergersi nella filosofia occidentale, confidando nel fatto che l'originalità della sua particolare sensibilità giapponese avrebbe comunque lasciato il segno. Come spiega Torataro Shimomura (1966: 16), Nishida ha "ha usato la filosofia occidentale per sfidare la filosofia occidentale". La fiducia di Nishida non era malriposta, ma l'operazione in cui volle coinvolgersi si dimostrò più complessa di quanto avesse immaginato nel 1911. Per oltre trent'anni fu occupato nella

costruzione di una versione del suo sistema ogni volta diversa, e nessuna mai lo soddisfaceva. In ogni caso, la sua scelta gli permise di guidare una nuova corrente di pensiero lontana da un'occidentalizzazione imitativa come da un esotismo orientale. Negli ultimi lavori, il suo già culturale concetto d'esperienza diventa la base di un ontologia storica: se il soggetto conoscente è un individuo umano, non è solo impegnato a conoscere ma è anche un attore, in relazione non solo con le cose ma anche con la storia. Se guardiamo al processo conoscitivo considerandolo qualcosa di più di un semplice incontro contemplativo tra cogito e verità, ci troviamo di fronte ad una pratica sociale e allora risulterà plausibile domandarci cos'altro implica questa pratica oltre alla pura conoscenza. Nishida (1965) parlava di questa come della sua "idea fondamentale": "Di solito pensiamo al mondo materiale, a quello biologico e a quello storico come se fossero mondi separati, ma dal mio punto di vista il mondo storico è il più concreto, e quello materiale come quello biologico sono delle semplici astrazioni. Quindi se riusciamo a cogliere il mondo storico, allora abbiamo colto l'essenza della realtà stessa". Oggi questo tipo di formulazioni risuonano accompagnate dalla convinzione che l'universalità della ragione è un'illusione. Seguendo Foucault, la teoria femminista, e la sociologia

costruttivista della conoscenza, possiamo sostenere che la nostra scienza e solo un'"etnoscienza" tra altre etnoscienze (Harding 1994). Nella sua situazione storica comunque Nishida non poteva semplicemente appellarsi ad un ritorno completo alle tradizioni etnoscientifiche senza arrendersi ad un oscurantismo reazionario. Le idee nativiste della "scienza giapponese" gli sembravano una scusa per evitare un confronto sincero con i successi culturali dell'Occidente, confronto richiesto dalla globalizzazione del processo di modernità. Invece di proporre un ritorno ad un "sapere locale" radicato nell'etnia, Nishida ha tentato di mettere la scienza al suo "posto" in una struttura storica che riflettesse i valori della sua cultura. Bisognava dare un nuovo significato alla scienza, utilizzandola non solo per garantire il benessere materiale e l'indipendenza nazionale. Nishida ricercava il principio di un storicismo assoluto negli schemi che sottendono la cultura orientale, e ritornando a queste fonti orientali credeva comunque di fare dei passi in avanti d'accordo con le tendenze della scienza moderna. Questo apparente paradosso ha senso se si condivide la visione di Nishida sul carattere rivoluzionario della scienza moderna lungo le linee già anticipate in maniera meno auto-cosciente dalla sua appropriazione di James. Credeva che la fisica e la matematica moderne avessero già rotto con le limitazioni più parrocchiali

dell'Occidente, come il trascendentalismo cristiano e il sostanzialismo ereditato dai greci Il pensiero orientale era unicamente qualificato per contribuire a questa rivoluzione nella comprensione della storia. Come il pensiero greco, definiva la realtà nei termini di questo mondo, ma era privo del pregiudizio sostanzialista dei greci. Con l'intervento del pensiero orientale il mondo storico doveva essere raccolto dal vortice della natura; non le "cose" aristoteliche né i "cogito" cartesiani e tanto meno le "leggi" newtoniane, ma i processi tumultuosi della strutturazione conflittuale agiscono sull'abisso del nulla.

LA DIALETTICA DEL LUOGO

Sotto l'influenza di Hegel, la filosofia di Nishida ha assunto la forma di un sistema dialettico. Da buon hegeliano credeva che "il vero è l'intero". La verità si consegue soltanto quando i diversi aspetti parziali della realtà sono considerati non più nella loro astratta separazione, bensì come momenti e articolazioni della totalità di cui fanno parte. Il sistema nishidiano prendeva le mosse dagli aspetti parziali della realtà per arrivare alla ricostruzione della totalità spostando continuamente il punto di vista per allargare il contesto esplicativo, andando dalle astrazioni fino alle forme di vita che le animano. Questo metodo porta ad una progressione

dialettica dei livelli del sapere, della riflessione, dell'agire, e dell'esperienza, tutti rappresentanti di una dimensione più o meno concreta della totalità concreta dell'esperienza; la totalità stessa veniva poi concettualizzata come l'attività assoluta della presenza,[9] in uno stile più heideggeriano che hegeliano. Al livello più alto del processo dialettico Nishida metteva qualcosa che lui chiamava il "luogo del nulla assoluto", un concetto filosofico derivato dalla precedente concezione dell'esperienza pura che ricorda le sue allusioni al buddismo. Ho di seguito schematizzato i quattro livelli base della dialettica di Nishida:[10]

il criterio di giudizio, o la conoscenza della natura: l'oggetto indagato è astratto dal soggetto indagante.

l'autocoscienza, o il sé psicologico del conoscere e dell'agire: chi agisce/conosce è astratto dalla cultura.

il mondo del significato o dei valori come base dell'agire: l'io considerato nel suo significato culturale.

9. Parkes (1992) sostiene che non si tratta di una somiglianza casuale.

10. Koyama (1935) è l'iniziatore di questo tipo di interpretazione sistematica del pensiero di Nishida. Vedi anche Abe (1988).

il “nulla assoluto”: l’esperienza come campo dell’unita immediata soggetto-oggetto che sottende cultura, azione, e sapere rendendoli possibili come oggettivazioni di un’unità che li precede.

Nishida chiamava ogni livello un basho, un “luogo” o un “campo”. All’interno dei vari basho distingueva poi un aspetto oggettivo e uno soggettivo. Quello che è soggettivo ad un livello diventa oggettivo al livello seguente, e viceversa. Ad esempio, il lato soggettivo del livello del giudizio è il “campo dei predicati”, i concetti universali utilizzati nella descrizione delle cose. A questi predicati corrisponde la specifica oggettività della cosa aristotelica di cui sono predicati, ma in cosa consiste questa cosa? È impossibile concepirne l’individualità dal punto di vista di un giudizio che lavora esclusivamente con gli universali. Solo un individuo può relazionarsi ad un altro individuo. Per entrare veramente in contatto con la cosa dobbiamo superare l’orizzonte del predicato logico per identificare una cosa che conosce, un soggetto che conosce. Questa transizione segna il passaggio all’autocoscienza, il livello successivo della dialettica. Il lato oggettivo della dialettica dei predicati – la cosa – è ora tematizzato come il soggetto che conosce e che trascende i suoi predicati abbracciando il campo del sapere. I predicati che prima erano inerenti alla cosa ora

sono inerenti alla coscienza che li conosce. In un certo senso ci siamo spostati da Aristotele a Kant. La progressione dialettica continua, come abbiamo visto nell'ultima sezione, il soggetto conoscente è più di un semplice conoscitore; è un essere umano all'interno di un mondo culturale. Nishida (1970: 96) scrive, "il conoscere di per sé è già un evento storico e sociale". Paradossalmente, nonostante il sapere sia un'attività localizzata culturalmente, la cultura sembra esserle arbitraria. I semplici fatti non possono determinare i valori che spingono le persone ad agire, o discriminare tra il bene e il male, il bello e il brutto. Questa è la funzione della cultura, che può essere spiegata solo da una teoria della volontà nel suo rapporto con i significati. A questo livello la coscienza è determinata da valori estetici e morali che l'abbracciano fornendole un campo d'azione più ampio. Il soggetto – la coscienza – diventa oggetto nella struttura del sistema culturale di cui è una manifestazione o un'"autodeterminazione". Questo concetto ci rimanda ad una teoria culturale dell'agire e non ad una teoria scientifica della cultura. Ad ogni livello la dialettica di Nishida si muove verso una maggiore concretezza, lontana dal sapere astratto dell'"esistenza", verso un'esperienza che è l'unità immediata dell'oggetto e del soggetto in azione. In gran parte del pensiero occidentale la filosofia, come forma del sapere, considera gli

oggetti della conoscenza la realtà primaria, ma per Nishida, è vero il contrario: il rapporto dell'attore con l'ambiente è più importante della cognizione. Il sapere deve auto-detronizzarsi e imparare a vedere con gli occhi dell'agire. Questa visione non è avventata, ma il concetto di autocoscienza non è adatto a rappresentarla, un'altra delle ragioni per cui la teoria culturale di Nishida va oltre lo stadio di autocoscienza per giungere ad un'intuizione unificante ("intuizione attiva") per cui oltre la concezione occidentale del conoscere e dell'agire, la conoscenza è implicita nell'azione stessa. Così ci troviamo di nuovo nel mondo dell'esperienza pura, in cui il significato e l'essere sono uniti in un'immediatezza culturale che precede la distinzione astratta di fatti e valori, situazione e volontà. Questa "azione-situazione" è simile al concetto heideggeriano di "circospezione" (*Umsicht*) in cui si aspira alla liberazione del rapporto soggetto-oggetto dalle limitazioni dei modelli razionalisti; questo, tra le altre cose, significa superare una visione volontaristica dell'azione come semplice implementazione di piani precedentemente definiti per seguire fini soggettivi e, come Heidegger, Nishida rifiuta il primato del sapere sul mondo culturalmente definito dell'agire in cui il sapere trova le sue radici e afferma invece la relativa priorità della cultura sulla conoscenza. Nishida credeva che l'approccio heideggeriano non

fosse sufficientemente dinamico, “anche se l’idea di esistenza di Heidegger è storica” – scrive Nishida – “è priva d’azione e di movimento” (Nishida 1970: 40). Qui Nishida è in parte ingiusto, Heidegger senza dubbio si atteneva al punto di vista dell’azione, ma è anche vero che si concentrò esclusivamente sulla comprensione circospettiva delle cose come oggetti di pratica e non riuscì a cogliere l’auto-costituzione del soggetto umano nell’interazione con l’Altro. La filosofia di Nishida, a differenza di quella heideggeriana, si concentra sull’oggettività del soggetto agente, sul suo essere essenzialmente situato in un “luogo” (*basho*) al di fuori del quale deve agire e all’interno del quale è agito. In questo modo Nishida ci porta oltre l’ermeneutica e verso la dialettica ma, anche in questo caso, non è soddisfatto dalle formulazioni occidentali, convinto infatti che Hegel, sviluppando le diverse categorie dialettiche, fosse ostinatamente rimasto al livello della autocoscienza, “Hegel”, scrive, “ha cercato la ragione oltre la realtà invece di cercare la realtà oltre la ragione. In questo il suo metodo dialettico è soggettivo e cade in un mero formalismo nel tentativo di comprendere la realtà concreta... Non dovremmo comprendere attraverso formule di logica, ma dovremmo al contrario interpretarla storicamente come un aspetto delle nostre vite. Invece di comprendere la logica di Hegel nei termini del suo

processo di sviluppo, dovrebbe essere compresa come un'astrazione dalla vita concreta, come la determinazione autocosciente del nulla" (Nishida 1965: 80). Insomma Nishida ha introdotto l'azione-intuizione nella dialettica di Hegel riconcettualizzandola dal punto di vista della pratica, e allo stesso tempo inserendo la dialettica nell'ermeneutica della pratica storica trovata in Wilhelm Dilthey e Heidegger, o come lui stesso scrive, "nel vero mondo storico, il mondo della vera oggettività, l'approccio alle cose e l'approccio al tu sono diventati una cosa sola" (Nishida 1970: 95). Questa insolita sintesi in qualche modo fornisce delle anticipazioni della teoria sistemica. Nishida smembra la storia in processi circolari di autoproduzione e autotrasformazione. Gli attori che agendo creano la storia, sono essi stessi prodotti della storia. I valori sono dati storici oggettivi e allo stesso tempo principi dinamici dell'azione. Vista così, la storia non può essere ridotta ad una concatenazione di stabili accadimenti, perché è fatta di azioni. Il sapere di tipo scientifico-naturale non può comprendere il mondo storico, che deve invece essere compreso dalla dialettica (Nishida 1970: 216).[12] Finora ho cercato di evidenziare l'importanza delle fonti occidentali per la dialettica nishidiana

12. Per una lettura differente del concetto di storia di Nishida (l'unico contributo esistente in inglese a parte quello di Feenberg), vedi Huh (1990).

ma è altrettanto importante ricordare che si tratta di una rilettura delle fonti operata da un intellettuale orientale inevitabilmente influenzato dalla sua tradizione, e l'ultimo livello della dialettica, il "luogo del nulla assoluto", lo dimostra. Il basho del nulla assoluto non rappresenta una sorta di intuizione mistica, e non è facile comprenderlo senza far riferimento al buddhismo,[13] ed è proprio qui che Nishida ha cercato di dare validità al contributo dell'Oriente alla cultura moderna. Posso solo tracciare a grandi linee un approccio a questo difficile concetto, allontanandomi dai problemi storici e culturali che sono al centro del mio lavoro. C'è una dimensione della visione nishidiana della storia che trascende la semplice teoria della pratica per raggiungere una realizzazione esistenziale. In Nishida, gli attori necessariamente postulano un ambiente su cui devono affermarsi per vivere, e ancora, esprimendo la loro vita oggettivizzano loro stessi nella lotta e si fanno essi stessi ambiente. Questa è l'"identità degli opposti" o la "contraddizione": "l'azione è la negazione dell'altro, è voler fare dell'altro [un'espressione di] se stesso, è il sé che vuole essere il mondo, ma è anche, d'altra parte, il sé che nega se stesso e

13. Anche se non cita espressamente Nishida in questa connessione, l'interpretazione di Nishitani di Sunyata potrebbe quasi essere un commento sul background buddista del suo concetto di nulla assoluto (Nishitani 1982). Per ulteriori spiegazioni, vedi anche Nishitani (1991).

si fa parte del mondo" (Nishida 1958: 171). "Agire", insomma, "è essenzialmente 'essere agiti'" (Nishida 1958: 186). L'immagine leibniziana di una comunità di monadi in cui ogni monade riflette il mondo in se stessa, suggerisce un modello di questa dialettica dell'io e del tu. Secondo Nishida (1987: 58), "ogni monade esistenziale si origina esprimendosi; e ancora esprime se stessa negandosi per esprimere il mondo. Le monadi formano il mondo attraverso una mutua negazione, sono le prospettive proprie del mondo; formano il mondo interespressivamente negandosi ed affermandosi mutualmente. Al contrario, la concreta matrice dell'attualità storica che esiste e si muove attraverso se stessa avvolge le prospettive monadiche dentro sé". L'oggettività della storia quindi proviene dalle mutue percezioni che gli individui ingaggiano al suo interno, detto altrimenti, l'oggettività è data dalle relazioni reciproche di queste azioni perché l'attore e l'oggetto sono diventati l'uno la prospettiva dell'altro invece che specie distinte. La profonda realizzazione di questa verità è la scoperta esistenziale del "campo" (*basho*) su cui l'io e l'Altro dispiegano la loro differenza. Quando l'io si identifica concretamente con quel campo, "scopre la matrice autogenerativa della storia" (Nishida 1987: 84). Questo campo è un campo di battaglia nel senso che alla battaglia dà la tradizione buddhista e non nei

termini occidentali e individualisti: uno interpreta il ruolo dell'altro senza riserve ma anche con un immediato senso del sistema formato dalle interazioni di un individuo con altri individui. Più l'Uno si identifica con il sistema come totalità, più l'Uno si sente al suo posto all'interno del sistema e viceversa. Questa particolare doppia struttura dell'azione, che funge da postulato ontologico, fornisce un'immagine originale di quella totalità concreta che è "il luogo del nulla". La conclusione di Nishida è profondamente paradossale, ha fondato uno storicismo assoluto che racchiude la scienza moderna in un teoria dell'esperienza derivata dalla tradizione orientale. Tale teoria è di per sé moderna nel senso che risponde al deciso ateismo epistemologico che sottende la scienza e la filosofia del ventesimo secolo. Ancora a dimostrazione del fatto che la storia è la realtà in quanto tale, affronta la questione della scienza da un'altra angolazione. Come sosterrò nella prossima parte, la sua logica orientale ha impedito una regressione nativista. Il sapere scientifico, come la cultura e l'agire dell'Occidente, non possono essere messe da parte ma devo essere tenute in conto nella lotta per la modernità. Il sistema dialettico si proponeva di inserire il Giappone in quella lotta. Nishida alla fine coglie le connessioni culturali che minacciano l'autocertezza scientifica e le reciprocità sociali che indeboliscono l'autonomia soggettiva e

ancora affermano la scienza e la soggettività. Rifiutava il trascendere della cultura nel sapere senza l'adozione di un relativismo rassicurante che avrebbe almeno permesso la liberazione dall'egemonia della scienza occidentale. Nishida sembra essere determinato a non lasciare nessun posto in cui possa riposarsi. Questa ambivalenza è legata alla difficile posizione del Giappone nel sistema della cultura mondiale.

L'AUTOAFFERMAZIONE CULTURALE

La filosofia della cultura di Nishida ha cercato di difendere l'autoasserzione del Giappone come nazione asiatica contro l'egemonia del mondo europeo. Il nuovo ordine emerso dalla guerra avrebbe dovuto rinvigorire la storica "missione mondiale" del Giappone, perduta tempo addietro quando "le nazioni asiatiche erano state represse dall'imperialismo europeo e viste esclusivamente in ottica colonialista" (Nishida 1965: 429). Tutte le culture moderne, inclusa quella giapponese, sono uguali, secondo Nishida, nel senso che ognuna può contribuire alla nascita di una cultura mondiale (Nishida 1965: 267-268). Non esiste alcun sostituto universale che possa rimpiazzare la cultura nazionale, perché "quando una cultura non è più nazionale, non è più una cultura"; però neanche l'unicità di ogni cultura autorizza "un progresso astratto verso una direzione

individuale" (Nishida 1970: 254). "Una vera cultura mondiale potrà essere formata sola da varie culture intente a preservare i rispettivi punti di vista pur sviluppandosi simultaneamente attraverso una mediazione globale" (Nishida 1970: 254). Tutte le culture moderne devono partecipare ad un fecondo mescolarsi, ad una mutua contaminazione. La cultura mondiale è più un campo di dialogo e conflitto che un sostanziale modus vivendi, simile alle culture esistenti. "Ogni popolo ha la sua base storica e la sua missione nel mondo, ed è questo il modo in cui ogni nazione vive storicamente, quando dico che ogni nazione deve realizzarsi trascendendo se stessa e creando una cultura mondiale, intendo dire che ogni nazione deve realizzarsi attraverso la sua cultura particolare, è così che le culture particolari emergono dalla fondazione della storia e costituiscono una cultura mondiale. In un mondo simile ogni cultura nazionale esprime la sua personale vita storica e, allo stesso tempo, tutte le culture attraverso le loro missioni nella storia del mondo si uniscono per formare un unico mondo" (Nishida 1965: 428). Questa dialettica della cultura mondiale è coerente col concetto nishidiano d'azione. Il contatto tra Oriente e Occidente abbraccia una collaborazione più profonda che va oltre la superficie conflittuale; si tratta di una trasformazione produttiva della modernità con conseguenze

globali. Dato che tutte le culture moderne condividono la scienza, continuano a esistere nella “verità” e non possono più essere descritte come semplici errori o divagazioni, come si spiega allora la loro molteplicità? L’ontologia storica di Nishida promette un ponte “multiculturale” tra la particolarità nazionale e l’universalità razionale. Le categorie dei vari stadi della sua dialettica possono essere tutte utilizzate per descrivere il contributo speciale di un tipo culturale. Le culture sono fatte di orizzonti di pensiero e d’azione, paradigmi o “archetipi”, in cui una categoria, come un’altra, viene unilateralmente assolutizzata (Nishida 1958: 353-354). Le lotte nazionali testimoniano i conflitti tra i diversi schemi concettuali dell’ontologia sociale al livello. Insomma, le categorie ontologiche e culturali sono mutualmente traducibili. Presumibilmente le culture comunicano e si completano attraverso i processi di scambio e discussione in cui le visioni ontologiche vengono elaborate. Questa visione deve molto alla Fenomenologia hegeliana, pur rifiutando Nishida la sintesi finale a cui si dice aspirasse Hegel. A questo proposito, Nishida è sicuramente più vicino alla scuola hegeliana contemporanea, nel sostenere che il “Begriff” (concetto) finale non risolve metafisicamente le contraddizioni in una totalità sostanziale ma le abbraccia metodologicamente, mantenendole una in

opposizione all' altra. Tali letture metafisiche del pensiero hegeliano rispondono alle correnti scettiche e neo-kantiane del pensiero contemporaneo (Pippin 1991: 66-79). Le ragioni per cui Nishida rifiuta la sintesi hegeliana sono piuttosto varie: la sua enfasi sull'azione escludeva una risoluzione puramente concettuale delle contraddizioni. Insieme all'affermazione della molteplicità, Nishida difende la nozione apparentemente contraria per cui la cultura giapponese ha un suo carattere globale. Dal momento che quando si parla di cultura moderna si parla di cultura scientifica, la missione globale del Giappone non può essere semplicemente religiosa o estetica come a volte si è creduto, ma deve includere uno speciale contenuto intellettuale, una "logica", dotata di quel tipo di valore universale attribuito alle altre conquiste del pensiero moderno (Nishida 1958: 363). Questa logica è costituita dall'appropriazione culturalmente specifica della cultura da parte del Giappone nei termini di un'"identità delle contraddizioni" come descritto nella sezione precedente. Questa è la stessa logica che sottende la lunga storia giapponese di flessibilità e assimilazione delle influenze straniere. Nell'antichità, il Giappone ha assorbito la cultura cinese, e così oggi assimilerà la cultura dell'Occidente, fungendo così da punto globale d'incontro (Nishida 1965: 417). Secondo Nishida, l'"insostanzialità" e la "vacuità" della cultura

giapponese le permette di accogliere in se stessa contraddizioni irrisolte. Questa insostanzialità riflette a livello storicoculturale i concetti filosofici della esperienza pura e del nulla assoluto. Qui queste categorie filosofiche apparentemente astruse dimostrano di avere un'identità e un ruolo culturale unici. È difficile essere sicuri di cosa pensasse Nishida della funzione della filosofia nella vita moderna, ma sembra servisse da bivio culturale, un essenziale punto di trasformazione e comunicazione in un'era caratterizzata dall'intensificarsi delle interazione tra i popoli. Nishida ha considerato il suo pensiero come il prodotto del confronto tra le culture nella nuova era della cultura mondiale, non ha offerto una sintesi finale, ma un linguaggio con cui il filosofo possa sentirsi a casa in una molteplicità di forme di pensiero. L'ambizione di Nishida non era quella di risolvere le contraddizioni, ma di escogitare un metodo per poter pensare ogni momento nella sua relazione con l'Altro, in questo la sua filosofia rifletteva la vacuità che apre il Giappone all'esperienza universale (Nishida 1965: 407). Sfortunatamente però il concetto nishidiano di autoaffermazione culturale sembra essere andato ben oltre la ricerca di un dialogo fecondo e aver abbracciato la lotta militare come momento positivo, e per concludere, devo discutere questo aspetto scomodo del suo pensiero. La discussione troverà comunque un limite nella

confusione che circonda il ruolo di Nishida nella guerra; sembra non aver mai preso una posizione ufficiale né tanto meno semi-ufficiale, e i testi del periodo sono talmente astratti che potrebbero essere avvicinati a posizioni politiche alquanto distanti. Di qui la controversia infinita tra coloro che considerano Nishida, in quanto intellettuale di spicco, in qualche modo responsabile dell'imperialismo giapponese e quelli che lo vedono un moderato disocciatosi dai peggiori eccessi ideologici del tempo (Hiromatsu 1990: 207-208; Lavelle 1994; Yusa 1991). Sosterrò tuttavia che i suoi ultimi scritti portano a conclusioni quanto meno provvisorie che avanzo nella speranza che suscitino ulteriori discussioni.

GRECI O EBREI?

Secondo Hegel la guerra è uno strumento di autoaffermazione per le nazioni moderne. Oggi questa posizione risulta alquanto scioccante, ma per molte generazioni la dottrina di Hegel ha semplicemente articolato il senso comune delle nazioni europee e nordamericane, basti pensare, per esempio, al volgare hegelianismo del nostro concetto di "Destino Manifesto". I filosofi conservatori in Giappone difendevano la guerra ricollegandosi al pensiero di Hegel senza capire che era passato il tempo di lanciare un'impresa coloniale

e creare una sfera d'influenza vecchio stampo. Sembra che Nishida condividesse questo punto di vista, molti leader nazionali (Konoe, Kido) frequentarono le sue lezioni e nel 1941 fu anche invitato a colloquio con l'imperatore (Nishida 1965), non sorprende quindi il fatto che venisse consultato da membri del governo. Si oppose alla guerra contro gli Stati Uniti e sottolineò l'importanza di un'interazione culturale cosmopolita, ma a parte questo i suoi occasionali commenti sulla politica mondiale seguirono l'opinione convenzionale del tempo (Nishida 1965). Anche se non ha mai spiegato come poterla raggiungere, era a favore di un'egemonia giapponese in Asia, e era un sostenitore entusiasta del sistema imperiale, in realtà, per Nishida la casa imperiale era al centro sia del sistema politico che di quello culturale e, come tale, la chiamava l'"identità delle contraddizioni", posizionandola misteriosamente al di là del suo concetto d'azione come sistema di reciprocità (p. 186) (Nishida 1965: 336).[15] Questo sembrerebbe assolutizzare lo stato come espressione del volere dell'imperatore; solo l'ambiguità della politica e della cultura nel pensiero di Nishida lo tiene in qualche modo lontano dal crudo nazionalismo statista

15. In termini heideggeriani, questo vuol dire ignorare la differenza ontologica l' Essere in se stesso con un essere particolare. Come sappiamo, lo stesso Heidegger era ben lontano dal fare un simile errore.

del tempo. Possiamo cercare di comprendere l'ambiguità della posizione nishidiana scorrendo il sintomatico discorso che fece all' imperatore:

"Oggi, grazie alla diffusione dei trasporti globali, il mondo è diventato uno solo e il nazionalismo deve essere riconcettualizzato tenendo conto di questi cambiamenti, non è un nazionalismo in cui ogni nazione si ripiega su se stessa, ma è piuttosto un nazionalismo in cui ogni nazione si assicura una posizione all'interno del mondo, ossia, ogni nazione diventa globalmente cosciente. Quando popolazioni differenti entrano in una simile relazione storico-mondiale (sekaishiteki), tra di esse possono crearsi conflitti simili a quelli che vediamo oggi, ma questo è più che naturale. La nazione più storico-mondiale (sekaishiteki) deve quindi fungere da œntro normalizzatore di queste conflittualità. Cosa intendo quando parlo di una nazione che abbia un carattere globale? Parlo di una nazione che pur abbracciando questo olismo non rifiuta la sfera individuale e per cui il mezzo è la creazione individuale. Oggi individualismo e olismo vengono visti come opposti ma di per sé l'individualismo è ormai inattuale, e anche un olismo che nega l'individuo appartiene al passato (Nishida 1965: 270-271)."

Nel contesto di una guerra in atto, questi commenti possono anche essere letti come un'eufemistica difesa dell'imperialismo giapponese, ma allo stesso tempo Nishida sembra anche contestare il totalitarismo in nome dell'individuo e della creatività sociale.

Leggendo gli scritti di Nishida sulla guerra, il confronto con Heidegger sembra quasi inevitabile. È vero che come Heidegger nella sua fase nazista, si poteva ascoltare Nishida ripetere slogan imperialisti ma, a differenza di Heidegger, il cui "personale nazional-socialismo" venne espresso per una volta nel linguaggio ufficiale dello stato nazista che lui rappresentava come stato ufficiale, Nishida nel suo privato di pensatore giudicò sempre offensive le espressioni del nazionalismo. Segue, ad esempio, un passaggio in cui, senza di fatto mettere in discussione l'ideologia imperiale che giustificava la guerra nell'oceano pacifico, Nishida (1965: 341) tenta di riformularla culturalmente: "il principio formativo del Giappone deve diventare anche il principio formativo del mondo... ma è più pericoloso soggettivizzare il Giappone piuttosto che militarizzare la via imperiale (kodo) e trasformarlo in una forma di imperialismo (teikokushugika)... dobbiamo al contrario contribuire al mondo scoprendo il nostro principio di autoformazione nel profondo del nostro sviluppo culturale;

questo principio è l'identità delle contraddizioni. Questa è l'autentica... via imperiale, questo è il vero significato degli 'Otto angoli del mondo sotto lo stesso tetto' (hakko ichiu).[16]

C'è anche un'altra distinzione da fare tra Nishida e Heidegger e riguarda il loro periodo storica. Nonostante Heidegger sostenesse di guardare al futuro, non fu capace di dare un contenuto positivo al suo concetto di modernità e finì per essere vittima della speranza, poi delusa, che la Germania potesse essere la protagonista del suo reazionario programma di affermazione dell'uomo sulla tecnologia e sulla società di massa. Questa fu la base della sua avventura nazista a cui Heidegger non contrappose mai una comprensibile, anche se meno credibile, alternativa (Herf 1984). Il pensiero più tardo dell'Essere offre un discorso ambiguo che si sforza di incantare si nuovo il mondo, ma finisce per trasformarsi in un'alternativa poco più che concreta.[17] Al contrario, Nishida, in quanto non-occidentale in un paese in pieno sviluppo non soffrì dell'ansia da

16. Lavelle (1994) rifiuta questa affermazione apparentemente contraria alla guerra e avvicina il pensiero di Nishida all' ultranazionalismo moderato della fazione Konoe basandosi sul fatto che a quel tempo anche nel mondo militare era diffusa una retorica anti-imperialista. Penso che questo vada ben oltre il voler rendere meno ambigue quelle ambiguità che Nishida sembra aver appositamente inserito nelle sue dichiarazioni pubbliche.

17. Incredibilmente nella sua ultima intervista Heidegger esprime la sua convinzione che "solo Dio può salvarci" dalla tecnologia moderna. Per uno studio approfondito del pensiero di Heidegger sulla tecnologia, vedi Zimmerman (1990).

progresso scientifico-tecnologico, non fu toccato dalla tristezza nutrita da Weber, Jünger, e Spengler e guardava con speranza all'emergere di una modernità alternativa definita nei termini della sua cultura giapponese, non ebbe dunque bisogno di una "politica dell'essere" per rompere con un presente disprezzato. Si potrebbe richiamare anche la posizione di Marcuse, che offre un terzo punto di confronto. La sua prima filosofia era in larga misura una reazione della sinistra hegeliana al pensiero di Heidegger in contrasto con la svolta a destra di stampo hegeliano fatta da Nishida verso la cultura nazionale. Come il suo maestro, Marcuse cercò di reinserire la "questione della tecnologia" all'interno di un'ontologia della pratica. Metodologicamente era anche lui d'accordo con la necessità di fondare la ragione fenomenologicamente nel mondo dell'esperienza quotidiana ma, Marcuse venne anche influenzato da Hegel, che offriva un concetto storicizzato di quel mondo e di qui suggeriva la necessità di una fondazione molto più concreta di quella riscontrabile in Heidegger. La ricerca di una fondazione storica si complica a causa dell'egemonia della tecnologia nell'occidente. Non si poteva più guardare alla tradizione sperando di cercare una soluzione, e solo un folle politico, cosa che certamente Heidegger era, poteva pensare che un rozzo nazionalismo potesse introdurre una nuova

dispensa ontologica. Né si poteva semplicemente guardare alla cultura del presente, che era già largamente colonizzata dalla razionalità tecnico-scientifica che non offriva alternative. Quindi Marcuse non poté far affidamento su nessuna cultura geograficamente situata per trovare una struttura, come invece riuscì a fare Nishida. Da occidentale, i suoi pensieri dovevano essere rivolti al futuro. Il concetto di rivoluzione socialista sembrava adattarsi al suo obiettivo poiché allargava il contesto storico della razionalità scientifico-tecnologica fino a comprenderne la potenziale trasformazione in una società pacificata, ma dato questo approccio, Marcuse avrebbe dovuto essere veramente ingenuo per non accorgersi che l'Unione Sovietica si stava modernizzando seguendo le linee occidentali, e infatti Marcuse mantenne la sua distanza utopica dall'esperimento sovietico. Resistere ad un'unificazione storicista tra idea e attualità fu più difficile per Nishida poiché aveva identificato il principio del nulla assoluto con l'essenza della propria cultura nazionale che, a suo avviso, era ancora significativamente autonoma. Fu proprio questa sua idea positiva della cultura giapponese che nel 1943 rimase impigliata alla risposta del governo giapponese alla guerra che si stava combattendo per decidere un nuovo ordine mondiale. Lì avremmo potuto trovarlo ad affermare la vecchia storia

hegeliana dell'identità nazionale. Seguendo quanto dice questo testo, la guerra del Pacifico avrebbe portato le culture orientali ad appropriarsi della modernità, le stesse culture orientali che fino ad allora avevano partecipato alla storia del mondo moderno solo come oggetti di conquista dell'Occidente. La guerra qui è vista come un tipo di lotta per il riconoscimento che deve far emergere una nuova forma di comunità globale. Nishida non spiega perché il Giappone debba imitare il colonialismo occidentale per raggiungere un simile e lodevole obiettivo, e la sua comprensione degli eventi appare stranamente anacronistica. Il suo ingenuo paragonare la guerra alle lotte dei Greci contro la Persia, come condizione premilitare di una trionfante autoaffermazione culturale del significato storico-mondiale: "Proprio come tanto tempo fa la vittoria dei greci sui persiani portò la cultura europea su un cammino percorso sino ad oggi, anche l'attuale guerra nell'est asiatico traccia un cammino di sviluppo per la prossima epoca di storia mondiale" (Nishida 1965). Da questo punto di vista la disfatta del Giappone sembrerebbe rappresentare la distruzione di un universo culturale, e della reale possibilità di una pluralità culturale nel mondo moderno. C'è qualcosa dell'uomo dell'era Meiji in questa posizione. Nell'epoca Meiji il militarismo giapponese aveva un contenuto antimperialista molto più chiaro

di quanto non avrà più avanti. È facile simpatizzare con l'entusiasmo di Nishida per le vittorie giapponesi contro i russi nel 1905, quando il Giappone è ancora soggetto ad umiliazioni nazionali da parte dei poteri occidentali. Non è d'altro canto facile comprendere il suo appoggio alla guerra con la Cina tra gli anni trenta e gli anni quaranta quando il Giappone era ormai una grande potenza. Indubbiamente Nishida sperava che enfatizzare la cultura giapponese piuttosto che la sua leadership militare in Asia avrebbe contribuito ad anticipare la conclusione della guerra, ma continuò a ragionare in termini di blocchi di potere; i suoi scritti non riflettono, se non nell'ultimo periodo, la comprensione del fatto che la politica coloniale giapponese non era solo un modo normale di partecipare alla politica globale, ma era anche e soprattutto la morte del suo programma culturale.[18] Se il Giappone avesse vinto la guerra del Pacifico avrebbe fondato un immenso impero asiatico nell'esatto momento in cui l'Europa dava un taglio alla sua politica colonialista, i giapponesi sarebbero arrivati troppo tardi al banchetto per divertirsi. Immaginiamo cosa sarebbe successo: il Giappone avrebbe dovuto combattere a lungo episodi di

18. Naturalmente la logica dei blocchi di potere non ebbe successo solo in Giappone, tanto che alla fine del 1949 George Kennan scriveva che "il realismo ci inviterà a non opporci al rientro dell'influenza e delle attività giapponesi in Korea e nella Manciuria" e perché è funzionale all'arresto dell'espansione sovietica in Asia (citato in Cummings 1989: 16).

guerriglia in tutto il territorio asiatico; il fascismo sarebbe rimasto al potere per un'altra generazione. La conquista dell'Asia invece di mettere in pratica il programma culturale di Nishida sarebbe stata una terribile catastrofe culturale. Verso la fine della guerra, Nishida sembra aver compreso meglio la sua epoca, insieme al suo circolo aprì un'intensa discussione su una politica del dopoguerra volta a far sopravvivere la cultura nazionale. Molti mesi prima della resa scrisse un saggio conclusivo intitolato La logica del luogo (basho) e la visione religiosa del mondo che rimanda ad una lettura assai differente della situazione del Giappone. Nel saggio vi è una detta distinzione tra la dimensione politica e quella religiosa dell'esperienza umana. La nazione è un'unità etico-politica nel senso hegeliano di Sittlichkeit, ma in quanto tale appartiene al mondo "corrotto" dell'esistenza quotidiana. Di qui "la nazione non deve salvare le nostre anime" (Nishida 1987: 122) e, ancora, secondo la logica dell'"identità delle contraddizioni", l'immanenza è trascendenza e quindi anche la vita nazionale è in relazione con l'assoluto. "La ragione per cui una nazione è una nazione sta nel... suo carattere religioso come auto-espressione della vita storica" (Nishida 1987). L'essenza religiosa della nazionalità è culturalmente sia particolare che globale, e in quanto tale racchiude il segreto della coesistenza

nell'era moderna. Queste idee rappresentano una rottura radicale col nazionalismo giapponese contemporaneo. I primi scritti politici di Nishida avevano seguito l'opinione convenzionale sopravvalutando il significato filosofico dello stato, una tendenza abbastanza naturale data la centralità dello stato nel rimodellare il Giappone dal periodo Meiji in poi. Comunque questo nazionalismo statale e il tentativo di Nishida di infondervi il suo culturalismo si è risolto in un disastroso fallimento, cosa di cui si sarebbe sicuramente reso conto se fosse sopravvissuto alla guerra. Data l'influenza dell'imminente disfatta, Nishida cercò di rinnovare il suo discorso nazionalista basandosi non più sullo stato ma sulla cultura. Il punto importante è la svolta verso un'affermazione dell'identità culturale, ovviamente non fondata su una primitiva base razziale ma su una missione culturale globale che esclude il militarismo. Implicitamente il paragone non è più con i greci ma con gli antichi ebrei. La loro sconfitta e l' occupazione da parte dei babilonesi viene ricordata nella Bibbia, in particolar modo nel libro delle profezie di Geremia. Nishida si rende conto che nonostante fossero stati conquistati, gli ebrei avevano conservato la loro "coscienza spirituale" e trascendendo i limiti etnici avevano creato una religione mondiale.[19] Proprio in

19. Vedi la lettera di Nishida (1965) a D. T. Suzuki del maggio del 1945: "Ultimamente, leggere la

questo modo, continua Nishida, “lo spirito giapponese partecipando alla storia mondiale... può diventare il punto di partenza per una nuova cultura globale”, ma solo se il Giappone riuscirà a superare la sua prospettiva “insulare” (Nishida 1987: 112). Allora il Giappone non dovrà più competere con l’Occidente per dare il proprio contributo culturale ma potrà, come gli ebrei, imparare a difendere e a diffondere i suoi valori dall’interno di un sistema definito e dominato dall’Altro. Nishida trova nei testi biblici un metodo in codice per riferirsi all’incombere di quella sconfitta che aveva già predetto nelle lettere del periodo. È chiaro l’appello alle Profezie nel bel mezzo dei bombardamenti del 1945: “Poiché io ho volto la faccia contro questa città a suo danno e non a suo bene. Oracolo del Signore. Essa sarà messa nelle mani del re di Babilonia, il quale la brucerà con il fuoco”. Quando le navi di MacArthur erano ormai vicine, Nishida cita l’avvertimento di Geremia: anche Nabucodonosor è un servo di Yahweh. Insomma, l’esempio degli ebrei indicava una via d’uscita tramite cui separare in maniera pulita l’autoaffermazione culturale da quella politico-militare. Il fatto sorprendente che Nishida si rivolga agli ebrei ci

---

storia dello sviluppo della religione ebraica mi ha fatto riflettere molto. Gli ebrei hanno costruito le basi per lo sviluppo della loro religione come religione mondiale sotto la dominazione babilonese. Il vero spirito delle genti deve essere come questo. La nazione che alla sicurezza in se stessa unisce il militarismo crolla quando crolla il potere militare”.

suggerisce la sua volontà di accettare la sconfitta e di sceglierne il destino, sembrava promettere che se il Giappone avesse veramente fatto così sarebbe rinato dalle sue ceneri come grande forza culturale nel mondo dopo la guerra.

CONCLUSIONE

Per Nishida la globalizzazione della cultura mondiale costituisce una sfida per la filosofia e per la scienza nel senso di dover riconoscere il contributo dei popoli non-occidentali. Secondo Nishida la cultura orientale poteva offrire uno nuovo paradigma per l'indagine storica che avrebbe risposto non solo ai problemi teoretici del tempo ma anche al pressante bisogno di un nuovo tipo di coesistenza tra nazioni e culture. Il paradigma si basava sul concetto di identità delle contraddizioni, e il conflitto globale si trasformava in un processo di formazione del sé e del mondo. A questo proposito secondo Nishida la cultura giapponese poteva essere d'esempio perché capace di rappresentare il nuovo paradigma come una specifica istanza nazionale, proprio come l'Europa rappresentava gli universali traguardi delle scienze naturali in tutto il mondo. L'importanza che queste idee possono avere oggi è chiara. La graduale decentralizzazione del sistema-

mondo richiede una nuova riflessione sull'uguaglianza delle culture, ma non è semplice riconciliare l'esigenza morale con le potenti pretese cognitive provenienti dall'egemonia della scienza e della tecnologia, questo è il dilemma che Nishida dovette affrontare e, nel tentativo di rispondere, mostrò che la cultura mondiale è plurale non solo per la varietà di quelle tradizioni che vanno a poco a poco scomparendo, ma per lo spirito stesso dei suoi distintivi esperimenti moderni.

CAPITOLO IX

Modernità alternativa?

Giocando al gioco giapponese della cultura

Se i giochi riflettono la moda così come riflettono la cultura, è ragionevole pensare fino a un certo punto che un'intera civiltà, e al suo interno, un'intera epoca possa essere definita dai suoi giochi.

- Roger Caillois 1955

L'ironia dello scrittore assurge al ruolo di misticismo negativo che troviamo in un'età abbandonata da Dio.

- Georg Lukács 1968

I GIOCHI COME SISTEMI RAZIONALI

Nel 1938 il grande scrittore giapponese Yasunari Kawabata fu testimone di un momento di svolta nella storia del gioco di Go. Kawabata allora era un giovane reporter che si occupava di un incontro del campionato di Go sponsorizzato dal giornale per cui lavorava. Honninmbo Shusai, il "l'invincibile maestro", che aveva regnato sul mondo del Go per una generazione, incontrava un giovane sfidante. Il Go era così popolare che il giornale di Nishida aveva a disposizione una somma ingente di denaro per il compenso dei concorrenti e le spese del gioco, che erano non poche se si considera che

l'incontro poteva durare diversi mesi. Kawabata si sentì testimone della fine di un'era assistendo a quell'incontro di Go nel 1938. Molti anni dopo ritirò fuori vecchi articoli, aggiungendovi dettagli tratti dalla fantasia, e pubblicò un romanzo intitolato Meijin, tradotto poi in italiano con "Il Maestro di Go". Il romanzo è un inno al mondo che i giapponesi hanno perduto durante il processo di modernizzazione, ma quello di Kawabata non è un semplice sentimentalismo tradizionalista; la nostalgia è un momento della struttura della coscienza moderna, e a fortiori, una forma narrativa. Questo è il motivo per cui la sua storia può dirci tanto sulla natura e sulle possibilità della società moderna. Può sembrare strano cercare di approfondire l'analisi della modernità attraverso la storia di un gioco da tavola, ma nei fatti i giochi esemplificano formalmente sistemi razionali. Come i mercati, la legge, e la ricerca tecnico-scientifica, i giochi evadono dal continuum della vita sociale per imporre un ordine razionale su un settore dell'esperienza. Anche le istituzioni moderne sono definite da regole esplicite, misure non ambigue, spazi e tempi d'azione ben definiti, assenza di un contenuto predeterminato, l'eguaglianza tra le posizioni dei partecipanti. Nell'ideologia modernizzante la loro struttura simile a quella di un gioco contrasta bilanciandole le tradizioni irrazionali e dogmatiche.

Vedremo come Kawabata, raccontando la storia uno spettacolare incontro di Go, implicitamente sviluppi una critica della particolarità e del bias della razionalità formale, grazie ad una particolare tecnica narrativa con cui ricerca il significato delle mosse del gioco. Le forme del gioco all'apparenza neutrali finiscono per mostrarsi cariche di contenuto sociale, culturale e storico. L'incontro di Go potrebbe rappresentare la gamma completa delle istituzioni moderne che invadono il Giappone, ciascuna delle quali ha un impatto sociale più forte di quanto non sembri. Nella parte finale di questo capitolo, cerco di allargare la prospettiva di queste riflessioni in tre direzioni: in primo luogo metterò a confronto la struttura stratificata del romanzo di Kawabata con l'ordine della dialettica di Nishida; in secondo luogo, metterò a confronto la sua tecnica letteraria con la teoria del romanzo di Lukács. Usando mezzi differenti mutuati dalla sua cultura, Kawabata giunge ad una forma basata sullo stesso tipo di doppi sensi che Lukács analizza nella categoria dell'ironia, è questa la forma che struttura la critica di Kawabata alla modernità occidentale; in terzo luogo discuterò le vaste implicazioni del romanzo di Kawabata con la questione della modernità. La specificità culturale del Giappone è spesso vista come un fattore importante nel raggiungimento del potere

industriale e il romanzo di Kawabata suggerisce un nuovo modo per capire se è effettivamente così.

LE REGOLE DEL GIOCO

Milioni di giapponesi giocano a Go come gli occidentali giocano a scacchi. Il romanzo di Kawabata sostiene che la familiarità con il gioco si sta affievolendo e, sfortunatamente, non possiamo continuare a parlare del Go senza averne un minimo di conoscenza. Devo quindi chiedere al lettore di sopportare insieme a me una breve descrizione delle regole.[1]

È opinione diffusa che il Go sia più difficile degli scacchi, anche se le regole sono più semplici, il gioco è più complesso, non fosse altro per il fatto che una tavola da Go è quattro volte più grande di una comune scacchiera. Si gioca su una tavola con una griglia di 19 linee per 19. Si gioca non sui quadrati, ma sugli incroci tra le linee. Si usano pedine nere e bianche, che vengono chiamate pietre. Le regole sono molto poche, sostanzialmente quattro: ognuno, al proprio turno, mette una pietra su un incrocio libero; un gruppo di pietre che viene circondato togliendogli ogni incrocio libero adiacente, viene eliminato dal tavoliere; una pietra non può essere giocata se

1. Per maggiori informazioni sul gioco di Go, vedi Korschelt (1965).

così facendo il gruppo di cui viene a far parte perde ogni libertà, a meno che il giocare la pietra non faccia catturare un gruppo avversario; una pietra non può essere giocata se riporterà il tavoliere in una posizione già verificatasi durante il gioco. Data la grandezza della tavola da gioco, è impossibile concentrarsi su ogni singola parte per troppo tempo, quindi gli scontri si sviluppano in ogni parte della tavola, e i giocatori periodicamente ritornano su uno o sull'altro, cercando di portare a termine uno scontro con alcune mosse alla volta. I principianti sono disorientati dalle frequenti interruzioni di queste lotte apparentemente senza fine, ma è questa l'essenza del gioco. Le regole del Go sono un modello di chiarezza e semplicità, ma contengono un difetto logico, può emergere un modello oscillante in cui entrambi i giocatori sono spinti a ripetere la loro ultima mossa. Per evitare che una situazione si ripeta all'infinito, la regola del ko (dal sanscrito kalpa una parola giapponese indicante l'eternità) impedisce di effettuare una mossa che ricrea una posizione già vista nel corso della partita. Se la mossa che consiste nel catturare una pietra portasse ad una situazione precedente, allora si tratta di un ko e la mossa è vietata. Il giocatore deve dunque giocare altrove. Se l'avversario non "chiude" il Ko (collegando la pietra ad un gruppo) allora è di nuovo lecito catturare tale pietra. Il ko ha

come effetto di rendere una situazione locale fortemente dipendente dalla situazione globale sul terreno di gioco. I due giocatori, per vincere il ko, sono in effetti condotti a giocare delle mosse che obbligano l'avversario a giocare la propria risposta lontana dal ko. Tornerò più avanti sul concetto di "giocare lontano".

LA VIA DEL GO: AUTONOMIA E RIFLESSIONE

Il Go arrivò in Giappone dalla Cina tredici secoli fa. In Giappone, si è gradualmente evoluto sino a diventare una disciplina, un tipo di arte marziale sedentaria, proprio per questo il Go finì per essere considerato un do, o una via di perfezionamento e disciplina interiori, e non semplicemente una sfida, anche se ovviamente il vincitore veniva riempito di onori. Kawabata scrive, "Il gioco orientale è andato oltre, non è più solo un gioco o una prova di forza, ma è diventato una forma artistica, ha a che fare con un tipo di nobiltà e mistica orientale", e lo paragona al teatro No e alla cerimonia del tè come appartenente alla "strana tradizione giapponese".[2] Conoscendo il suo background, non ci stupiamo molto

2. Per la relazione di Kawabata a questa tradizione, vedi il suo discorso al ritiro del suo premio Nobel (1969), e Petersen (1979: 129-132).

nell'apprendere che il campione della scuola leader di Go aveva preso i voti buddhisti e si chiamava Honnimbo. La nozione di via è intesa, nella cultura giapponese, come una via diretta ad uno stato spirituale che può essere raggiunto tramite l'approfondimento di ogni singola disciplina. Comporta anche un aspetto morale; per seguire la via è opportuno conformarsi ai precetti che governano l'universo e anche la società. Il processo di perfezionamento in qualunque disciplina è quello della realizzazione globale della personalità, in armonia con il mondo umano come pure la natura. L'autonomizzazione del Go riguarda le seguenti caratteristiche che ha in comune con altri giochi da tavola:ogni mossa corrisponde ad una regola chiara e condivisa, le mosse sono prive di contenuto semantico e si riducono a semplici azioni rappresentabili con precisione in un diagramma. Lo scopo di ogni mossa e del gioco stesso e chiaramente definito e immanente alle regole. il gioco distingue i vincitori dai perdenti sulla base di precise misure quantitative, e non lascia spazio a possibili dubbi sul risultato. Le mosse possono essere sempre chiaramente distinte da altri eventi che avvengono nell'area sociale che circonda il gioco, e corrispondono quindi a "spazi" e "tempi" di gioco precisi. Per quanto riguarda le regole, le posizioni dei giocatori nel gioco sono assolutamente equivalenti, fatta unica eccezione per la

prima mossa. Il gioco è un'azione collaborativa che richiede varie forme di reciprocità, dalle più semplici – il mutuo alternarsi delle rispettive mosse – alle più complesse – l'attenzione allo stato mentale o ai bisogni fisici dell'avversario. Sono due i punti di questa lista che hanno più importanza. Sono (1) la cura con cui l'ambiguità è stata eliminata dal campo di gioco utilizzando regole e misure quantitative e, (2) l'artificiale uguaglianza dei giocatori che, nella vita di tutti i giorni, vivono una differenza che il gioco ignora. Il gioco è evidentemente lontano dal mondo sociale circostante in cui ambiguità e disuguaglianza sono la regola. L'autonomia in sé non è un fine, ma è legata alla riflessività, poiché il gioco è distinto dall'ambiente sociale che lo circonda, le sue situazioni particolari possono essere salvate e studiate senza soluzione di continuità. Autocritica, ripetizione, e pratica possono perfezionare abilità specialistiche. La prestazione (performance) può essere giudicata, il gioco può essere perfezionato, i gradi di competenza possono essere misurati nello svolgersi delle partite. La riflessione non solo migliora la performance ma ricontestualizza l'autonomia del gioco nel processo vitale del giocatore. Il gioco è una pratica di autorealizzazione che modifica il giocatore attraverso la disciplina, questo è il cuore del concetto di Via (do); nelle società occidentali l'idea di

“vocazione” ha un ruolo simile, descrivendo l’effetto sul soggetto dell’attività in un dominio relativamente autonomo come quello professionale. La pratica ricontestualizzante del gioco nel senso di Via ha l’effetto paradossale di rinforzare la sua autonomia. Il gioco è interamente assorbito in un modo di vivere a sua volta interamente assorbito nel gioco. Come Kawabata dice del vecchio Maestro, era “un uomo così disciplinato nella sua arte da aver perso la parte migliore della realtà”, quelle che Erving Goffman chiama le “regole dell’irrilevanza” che ancorano l’attenzione al gioco astraendola dal sociale che lo circonda e che prendono quindi il sopravvento sulla vita nella sua interezza. Questo è uno dei rischi del Go. Un’antica favola cinese racconta di un taglialegna che nella foresta si imbatte in due anziani che giocano a Go e si ferma a guardarli. Alla fine dell’incontro i giocatori si dissolvono nell’aria sottile e il taglialegna rimane lì stupito perché i suoi capelli sono diventati bianchi e l’impugnatura della sua scure si è marcita. Per Kawabata il gioco ha una qualità demoniaca, “dall’esterno della veranda la stanza dei giocatori, era regolata da una sorta di diabolica tensione, guardai verso il giardino, fiaccato dalla forza di un sole estivo, e vidi una ragazza dall’aspetto moderno che noncurante cibava la carpa. Mi parve di osservare un

mostro. Mi era difficile credere di appartenere al suo stesso mondo".

LA NON-MENTE: LA STRUTTURA DEL CONFLITTO

La Via del gioco non ha a che fare con la vittoria ma con l'autorealizzazione attraverso la disciplina, paradossalmente però l'autorealizzazione attraverso la disciplina produce vittoria. Kawabata racconta la storia di due giovani giocatori, ben piazzati nella classifica generale, che chiedono consiglio ad un chiaroveggente per vincere. "Il metodo giusto, disse l'uomo, è perdere tutta la coscienza di sé mentre si attende il gioco dell'avversario". A questo punto è facile riconoscere il concetto zen della "non-mente" delle arti marziali giapponesi, la forma peculiare del dimenticarsi di sé che è parte dello sport o del combattimento, ma questa è sicuramente un'applicazione piuttosto strana del buddhismo, la religione del distacco ascetico dal mondo. " 'Da questo nulla assoluto' dichiara Takuan, 'viene il più meraviglioso svolgimento dell'agire'" (Herrigel 1960).[3] Non è questo il momento di discutere i risvolti religiosi del concetto di non-mente, quello che ora più mi

3. Il lettore interessato al concetto di non-mente dovrebbe consultare Suzuki (1973), i capitoli sulla maestria nel maneggiare la spada in Suzuki (1970), e Herrigel (1960). Vedi anche Loy (1981).

interessa è la struttura del concetto che è derivato, seguendo una sottile trasformazione, dal tradizionale concetto indù e buddhista della nondualità. Secondo tale concetto, il conflitto è un'illusione, come leggiamo nella famosa poesia di Ralph Waldo "Brahma":

If the red slayer think he slays,
Or if the slain think he is slain,
They know not well the subtle ways
I keep, and pass, and turn again.

La storia di Jorge Louis Borges "I Teologi" giunge ad una conclusione simile:: "In paradiso Aureliano ha imparato che, per la divinità insondabile, lui e Giovanni di Pannonia (il credente ortodosso e l'eretico, l'accusatore e l'accusato) sono una sola persona" (Borges 1964). Questi lavori ci invitano ad occupare una "terza" posizione fuori dalla mischia: l'"Io" del Brahma o del Dio dei teologi. Presumibilmente, se gli spadaccini e i teologi potessero occupare loro stessi tale posizione, la loro lotta cesserebbe e si riconcilierebbero in totale comprensione. Per la dottrina della non-mente, le apparenti dualità rivelano una fondamentale unità, ma ciò che la rende così interessante è l'eliminazione della terza posizione. La lotta in se stessa viene mostrata come antecedente alle parti che unisce, unità di cui sono semplici proiezioni. La vera nondualità quindi non può

essere raggiunta osservando i conflitti in cui gli altri sono inseriti, non importa quanto dialetticamente. Un tale osservatore occuperebbe ancora un'opposizione dualistica rispetto all'oggetto. Piuttosto, la non-mente è un modo particolare di vivere la dualità, una posizione esistenziale al suo interno, e non una modalità di conoscenza che la trascende. Di qui la risposta del maestro zen alla domanda impertinente su come l'illuminato riesca a sopportare la fame e il freddo: "Quando ho fame, mangio, e quando ho freddo mi vesto" (Suzuki 1973). Questa risposta spiega perché la disciplina zen ha finito col diventare specifica perfetta per le arti marziali, e in seguito, come sosterrò più avanti, anche per la letteratura. Lo scopo di questa dottrina non è il superamento del conflitto in vista di una riconciliazione ma il raggiungimento di una totale identificazione con il contesto della lotta nel bel mezzo della lotta stessa. Se il conflitto può essere trasceso, deve esserlo dall'interno, senza creare una "terza" coscienza sopra al conflitto. Questa non-mente non è uno stato mistico ma una coscienza divenuta una cosa sola con le richieste formali dell'attività che fa da cornice, e che vede il suo ruolo all'interno della stessa cornice, come se in qualche modo fosse "logicamente" imposta piuttosto che psicologicamente motivata. Lo stesso discorso può essere fatto in relazione al gioco del Go,

nella misura in cui i giocatori si identificano completamente con ciò che accade sulla tavola da gioco – cioè con la “totalità” – ricoprono il loro ruolo senza riserve e lo portano avanti senza preoccuparsi di sopravvivere o di vincere. Un buon gioco quindi non ha nulla a che vedere con l’aggressione personale dell’altro; al livello più alto della competizione, i giocatori partecipano insieme alla costruzione della scacchiera, proprio come i cantanti si rispondono in un complicato pezzo di musica corale. La loro collaborazione ha la precedenza sulla lotta e finiscono per “formare una sola persona”.

UN PATTERN CONFUSO

Nella cultura giapponese, la ricerca dell’autorealizzazione attraverso la Via si manifesta esteticamente, in questo caso come la bellezza della scacchiera su cui la danza degli avversari crea un disegno meraviglioso e complesso. Naturalmente lo scopo del Go è vincere, anche se, i commentatori giapponesi fanno sempre notare che la vittoria viene trascesa dal più alto interesse di raggiungere esteticamente uno “schema armonico”. Il Go è la produzione collaborativa di una forma estetica attraverso un gioco competitivo. Entrambi i momenti, la collaborazione e la competizione, sono ugualmente importanti, dal momento che non c’è bellezza se non c’è lotta. Il giocatore

più debole che non fa resistenza non può partecipare alla creazione di una scacchiera soddisfacente, piena di simmetrie e di sorprese. C'è quindi la promessa di una redenzione estetica all'interno di una partita giocata fino all'ultima mossa; il romanzo di Kawabata è la storia del tradimento di una simile promessa a causa della attenzione che l'uomo moderno pone sulla vittoria e sulla sconfitta per il proprio bene. Questa nuova attenzione si fa vedere nella mossa clou dell'incontro del 1938. Dopo diversi mesi di gioco travagliato, interrotto per un malore del Maestro, il gioco sembra essersi assestato, nessuno dei giocatori è in vantaggio sull'altro. Una sfida decisiva si palesa al centro della scacchiera, comincia a farsi sera e lo sfidante non è sicuro della sua prossima mossa, scrive la sua ultima mossa del giorno – mossa 121 – su una cartolina e la chiude in una busta, che sarà aperta dagli arbitri la mattina seguente, e così i giocatori si ritirano. Quando la mattina seguente la busta viene aperta, la mossa dell'avversario non è al centro della scacchiera come ci si attendeva, ma ad uno degli estremi della scacchiera. È la mossa che il giocatore in svantaggio fa per allontanarsi dal ko e distrarre l'avversario con un intelligente diversivo. Subito dopo i giocatori tornano al centro della scacchiera dove il Maestro ha continuato a giocare e dove si appresta a fare la mossa che gli costerà la vittoria. Qual'è il significato di questo

incidente? Gli organizzatori dell'incontro garantiscono un tempo totale di quaranta ora per decidere le loro mosse. Sigillare l'ultima mossa del giorno dovrebbe evitare che i giocatori usufruiscano di ulteriore tempo per pensare alle loro mosse ma, Otaké sembra aver fatto proprio questo, utilizzare le ore notturne per pensare alla sua prossima mossa. Il Maestro è convinto che Otaké abbia usato la mossa della busta per guadagnare tempo e riflettere sulla difficile situazione al centro della scacchiera, tempo di cui aveva disperatamente bisogno, avendo già consumato gran parte di quello a sua disposizione. Nonostante il sospetto che circonda la mossa 121, non è sicuro che l'avversario l'abbia effettivamente utilizzata per guadagnare tempo e quindi vantaggio. Comunque ad un certo punto il narratore racconta che Otaké "avrebbe anche masticato le pietre pur di allontanare la sconfitta". Il narratore è effettivamente coinvolto emotivamente nella narrazione, palesa la sua ammirazione per il Maestro ma, rispettoso anche dello sfidante, interviene per evitare che lasci l'incontro. Questa situazione piuttosto ambigua cristallizza l'azione del romanzo e proprio a causa del significato umano e dell'ambiguità della mossa clou, la specificità e la concretezza del gioco persiste anche dopo che il romanzo sembra assegnarle un significato. Rimane infatti sempre qualcosa che impedisce

un'interpretazione finale, l'ambiguo incrociarsi di codici multipli che strutturano il romanzo. Che Otaké abbia fatto più o meno buon uso delle ore extra non è poi così rilevante dal momento che il Maestro è così arrabbiato per la mossa della busta che non è più in grado di concentrarsi sul gioco. L'apparente fiducia che lo sfidante ha nella vittoria disturba lo schema del gioco e ne indebolisce il significato spirituale. La costruzione di un buon campo di battaglia è stata turbata dal comportamento di uno degli sfidanti. L'incidente porta allo scoperto il potenziale conflitto tra le due dimensioni del gioco quella collaborativa e quella competitiva contrapponendo così anche i due ruoli del gioco quello di seguire la Via e discriminare tra vincitori e vinti. Il Maestro non riesce a controllare la sua rabbia di cui dà mostra anche in presenza del cronista che narra la storia. Kawabata scrive, "il Maestro ha costruito l'incontro come fosse un'opera d'arte. Era come se il lavoro, al pari di un dipinto, fosse stato coperto col nero nel momento più alto della sua tensione. Il gioco del bianco sul nero, del nero sul bianco, vuole essere ed è una forma d'arte, ha il fluire dello spirito e l'armonia della musica, tutto si perde se si suona una sola nota stonata o se in un duetto una della due parti si lancia in un assolo inaspettato. Un incontro esemplare può essere rovinato dall'insensibilità nei confronti dei sentimenti dell'avversario."

Il Maestro si mostra così sempre più dubbioso e reticente.

LE METAREGOLE: ETICHETTA O EQUITÀ

La razionalità per la prima volta nell'era moderna non entra nella vita sociale. Ogni cultura ha i suoi domini governati da regole formali. Queste regole possono essere considerate "razionali" nel senso sociologico del termine per due motivi: primo perché utilizzano test di esperienza o impongono principi di equivalenza, implicazione, e ottimizzazione sul pensiero e sull'azione, e secondo, perché lo fanno con un insolito grado di precisione. Succede per esempio con quelle regole che stabiliscono le punizioni per i crimini commessi o per le regole del Go che creano un dominio in cui la differenza tra cosa è meglio e che cosa è peggio non può essere argomento di discussione. Anche se tutte le società danno vita a simili domini, la modernità può tuttavia essere distinta da ogni altro tipo di società grazie all'unicità del modo in cui si occupa della razionalità. Nelle società moderne alcune attività formalmente razionali sono liberate dalle tradizionali strategie ricontestualizzanti che le riconciliano con la gerarchia e i rituali sociali. Nel caso di un gioco come il Go, i potenziali conflitti tra le richieste dell'uno e dell'altro si risolvono in anticipo attraverso quelle che io chiamerei "metaregole" che regolano le relazioni

sociali dei giocatori in riferimento al loro ruolo nel gioco. Nel vecchio Giappone, l'etichetta regolava le azioni di ogni singolo attore sociale, senza eccezione. Si trattava spesso di costrizioni ancora più sentite che in Occidente. Vero o no, solo in Giappone si può raccontare una storia in cui un generale del feudo si improfuma e sia aggiusta l'acconciatura affinché, in caso di sconfitta, la sua testa decapitata possa essere mostrata al vincitore e alle sue dame di corte. L'etichetta ricontestualizza formalmente le attività razionali per assicurarsi che occupino un posto subordinato in un mondo ordinato secondo principi tra loro assai differenti, come ad esempio, una classifica per età, che mette in relazione tutte le attività umane con la mortalità degli attori e del loro ruolo nella vita familiare. La differenza in questo contesto non esprime solo un pregiudizio sociale ma contiene anche quel potenziale socialmente pericoloso di razionalità formale. Questa cornice culturale aveva completamente coinvolto il Go trasformandolo in un insieme quasi-religioso di rituali fino all'incontro del 1938. Tale incontro segna il crollo di un'antica visione del gioco come disciplina spirituale e la nascita di una nuova visione che lo vede essenzialmente come una prova di forza. Il processo di modernizzazione che aveva cominciato a corrodere in molti campi la cultura giapponese tradizionale a partire dalla

restaurazione Meiji aveva raggiunto anche quest'ultima roccaforte. Le modalità di questa svolta sono legate a quella che io chiamo la testualità del Go come gioco da tavola. Il carattere decontestualizzato del gioco, che gli permette di essere una Via, rende allo stesso tempo possibile definire lo stato del gioco in ogni momento grazie al semplice conteggio della sequenza delle mosse. Sembra infatti che il gioco assomigli alla scrittura nel modo in cui produce un oggetto che può essere separato da ogni particolare supporto materiale, come un pezzo di carta o una tavola, e circolare come un sistema di segni. La natura quasi-testuale del gioco è perfetta per la sua diffusione attraverso un quotidiano. Come nei suoi primi lavori da giornalista, nel suo romanzo Kawabata drammatizza l'incontro di Go, e descrive ogni mossa sin nei più piccoli dettagli. Questa precisione è di per sé molto significativa: il narratore è un cronista, come Kawabata, e le stesse classifiche che troviamo nel quotidiano sono riprodotte nel romanzo. Il coinvolgimento di una testata giornalistica nell'incontro del torneo porta ad una svolta significativa nell'enfasi utilizzata. Il gioco, che era una performance spirituale unica, viene ridotto ad uno spettacolo meccanicamente riproducibile, un "incontro". Naturalmente un elemento spettacolare era sempre esistito ma qualcosa cambia

quando il pubblico non è più fatto da un esiguo numero di spettatori che in silenzio seguono i giocatori nei loro luoghi d'incontro ma da una massa mediatica di persone. I lettori del quotidiano hanno un contatto diretto con l'incontro solo quando osservano la classifica priva di contesto del gioco in svolgimento, gli affondi e le parate delle mosse successive, la mossa conclusiva verso la vittoria, tutto ciò che può essere stampato esattamente come è stato giocato. Questo cambiamento, reso possibile dall'autonomia formale del gioco, ne cancella l'"aura" e diminuisce l'interesse per la sua Via, che adesso diventa un orpello folkloristico della notizia stampata (Benjamin 1969). Il giornale e i suoi lettori sono meno interessati agli aspetti tradizionali del gioco, guardano alla sua regolarità, così le nuove metaregole vengono introdotte per assicurarsi che vinca il migliore. "Il modo più moderno era di insistere per combattere seguendo le condizioni di una giustizia astratta, anche quando si sfidava il Maestro in persona". L'uniformità del gioco, in cui niente distingue i giocatori se non il colore delle pedine, deve riflettersi nel ruolo dei giocatori. L'istituzione sociale che corrisponde a questo concetto di equità è il contratto, e l'organizzazione dell'incontro è quindi definita contrattualmente. Molte di queste nuove regole sono imitate dagli scacchi occidentali, i limiti di tempo ad esempio. I

giocatori vengono addirittura isolati per evitare che esterni possano dare loro consigli. Di questo codice, e del suo freddo razionalismo, Kawabata dice, “più tardi mi sembrò una previsione di morte.” L’etichetta tradizionale prescriveva non un uguale ma una disuguale relazione tra il giocatore più anziano e quello più giovane, il campione e il suo sfidante, di conseguenza, il Maestro aveva il diritto di aspettarsi che la sua età e la sua eccellenza venissero riconosciute non solo attraverso segni esteriori di rispetto ma attraverso l’obbedienza alle sue decisioni sul gioco, la durata delle sessioni, e problemi simili. C’è anche un certo conflitto d’interessi legato a questa intesa, ma probabilmente la posizione del Maestro è troppo in vista e la sua responsabilità troppo grande per lui per abusare della sua discrezione. Il senso dell’onore limita l’asimmetria tra i giocatori. Non era dunque indelicato porre entrambi allo stesso livello? Non era svilente per l’arte del Go imporre delle regole che implicavano l’idea di due giocatori principalmente interessati alla vittoria? Il fatto di scoprire chi gioca meglio giustifica queste offese? In un certo senso la risposta è ovvia. Il narratore di Kawabata è un buon giornalista e sa dove sta il marcio, anche quello che nasconde il Maestro. Non ci nasconde che il Maestro eluso l’incontro con l’insegnante del suo sfidante, Suzuki, che avrebbe anche potuto batterlo. Uno dei suoi

discepoli è sospettato di aver suggerito al Maestro la mossa vincente in un precedente incontro e, ancora peggio, il Maestro gestisce la sua posizione come fosse un “attività commerciale” e “vende il suo ultimo incontro ad un quotidiano ad un prezzo senza precedenti”. Questo è troppo per il buon vecchio Giappone! Tuttavia il narratore parla del Maestro come di un uomo “per sempre pulito ed onesto”, cosa che è se paragonato ai giocatori moderni. Kawabata spiega che la scomparsa dei favoritismi non è un quel gesto innocente che sembra, perché “nuove regole portano nuove tattiche... Quando una legge è fatta, il furbo si mette all’opera per individuare le scappatoie. E’ innegabile il fatto che ci sia una certa scaltrezza tra i giocatori più giovani, una scaltrezza che, quando le regole sono stabilite per prevenire mosse scaltre, fa uso delle regole stesse”. La mossa 121 inserita nella busta ne è un esempio. Quelle regole che si appellano all’universalità trattando tutti allo stesso modo sono applicate in un mondo di circostanze particolari, e invece di essere lontane dalla lotta, finiscono per essere strumentalizzate nelle strategie individuali come mezzi per ottenere la vittoria. Quindi l’ideale di imparzialità come uguaglianza quasi-meccanica tra i giocatori è un traguardo che non viene mai raggiunto. Ancora una volta quindi bisogna affidarsi all’onore per evitare gli abusi, ora però l’onore è stato

indebolito dall'alibi della conformità alle regole che prende il suo posto nella mente moderna, un'ulteriore e sfortunata conseguenza dell'introduzione di nuove regole: la perdita dei valori estetici. L'etichetta è ovviamente estrinseca al gioco in sé e come tale può interferire con la logica del gioco, ma nei fatti il romanzo non racconta della lotta weberiana tra i valori ascrittivi come l'età e un nuovo ethos regolato dai fini che si vogliono raggiungere. È essere orientati verso il successo che distorce il gioco e i tecnicismi acquistano sempre più importanza. Il romanzo ci fa capire che il semplice stabilizzarsi della struttura burocratica aveva già segnato la sconfitta del Maestro. Il fatto non è solo che il Maestro sarà meno bravo del suo giovane sfidante nel manipolare il sistema, è che la sfiducia insita nella natura stessa delle regole lo irriterà e lo demoralizzerà. Kawabata scrive, "possiamo dire che il Maestro nel suo ultimo incontro era afflitto dal razionalismo moderno, per cui le regole pignole sono tutto, da cui tutta la grazia e l'eleganza del gioco del Go come arte sono scomparse, un razionalismo che dispensa un po' di rispetto per i più anziani ma non dà nessuna importanza al rispetto degli uomini in quanto esseri umani. La bellezza del Giappone e dell'Oriente ha abbandonato la Via del Go."Dal momento che l'etichetta privilegia la dimensione collaborativa del gioco rispetto a quella competitiva, apre uno

spazio in cui l'ideale estetico della Via può prosperare, ma nel nuovo Giappone, il contesto sociale del gioco è semplicemente un problema di imparzialità astratto da considerazioni personali. L'imparzialità riflette altri aspetti del gioco, come l'uguaglianza e la lotta, all'interno dell'ambiente sociale. Quando l'attività sociale è vista come una semplice competizione, la struttura del gioco, con la sua chiara distinzione tra vincitori e vinti, si estende fino a semplificare la vita stessa.

STRATI DI SIGNIFICATO

Questo approccio risulta essere molto simile alla dialettica di Nishida. Nishida aveva tentato di adattare la modernità alla tradizione giapponese in una maniera originale, invece di concentrarsi sulle questioni sociostoriche, cercò la loro base nel rapporto con la conoscenza scientifica occidentale e in un rapporto più concreto con il mondo. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la sua teoria della pratica culmina in qualcosa che Nishida chiama "la coscienza del nulla assoluto", versione filosofica del concetto di non-mente. Il progetto di Nishida era quello di inglobare la conoscenza nella pratica ponendo il contributo occidentale – la razionalità scientifica – in uno schema più ampio accanto ai principi fondativi orientali. Naturalmente Kawabata non ebbe bisogno di leggere Nishida

per condividere una simile prospettiva. L'intelligentia giapponese dovette affrontare una confusa giustapposizione di livelli di significato provenienti dall'Oriente e dall'Occidente, dal passato e dal presente. C'era solo un esiguo numero di modi per ordinare la confusione e darle una forma e, ad un certo punto delle loro carriere Nishida e Kawabata, come molti altri, decisero di intraprendere questa missione seppur usando mezzi differenti, uno la filosofia, l'altro la letteratura. La differenza tra le forme d'espressione ha forse un proprio significato storico. Come abbiamo visto, la filosofia di Nishida esprimeva un'ambizione culturale che sembrava giustificata prima della guerra, invece, per Kawabata che scrive dopo la guerra, l'espressione più alta della cultura giapponese era la produzione di quelle che lui chiamava "elegie", lavori letterari che ne raccontavano il disfacimento. Inserire queste elegie nella filosofia di Nishida ci aiuta a capire molte cose. Come sviluppa Kawabata la dialettica all'interno del suo romanzo? Il Maestro di Go si basa su codici che si moltiplicano con cui interpretare la mossa apparentemente semplice di un gioco. Sono tanti i livelli a cui poter interpretare la mossa, seguendo l'ordine e la connessione dei significati. Non è possibile mettere in relazione questi livelli in maniera causale, perché ogni livello ha una sua "logica", una simile organizzazione stratificata è tipica dei campi

formalizzati. Ogni azione che ha un motivo apparentemente tecnico o formale rivela secondi o terzi significati se posta all'interno del suo contesto sociale. Il romanzo di Kawabata è un tentativo di comprendere la crescente importanza dei livelli più bassi della dialettica, privilegiati dalla modernità, in una forma estetica più alta. Nelle parole di Nishida, il gioco è un sistema formale-razionale, un "campo di predicati" che può essere isolato dal suo contesto pratico come un insieme di coordinate spaziali, una tabella. Questa rappresentazione del gioco astrae dal processo di produzione in cui appare come l' oggetto dell' azione individuale di "autocoscienza". Ricontestualizzata come una performance, l'astratta tabella è animata da una pratica di gioco; diventa questo particolare gioco giocato da questi giocatori in uno spazio e in un tempo definiti. Un spiegazione completamente autosufficiente dell'azione è possibile al livello del gioco, le sue regole, la strategia di gioco, e una simile spiegazione è plausibilmente offerto dalle descrizioni pubblicate del gioco. Naturalmente succede sempre di più di quello che viene presentato in questo tipo di pubblicazioni. Il romanzo ci porta dietro le quinte, svelandoci il significato psicologico delle azioni dei giocatori. A questo livello il gioco ci appare come una struttura di relazioni sociali, che unisce rispetto, imparzialità, aggressione e ansia in

un flusso narrativo sorprendentemente complicato. Ma anche questa descrizione è incompleta, ci astrae da un contesto ancora più ampio; il background sociale. I giocatori, dopo tutto, non sono esseri isolati ma membri di una società. Il gioco è quindi ricompreso nel campo più vasto dei significati sociali, culturali e storici. Questi significati sono incarnati dalle diverse metaregole dell'etichetta e dell'equità e pongono un'enfasi diversa sulla Via e sulla vittoria. Qui raggiungiamo il terzo livello della dialettica di Nishida in cui la razionalità e l'individualità sono ricomprese nella storia. Il conflitto tra le regole del giornale e la vecchia etichetta riflette un conflitto storico più ampio rappresentato dall'incontro. Honimbo Shusai non è solo un maestro di Go, ma il campione di una civiltà decadente, il vecchio Giappone, un mondo in cui un certo tipo di estetica e di idee aristocratiche avevano la meglio sulle preoccupazioni per il denaro e per il successo. Per il Maestro il gioco è l'occasione per una rivelazione estetica al di là di ogni semplice contesto personale, ma nei tempi moderni non c'è più nessun "margine per ricordare la dignità e la fragranza dell'arte del gioco del Go", e lo sfidante gioca semplicemente per vincere. Come scrive Kawabata, "il Maestro sembrava un relitto delle dinastia Meiji". Morì infatti poco dopo la fine dell'incontro. Il suo sfidante era il rappresentante del mondo moderno. La sua vittoria significava

la fine del vecchio Giappone e la nascita di un nuovo spirito, dominato dagli affari e dai mezzi di comunicazione. Per Kawabata il torneo del 1938 fu l'emblema della modernizzazione del Giappone, e ripete il solito contrasto tra la modernità e la tradizione familiare mutuata dalla letteratura: la lotta tra gli ideali e gli interessi, il sentimento e la ragione, la bellezza e il potere, ma nonostante i clichè, il suo narratore non può disapprovare del tutto il mondo moderno, che porterà, dice, "nuova vitalità al mondo del Go". Il romanzo infatti attenua le differenze tra le epoche dei due personaggi principali. Naturalmente siamo portati a non tenere conto dei pettegolezzi sul Maestro e a credere il peggio del suo sfidante, ma le ambiguità indicano che il problema della modernizzazione non riguarda solo la psicologia o l'etica; il gioco ha potenzialità differenti che si riflettono nelle forme tipicamente storiche della personalità. Il livello personale quindi dipende dal cambiamento che sottende lo spazio del gioco – della razionalità – nella vita sociale. Una mossa assolutamente rispettabile da un punto di vista può risultare un oltraggio da un' altro. I giocatori in effetti giocano giochi diversi. Il loro incontro deve portare ad una profonda incomprensione, un conflitto di "doppi" in cui ogni partecipante opera seguendo un codice differente. È il narratore giornalista che ha la responsabilità di spiegare queste profonde

implicazioni, e può farlo perché incarna nella sua persona la reale ambiguità dell'incontro. Da una parte proprio come il Maestro si riduce a niente prima del gioco, così il narratore dice, "mi riduco a niente perché ho fissato il Maestro," dall'altra, il suo rapporto con Otaké è di affetto e stima. La sua doppiezza riflette la doppiezza del Giappone (Pilarcik). Sarebbe comunque un errore pensare al narratore come ad un personaggio passivo, le sue azioni seguono la logica della situazione con grazie ed immediatezza, e gioca un ruolo essenziale nello svolgersi dell'incontro confortando e consigliando i giocatori. È proprio attraverso questo coinvolgimento pratico che la sua coscienza, come pure ricettività, abbraccia la totalità. La profonda ambiguità dell'identità del narratore apre uno spazio che comprende tutti i livelli più bassi in una sorta di non-mente letteraria, proprio come il "nulla assoluto" nishidiano. Nel suo discorso alla consegna del premio Nobel, Kawabata (1969) conferma una simile visione della sua opera narrativa. Cita il poeta Saigyo: "In confronto a tutte le altre forme della natura, i suoi occhi e le sue orecchie erano piene di vuoto. AND WERE NOT THE WORDS THAT CAME FORTH TRUE WORDS (p. 210)?" e conclude, "si parla delle mie opere come opere del vuoto."

ESTETISMO, ORIENTE ED OCCIDENTE

Il Maestro di Go rappresenta un tipo di critica estetica in cui lo spirito giapponese sopravvive al di fuori della storia come un dubbio particolare e alquanto contingente che mette in discussione il trionfo della modernità rivelandone i limiti. Ed è forse proprio questo che Tanizaki aveva previsto nel 1933 scrivendo il suo famoso saggio Libro d'ombra. Preoccupato per la sopravvivenza della cultura giapponese tradizionale sotto la luminosità della luce elettrica, scrive, "ho pensato che può ancora esserci un luogo, magari nella letteratura o nelle arti, dove qualcosa ancora può essere salvato. I richiamerei almeno per la letteratura questo mondo di ombre che stiamo perdendo. Nella dimora chiamata letteratura metterei i muri scuri, rispingerei nell'ombra quelle cose che ci appaiono troppo chiare, toglierei tutte quelle inutili decorazioni. Non chiedo che questo venga fatto ovunque, ma forse possiamo permetterci almeno una dimora senza la luce elettrica e vedere che effetto fa" (Tanizaki 1977). L'estetismo di questi scrittori giapponesi ha delle somiglianze interessanti con la teoria pre-marxista di Lukács sull'ironia del romanzo come "misticismo negativo". La coincidenza è importante perché suggerisce un contesto più vasto per la critica della modernità di Kawabata: la tradizione del romanzo. Inoltre, la teoria di Lukács ci indica il modo per

distinguere i romanzi di Kawabata come forme estetiche da una semplice nostalgia del passato. Secondo Lucàks, il romanzo è la più originale e profonda forma di critica della modernità. Una critica che, almeno per quanto riguarda i romanzi russi e francesi, è prima di tutto estetica piuttosto che morale o politica. Questi romanzi sono il prodotto di un'ironia che è in parte interna e in parte esterna ai conflitti del mondo. Lo scrittore non si oppone in maniera polemica alla modernità sulla base della tradizione o della passione – di solito esemplificata dalla figura dell'eroe – né giustifica la modernizzazione con quella che Lyotard chiamerebbe una "grande narrativa" che si conclude nel presente o prospetta un radioso futuro. In realtà se lo scrittore si identificasse con il mondo o con l'eroe, il romanzo scadrebbe in una lirica o in pamphlet, la sua ironia ha quindi una sua peculiare ambivalenza, da una parte demistifica la pretesa di universalità della modernità rivelando il contrasto tra la facciata e le realtà delle istituzioni economiche, politiche e legali, spesso (in Dickens o in Balzac per esempio) questo ci porta ad una sentimentalizzazione della tradizione; dall'altra la struttura ironica del romanzo sconvolge ogni idea di ritorno al passato mostrando quanto profondamente la tradizione si sia mescolata alla modernità. La tradizione, così come gli altri ideali usati dall'eroe per opporsi alla modernità, è principalmente il

segno di un'impossibile trascendenza che può essere indicata solo dall'interno delle tensioni e delle opposizioni della società. A volte può sembrare che lo scrittore prenda una posizione ma, in realtà, la sua ironia lo pone in quello che Lucàks chiama un "luogo trascendentale", l'unico luogo da cui si può ammirare la totalità. Formalmente questa ironia assomiglia alla coscienza della Via, la non-mente che interpreta a pieno il suo ruolo identificandosi con quella totalità a cui contribuisce. Proprio così il narratore di Kawabata è nostalgicamente dalla parte del Maestro ma riesce ancora a rappresentare le contraddizioni della tradizione giapponese e della modernità occidentale in modo da evitare una polemica tendenziosa. È un osservatore misteriosamente neutrale della vera lotta del libro, che produce gli schemi estetici adatti alla rappresentazione letteraria, la mossa e la contromossa in un conflitto di culture. Descrivere questa lotta in un "opera del nulla" vuol dire trascendere esteticamente l'opposizione tra tradizione e modernità. La notevole intuizione di Lucàks sul contenuto religioso del romanzo viene confermata da quest'eco proveniente da un'altra cultura. Rimane comunque un'importante differenza tra le forme occidentali di coscienza ironica della modernità e quelle non occidentali. In Occidente, il tipo eroico per eccellenza incarna gli ideali del passato condannati dal progresso sociale,

ma il vecchio Maestro, una tipologia di eroe simile in uno scenario non occidentale, non esemplifica semplicemente la tragedia del ritardo storico, ma un conflitto contemporaneo tra culture nello spazio geopolitico. Tale conflitto si svolge nel contesto dell'imperialismo culturale occidentale in cui il Giappone sembra destinato alla sconfitta non tanto perché il suo momento è arrivato ma piuttosto perché ha incontrato una forza superiore che ha acquisito un prestigio forse immeritato. Oggi in un mondo in cui il Giappone è diventato un'importante potenza industriale, dobbiamo chiederci se i continui segni di vitalità della cultura giapponese non siano in grado di confutare il pessimismo estetizzante di autori come Tanizaki e Kawabata. La loro posizione apparteneva al periodo del trauma culturale cominciato con la restaurazione Meiji e culminato nell'occupazione, ed è proprio in questo periodo che il romanzo ha prosperato come genere letterario, aprendo uno spazio in cui la modernità occidentale poteva essere esposta in tutta la sua particolarità senza regredire a pregiudizi teologici o idoelogici già screditati. La sua struttura era quindi moderna anche se spesso il messaggio che trasmetteva era in superficie tradizionalista ma, se il romanzo, che è in fondo un genere importato, può raggiungere una tale distanza critica dalle sue origini occidentali, perché non credere nella possibilità che lo

stesso succeda anche in altre sfere, dando così vita ad una modernità specificamente giapponese? Questa speculazione richiama una ricca tradizione di riflessione sulla possibilità di modernità alternative auspicata sin dagli anni trenta nel tentativo di spiegare come il Giappone potesse preservare la sua originalità culturale all'interno del progetto moderno piuttosto che attraverso una ritirata reazionaria. Nonostante il pessimismo di Kawabata rispetto all'apparente insuccesso di tale prospettiva, la stessa prospettiva trova tra le righe del suo romanzo un sostegno nascosto. Il Maestro di Go ci fa vedere che anche la modernità è una cultura, o, come vedremo, molte possibili culture che si confrontano attraverso un processo di "contaminazione" generalizzata (Vattimo 1991).

LA GENEALOGIA CULTURALE

Cosa significa modernità alternativa? È un concetto realmente plausibile? Quello che chiamerò "approccio al contenuto" della modernità alternativa enfatizza le differenze etniche e ideologiche proprio come fa con il tipo di cibo che la gente mangia, con il ruolo della famiglia o della religione, le forme legali di proprietà e di amministrazione, e così via. Queste sono fondamenta poco solide per un'alternativa perché

la modernizzazione, come dovremmo aver capito con Marx e Weber, consiste precisamente nel cancellare e incorporare tali contenuti etnici e ideologici in un modello di civiltà convergente. La visione universalista, che confonde acriticamente l'occidentalizzazione con la modernizzazione, è ancora più persuasiva della nostra alternativa. Se una modernità alternativa è possibile, non deve basarsi sui contenuti ma sulle differenze profonde delle forme culturali. Il metodo "genealogico" di Nietzsche suggerisce un approccio che porta a seguire il progresso di uno stile di vita da un periodo storico all'altro. Il giudeocristianesimo in questo senso nietzscheiano non è una religione ma un modo di essere nel mondo che può nuovamente fare la sua comparsa sotto forme ideologiche ed istituzionali diverse in migliaia di anni di storia. Direttamente o indirettamente ispirati da Nietzsche, altri filosofi come Heidegger e Deridda hanno sviluppato modelli degli assunti fondamentalmente più metafisici della cultura occidentale. Questi filosofi tendono ad assumere tacitamente che a partire dal momento in cui le istituzioni moderne e la razionalità tecnologica hanno acquistato importanza in Occidente, sono diventate essenzialmente incompatibili con altre culture. Come la "postmodernità" o il "multiculturalismo", questa posizione porta alla rivalorizzazione della tradizione e delle particolarità

etniche, e nel peggiore dei casi ricade nell'approccio al contenuto. *Il Maestro di Go* suggerisce una lettura di tipo tradizionalista, almeno agli occidentali che tendono a vederci una lotta tra la particolarità giapponese e l'universalità della cultura moderna. In questi termini, Kawabata sosterrebbe che l'etichetta, l'autorealizzazione, e l'estetica sono fini sostanziali che nella società moderna vengono sacrificati per l'efficienza strumentale. Questa interpretazione del romanzo è d'accordo con il punto di vista universalista che vede la cultura giapponese come diversa perché ancora segnata da refusi medievali che probabilmente scompariranno con l'avanzare della modernizzazione (Morley 1971). Naturalmente era più facile credere a queste posizioni quando la teoria veniva proposta dai marxisti negli anni trenta di quanto non sia facile oggi. Oggi che il Giappone è uno dei paesi capitalisti più avanzati, sembra impossibile pensare che ci siano ancora forme di feudalesimo, eppure la visione universalista è ancora così popolare tra gli osservatori che trovano la cultura giapponese oppressiva e autoritaria. Il romanzo di Kawabata è falsamente compatibile con questa struttura universalista poiché afferma vecchi valori giapponesi, condivide il pathos e la fragilità del Maestro la cui sconfitta segna l'entrata del Giappone nella modernità. Il romanzo non è tuttavia incompatibile con la

struttura weberiana, i suoi elementi giapponesi non sono semplicemente “contenuti” sostanziali sacrificati alla razionalità formale dal momento in cui includono una specifica pratica strategica del gioco. Insomma non è semplice far rientrare il romanzo di Kawabata nel paradigma attualmente più alla moda della protesta etnica contro la razionalità totalitaria. Credo che Kawabata non sia tanto un difensore del particolare contro l’universale quanto più che altro un critico delle pretese del falso universalismo. La riorganizzazione del Go attorno al concetto occidentale di giustezza non vuol dire muoversi dal particolare all’universale ma semplicemente spostare l’equilibrio del potere in favore di un nuovo tipo di giocatore. Il rispetto cadendo, porta giù con sé i valori dell’auto-realizzazione e dell’estetica che fioriscono nel contesto dell’etichetta tradizionale. Da adesso in poi il Go sarà un business invece di essere una disciplina spirituale. Il giocatore migliore, inteso come colui che crea il gioco perfetto, sarà rimpiazzato da quello che è più bravo a vincere. La riflessione sul romanzo di Kawabata quindi suggerisce i limiti dell’identificare la razionalità con la cultura occidentale e offre spunti per la genealogia di una modernità non-occidentale. Da questo punto di vista, il progresso della modernità giapponese è visto parallelo ai progressi occidentali, significando quindi l’emergere di nuove

espressioni secolari delle forme culturali di base in mezzo al graduale declino della tradizione cristiano-feudale (Dore 1987). Bisogna ammettere che, data la recente apertura e la modernizzazione del Giappone, è spesso difficile distinguere quelle forme culturali sopravvissute alle istanze della modernità. L'ambiguità si presenta dunque come tema centrale del romanzo kawabatiano ed è ora mio compito chiarirla.

LA CULTURA DEL LUOGO

Proprio per chiarire l'ambiguità del testo kawabatiano mi concentrerò brevemente sulla categoria di "luogo" (*basho*) che ha un ruolo così importante nella filosofia giapponese e nel suo pensiero sociologico. Questo assunto sottende il concetto di non-mente che abbiamo visto al lavoro nel romanzo di Kawabata. In generale come fenomeno culturale articola l'esperienza quotidiana a disposizione di ogni membro della società, e cioè l'esperienza di cercare il proprio "luogo" nel sistema delle relazioni sociali in cui ognuno trova se stesso. Sarebbe facile assimilare questa categoria al concetto di status sociale e trattarla come prova della persistenza della gerarchia nella cultura giapponese. Questa è la famosa teoria di Chie Nakane (1970) della *tate shakai* (società verticale), proposta per spiegare il successo del Giappone nel mondo moderno.

Questa teoria ha sollevato molte critiche perché ricorre implicitamente alla cultura per giustificare la sottomissione all'autorità (Dale 1986). Sarebbe semplice rifiutare in toto il concetto di luogo considerandolo l'artefatto di una teoria culturale ideologicamente contaminata, uno pseudo-tradizionalismo al servizio di una politica di sfruttamento. Le ambiguità della teoria sociale di Nakane sono simili a quelle incontrate nel Maestro di Go. In entrambi i casi una deferenza quasi feudale è unita alla manipolazione razionale di un sistema formale (l'economia, il Go), ma lo scrittore è un osservatore più provocatorio di quanto non lo sia il sociologo, infatti delinea chiaramente l'unica razionalità formale che è già presente nella culturale tradizionale giapponese sollevando così due importanti questioni: i valori e le pratiche legate alla dimensione razionale della cultura tradizionale sopravvivranno alla scomparsa di quell'antica deferenza? E soprattutto, sapranno adattarsi alle condizioni della modernità? Questo non è certo il tipo di quesito che Kawabata si pone, ma mi piacerebbe considerare il fatto che la logica del luogo potrebbe non essere indipendente dall'autoritarismo tradizionale che sembra essere stato costruito nella struttura della cultura e del linguaggio giapponese ad un livello molto più profondo rispetto alle differenze di prestigio e di potere. Forse proprio come l'individualismo occidentale, è

una forma culturale nel senso genealogico del termine, capace di riprodursi attraverso epocali cambiamenti istituzionali, inclusi i cambiamenti nella distribuzione e nell'esercizio dell'autorità. Ci sono prove importanti a favore di questa interpretazione, ad esempio, chi parla la lingua giapponese (così come succede per molte altre lingue asiatiche) deve scegliere i pronomi, le forme verbali, e le forme di cortesia che riflettono le differenze d'età, sesso, e status e che in occidente possono essere espresse solo tacitamente – per esempio, attraverso l'abbigliamento. C'è una netta distinzione tra il modo di parlare degli uomini e quello delle donne – questa è effettivamente una delle differenze più importanti – tanto che alcuni libri di grammatica offrono dialoghi sia nella versione femminile che in quella maschile. Il discorso maschile e femminile riflette indubbiamente una gerarchia tra generi, ma viene vissuto più che altro come una forma di azione sociale in grado non solo di esemplificare una relazione di autorità ma la grande varietà delle connotazioni della femminilità e della virilità più in generale. Una simile osservazione si confa al linguaggio formale, che resiste nonostante il rapido attenuarsi delle differenze tra le classi sociali (Miller 1971). Il codice linguistico sembra dare molta forza alle differenze sociali o forse riflette la loro particolare forza nella realtà sociale. Il giapponese appartiene a una cultura

in cui prima di parlare ha bisogno di sapere qual'è il suo posto nella società ed per questo che spesso è inibito quando, giunto in Occidente, ha a che fare con lingue come l'inglese o il francese che non offrono un modo chiaro per dare un significato al luogo. Il concetto di luogo non implica una sottomissione indiscussa a chi è superiore socialmente. In quelle istituzioni come le compagnie e le agenzie governative, viene fatta molta attenzione alla costruzione del consenso attraverso gruppi di discussione. Quando le cose vanno bene, la costruzione del consenso è una strada a doppio senso che costringe le autorità tanto quanto i subordinati. Naturalmente le cose non vanno sempre bene, l'autoasserzione è spesso necessaria e il giapponese non ha certo dovuto attendere l'arrivo dell' individualismo occidentale per impararlo. È già presente nella loro cultura, ma qualificato e concretizzato dalle richieste del luogo piuttosto che concepito in termini universali come ruolo trascendentale come succede in Occidente. Il luogo quindi non ha a che fare con il modo in cui uno fa il proprio gioco, ma ha che fare con il modo di essere e quindi, di conseguenza, con il modo in cui il gioco deve essere giocato. Il luogo non modella solo il discorso quotidiano e le relazioni sociali ma anche la religione e l'arte. Come abbiamo visto, le arti marziali giapponesi si sono evolute in discipline spirituali in

parte sotto l'impatto di questo concetto, reinterpretato attraverso il concetto buddhista della non-mente. I combattenti si allenano per imparare a dare meno importanza alla vittoria e a concentrarsi sull'interpretazione del loro luogo nel sistema di mosse, attenti a soddisfare ciò che la situazione richiede. In termini estetici, ogni gesto del combattimento è una parte della coppia dei giocatori, l'altra parte della coppia deve e può essere fornita solo dall'avversario. Ogni mossa nel gioco è in qualche senso profondo un elemento di un disegno più grande prodotto dalla competizione collaborativa dei giocatori. In queste applicazioni artistiche e religiose del luogo risulta molto chiaro che le tradizionali relazioni d'autorità ricoprono una forma culturale ancora più importante che forse può sopravvivere senza di loro.

IL LUOGO E LA MODERNITÀ ALTERNATIVA

Troviamo qualcosa di simile all'approccio marziale con il luogo nella descrizione di Kawabata del tradizionale gioco del Go, con la sua enfasi sui valori dell'autorealizzazione e dell'estetica e il suo essere contro uno stile di vita concentrato, come detta l'Occidente, sulla vittoria e sulla giustezza. La differenza tra i due non sta tanto nel loro legame con la tradizione ma piuttosto nel fatto che uno si concentra sulla

logica del gioco. Entrambi sono totalmente coinvolti nella logica del gioco; entrambi sono quindi “razionali” nel senso più esteso del termine, però mentre uno si concentra di più sugli aspetti del gioco più rilevanti agli occhi di una cultura del luogo, l’altro si concentra di più su aspetti complementari ad una cultura individualista. Il romanzo ci indica due modi alternativi di giocare a Go, costruiti intorno a differenti dimensioni formali del gioco. Entrambi i modi hanno come obiettivo la vittoria vista però sotto aspetti diversi. L’enfasi occidentale sull’uguaglianza deriva dall’equivalenza delle “parti” nel gioco, che è veramente in conflitto con la tradizionale deferenza, ma il fatto che ci sia un’attenzione tutta giapponese concentrata sull’estetica non è in contrasto con la razionalità formale del gioco, ne realizza semplicemente un’altra dimensione immanente, l’essenziale interdipendenza dei giocatori esemplificata dagli affondi e dalle parate della lotta. I valori estetici predominanti nel gioco giapponese non sono quindi estrinseci all’essenza del gioco piuttosto ne rappresentano le dimensioni che si manifestano chiaramente solo in un contesto non occidentale. Questi valori non sono neanche semplicemente particolaristici. Si tende a pensare all’estetica come ad una questione di gusto soggettivo, ma i sistemi tecnici e matematici hanno riconosciuto qualità estetiche radicate nell’oggettività razionale. Dando uno sguardo

ad un qualsiasi manuale di Go ci si rende conto che questo discorso vale anche per i giochi. L'estetica del Go deriva rigorosamente dalle condizioni di azione formalmente razionale proprio come i valori del giovane sfidante, mentre obbedisce ad un'agenda culturale molto diversa. Kawabata ristabilisce la simmetria tra tradizione e modernità mostrando che il successo in quanto tale non è più razionale della deferenza. Sono entrambi esterni alla logica interna del gioco, diversi tra loro prima di tutto nella scelta di quale aspetto della logica privilegiare. Insomma, certi valori tradizionali hanno almeno tanta "universalità" quanta ne ha il valore apparentemente moderno della giustezza. Quello che il romanzo descrive, forse senza volerlo, sono due tipi alternativi di razionalità, ognuno candidato alla modernità, anche se poi uno solo avrà la meglio e potrà organizzare una società moderna. Ecco un modello per pensare ad una modernità alternativa. Il Giappone è un buon campo di studio perché unisce una cultura estranea, una tecnologia molto familiare e una struttura istituzionale. Le tecnologie, i mercati, e il voto democratico, come i sistemi razionali, assomigliano al gioco del Go: possono essere praticati in modi diversi all'interno di diversi setting culturali. In questo contesto, la cultura giapponese non è un'intrusione irrazionale ma piuttosto pone l'accento su differenti aspetti della razionalità

tecnologica che, come abbiamo visto, include l'auto-realizzazione e l'estetica tanto quanto include la ricerca del successo. Nell'incontro di Kawabata ogni mossa obbedisce alle stesse regole ma ha un significato diverso a seconda dei diversi sistemi in cui si inscrive. Culture diverse abitano la tavola da gioco e ne influenzano lo schema di sviluppo. Forse tutte le istituzioni moderne e la tecnologia moderna stessa sono anch'esse insiemi di significati culturali stratificati. Quando una cultura forte, non importa se vecchia o nuova, riesce ad avere un effetto sulla modernità, può influenzare l'evoluzione dei suoi sistemi razionali. Modernità alternative possono emergere, distinte non solo da caratteristiche marginali come la cultura culinaria, lo stile, o gli ideali politici ma anche da istituzioni importanti come la tecnologia e l'amministrazione. Un manipolo di esperti ha tentato di dimostrare che l'economia giapponese sfrutta risorse culturali uniche per raggiungere livelli straordinariamente alti di motivazione ed efficienza (Dore 1987). Sottolineano l'importanza in Giappone degli ideali di appartenenza, servizio, qualità, e vocazione al cui cospetto l'occidente individualistico risulta eticamente minorato. A differenza di alcune forme di deferenza che per Kawabata avevano ormai intrapreso la strada del declino, questi ideali non sono dei semplici sopravvissuti condannati dal processo di

modernizzazione, sono al contrario forme specifiche in cui la cultura giapponese investe la modernità. La prevalenza di questi valori potrebbe veramente contare sia per i punti di forza che per le debolezze del modello giapponese. Anche le società industriali possono usare un massimo di sacrificio vocazionale, di attenzione al tutto, di competizione collaborativa. I sistemi politici moderni però funzionano meglio quando si liberano del conformismo che ancora caratterizza l'ethos essenzialmente burocratico dello stato giapponese. Di qui la peculiare combinazione tra economia efficace e politica mediocre che caratterizza questo modello (Van Wolferen 1989). Quello che rimane da vedere è quanto lontano andrà il processo di una modernizzazione culturalmente specifica e quanto verrà modificata l'eredità tecnologica occidentale nel momento in cui il Giappone si libererà sempre di più dall'iniziale dipendenza dal modello occidentale di modernità.

CAPITOLO DIECI

Conclusione

Cultura e modernità

LA CRITICA DELLA MODERNITÀ

I sistemi razionali come quello della tecnica hanno un ruolo privilegiato nelle società moderne, è questa la differenza tra modernità e postmodernità. Una differenza intesa temporalmente, come progresso oltre i costumi locali e contingenti attraverso la scoperta di verità necessarie ed universali, che razionalmente appare indipendente dal mondo sociale che la circonda e addirittura determinante per il mondo stesso. Questa apparente autonomia non è casuale, deriva dall'astrazione, dalla precisione, e dalla decontestualizzazione dei sistemi razionali, come abbiamo visto nei capitoli precedenti. A partire da Marx, la teoria critica e la sociologia hanno scoperto la base sociale e il *bias* di un sistema sociale dopo l'altro – il mercato, l'apparato burocratico, le leggi, la scienza, la tecnica. Oggi il postmodernismo e il costruttivismo confermano che la "tecnoscienza" non è quell'infrastruttura indipendente dalla società postulata dal marxismo tradizionale e dalla teoria della modernizzazione, ma una variabile dipendente,

amalgamata ad altre forze sociali. Queste osservazioni non cancellano la distinzione tra società moderne e società postmoderne come vorrebbe un superficiale relativismo. Come potremmo senza tale distinzione spiegare il trionfo planetario della civiltà occidentale? D'altro canto non possiamo più affidarci alla vecchia idea di un'autonoma razionalità per fare tale distinzione. La modernità non è caratterizzata dall'autonomia della ragione ma da una necessaria illusione di autonomia. Un'illusione assai presente nelle fantasie distopiche e tecnocratiche di amministrazione totale. Anche qui è la fonte dell'ambizione di Habermas a limitare la razionalità tecnica per rimettere la comunicazione nel posto che le spetta di diritto. Ma se la sfera tecnica e quella sociale sono essenzialmente interconnesse, allora dobbiamo abbandonare sia la paura della distopia che la speranza di una sfera comunicativa incontaminata. Nonostante i cambiamenti reali introdotti dalla modernità, la coerenza razionale e l'incorporazione culturale non sono alternative ma strati analitici della tecnica nelle società moderne così come in quelle premoderne. Non esiste la "pura" tecnologia, proprio come non esiste una "pura" grammatica. La competenza tecnologica, come quella linguistica, si realizza solo in forme concrete. La razionalità nel senso più astratto del termine non è né uno strumento neutrale

né qualcosa di tipicamente occidentale; come la struttura linguistica, è in ogni cultura una dimensione fatta di comportamenti ed artefatti. Ma allora come descrivere la modernità? Quali sono i suoi caratteri distintivi? Tra le risposte avanzate una ha guadagnato sempre più popolarità negli ultimi anni e consiste semplicemente nel negare l'esistenza della "grande divisione" tra le società moderne e quelle premoderne (Latour 1987; Bloor 1991). Il costruttivismo, ad esempio, sostiene che i processi di ragionamento sono simili in tutte le società e che le credenze razionali sono relative ad interessi sociali come tutti gli altri. Quindi la scienza moderna non sarebbe fondamentalmente differente dalle credenze cosiddette prerazionali della premodernità. Questa linea di pensiero sembra essere motivata non tanto da una simpatia per i popoli tribali accusati di irrazionalità dagli antropologi quanto dalla preoccupazione di salvare la ricchezza e la diversità dell'esperienza e della cultura dal riduzionismo naturalista. Condivido questa motivazione e di conseguenza ritengo, come già anticipato, che l'esperienza estetica come quella etica diano accesso a dimensioni della realtà che le scienze naturali non comprendono. È un problema speculativo chiedersi in che modo la scienza potrà un giorno gettare luce su questi fenomeni. L'arrogante insistenza sul riduzionismo universale a favore dei

dati sensibili è in ogni caso rimossa dalle intime convinzioni di molti scienziati e serve più che altro nelle campagne di pubbliche relazioni per progetti come quello del genoma umano o quello dell'intelligenza artificiale. Il relativismo può essere utile nel combattere queste affermazioni pretenziose, ma gareggia con un simulacro della scienza e della tecnologia, non con la scienza e la tecnologia reali. Inoltre, l'approccio relativista conquista le sue vittorie con il rischio di far crollare i caratteri distintivi della razionalità. Si può desiderare di negare che la razionalità tecnico-scientifica sia intrinsecamente superiore ad ogni altra forma di pensiero e di esperienza culturale senza assimilarla indiscriminatamente a pratiche sociali non-razionali. Possiamo mitigare le implicazioni etnocentriche della grande divisione senza negare la specificità della razionalità tecnico-scientifica, che dopo tutto non è semplicemente un'altra ideologia ma un campo essenziale e contestato della modernità (Harding 1993)? Marcuse e Nishida mi interessano perché non relativizzano il contenuto delle credenze razionali ma la forma della razionalità stessa. Sono troppo coscienti delle immense e problematiche conseguenze sociali della razionalizzazione per ignorare la discontinuità tra la ragione e il resto. Rifiutano inoltre le conclusioni ontologiche che di solito seguono a questo riconoscimento e non vogliono

assistere al trionfo del moderno come prova che la sua rappresentazione della natura fornisca l'ultima parola sull'essere e sul nulla. Sarebbero d'accordo con Whitehead sul fatto che è una "fallace e malriposta concretezza" identificare le nostre teorie con una realtà che dovrebbe presumibilmente spiegare la presenza del mondo. Non possiamo, ad esempio, ridurre un tale mondo ad una combinazione esteriore, operata incoscientemente dal cervello, tra i fenomeni naturali rappresentati nelle sensazioni e i sentimenti soggettivi. Piuttosto, le teorie sulla natura sono astrazioni dall'esperienza, astrazioni che hanno un ruolo speciale ma non unico nel nostro rapporto con il mondo. Come filosofi di prassi hegeliana, Marcuse e Nishida considerano la razionalità un'attività più che un riflesso passivo di ciò che è. L'attività ha tratti specifici che la tengono lontana dall'esperienza ordinaria, ma è anche significativamente legata ad altre pratiche che strutturano il mondo sociale e culturale. La razionalità quindi emerge da un background pratico che non può mai interamente trascendere e a cui necessariamente ritorna nella forma di istituzioni razionalizzate e traguardi tecnici. Il suo rientrare nel mondo coinvolge specifiche pratiche di ricontestualizzazione perché le astrazioni non sono pienamente "reali" fatta eccezione per qualche tipo di concretizzazione sociale. La critica consiste nel

decifrare questa rete di pratica e teoria così come nel cogliere la storicità e il potenziale della struttura razionale dell'esperienza. Queste teorie trattano l'esperienza come qualcosa di ontologicamente fondamentale. Si rifiuta il naturalismo, così come si fa con la nostalgia per una pura immediatezza di tipo fenomenologico e, di conseguenza, l'esperienza è interpretata come irriducibile ma storica, ed è qui che nasce il paradosso: come può il prodotto di un'azione umana servire da fondamento ontologico? Come può un fondamento ontologico essere culturalmente condizionato e quindi locale in uno spazio e in un tempo? Come possono attori di diverse culture comunicare tra di loro senza potersi riferire ad una natura incondizionata condivisa da tutti? Questi enigmi della filosofia della finitudine non devono bloccare la nostra riflessione; le difficoltà possono spiegare perché questo approccio hegeliano ha dato vita al neo-kantismo di Habermas e al relativismo postmoderno. Sono comunque molti i paradossi che troviamo in alcuni studiosi francesi della modernità decisamente non hegeliani. Negli scritti di Michel Serres (1987), Bruno Latour (1991), e Augustin Berque (1990), l'esperienza è un "ibrido" irriducibile di momenti naturali e culturali, questi studiosi naturalmente conservano la distinzione tra natura e cultura, ma rifiutano sia il riduzionismo naturalistico che quello sociologico.

REALTÀ IBRIDE

Questo è un libro sulla tecnologia e sulla modernità, non sull'ontologia, ed è per questo che invece di interrogarci su questioni profonde vorrei ritornare alla domanda con cui ho aperto questo capitolo e cioè la differenza tra le società moderne e quelle premoderne. Forse dare uno sguardo alla razionalità premoderna ci aiuterà a ricostruire tale differenza senza cedere ad un'auto-esaltazione etnocentrica. Le società premoderne non hanno bisogno di una prassi filosofica o di una sociologia costruttivista per capire che in fondo gli usi della razionalità sono sempre sociali. A differenza delle società moderne, ricomprendono in sé ogni elemento razionale, che si tratti di un gioco, di un metodo produttivo, di uno scambio, nei sistemi simbolici, nei miti, e nei rituali che sottolineano le dipendenze sociali. I loro processi tecnologici astraggono gli oggetti naturali dai loro contesti originali, li incorporano, attraverso principi causali, all'interno di una qualche sorta di dispositivo, e li inseriscono in nuovi contesti sociali. In queste società l'astrazione dalla natura e la ricontestualizzazione sociale non appaiono separate come accade nelle società moderne, poiché sono così intimamente legate che diventa difficile distinguerle. Questo amalgama di pratiche non è semplicemente una "mancanza di differenziazione" come

diremmo in termini habermasiani, al contrario, rivela una verità importante sugli oggetti tecnologici, e cioè che sono anche questi prodotti umani, aspetti della vita sociale, e che quindi inevitabilmente veicolano significati culturali. Ogni società produce un mondo di artefatti che, in aggiunta alle loro funzioni pratiche più semplici, sostengono i ruoli sociali e simboleggiano forze mitiche o rituali. Finché gli artefatti rimangono relativamente semplici e tra loro tecnicamente indipendenti, come generalmente è stato fino ai tempi moderni, sono culturalmente codificati dal loro essere inseriti individualmente in una struttura simbolica non-tecnica (Lévi-Strauss 1955; Guillaume 1975). Le arti e i mestieri sono uniti in una pratica che simultaneamente trasforma il mondo e il produttore. Gli artefatti acquisiscono connotazioni simboliche grazie alle loro caratteristiche di progettazione, alle loro decorazioni, e ai collegamenti rituali con altre pratiche non-tecniche. Dare forma ad un artefatto non significa solamente "lavorare" nel senso moderno del termine; è un atto di autoproduzione e una performance rituale. Una casa è una casa, ma è anche un simbolo del cosmo, e costruirla definisce il costruttore come membro della comunità; un'accetta è un'accetta, ma è anche il totem di un gruppo sociale, e la sua produzione definisce il produttore come capofamiglia, e così via (Bourdieu 1972; Sharp

1952). Per me questo è una progettazione simbolicamente espressiva perché un sistema culturale parla attraverso i suoi artefatti. Il caso della scure di pietra nella tribù australiana Yir Yoront offre un esempio particolarmente illuminante di questo tipo di progettazione. Gli Yir Yoront, popolo dell'età della pietra, non erano dotati di un expertise tecnico sofisticato, nonostante questo, si erano adattati perfettamente all'ambiente desertico che li circondava. Il loro attrezzo principale, un'accetta di pietra, veniva usato per tagliare la boscaglia, cucinare, costruire i ripari. Solo i maschi adulti potevano fabbricare e possedere le accette. L'accetta era anche il centro di un circuito commerciale che li metteva in contatto con altre tribù e un totem importante nel loro processo di comprensione del cosmo. Un singolo e semplice artefatto che mediava non solo compiti tecnici ma anche autorità, relazioni sociali e sistemi di credo (Sharp 1952). L'accetta degli Yir Yoront è un "ibrido" nel senso definito poco fa. Lo status di ibrido di questi artefatti è perfettamente chiaro a quelli che li producono e li usano, non hanno problemi nel discutere in maniera intelligente delle loro caratteristiche tecniche e simboliche, ma loro, a differenza di noi, non si chiedono mai in che modo la natura e la cultura arrivino ad unirsi in un'unica e contingente configurazione. Il loro mondo tecnologico è ai loro occhi necessario e quindi vivono

l'esperienza dei loro ibridi come realtà fondamentali invece di decomporli in componenti astratte culturali e naturali. È paradossale che noi, moderni, che abbiamo una coscienza culturale e abbiamo organizzato praticamente tutto intorno alle tecnologie, troviamo molto più difficile percepire gli ibridi come li abbiamo fatti. Secondo Bruno Latour (1991) questo è dovuto al "costituirsi del moderno", che è l'autocomprensione di fondo della modernità che separa la razionalità tecnica dalla significazione sociale. Gli artefatti non sono colti come unità da cui queste due dimensioni vengono astratte come succederebbe in una qualsiasi società premoderna, ma al contrario sono visti come una combinazione esteriore di due fenomeni differenti: mezzi e fini, fatti e valori, funzione e forma, natura e cultura, e così via. Seguendo questo schema la razionalità racchiude perfezionandolo il primo termine di ogni coppia senza preoccuparsi delle conseguenze per il termine che viene per secondo. Così concettualizzati, gli artefatti moderni sembrano radicalmente diversi da quelli premoderni, quando in realtà, come Latour asserisce, in natura sono invece piuttosto simili. La differenza non consiste tanto nel raggiungimento di un livello più alto di razionalità, ma nel rompere con i taboo tradizionali per inserire ancora più oggetti non-umani nel processo sociale. Questo processo richiede una tipo di tolleranza per il

cambiamento sociale e simbolico incomprensibile per la mentalità premoderna. L'audacia con cui i moderni hanno frantumato l'ordine simbolico è quindi degna di nota, ma non è certo la prova di una grande divisione epistemologica.

TIPI DI DESIGN

Il pensiero latouriano è molto persuasivo, ma mi chiedo se non risenta troppo della tendenza ad attribuire unicità all'occidente con il rischio di oscurare le differenza reali che si fanno più chiare quando l'attenzione si sposta sul processo di progettazione tecnica. Da un punto di vista latouriano, è chiaro che la "costituirsi del moderno" racchiude un nuovo modo di investire la tecnologia di un significato culturale che rimpiazza largamente la vecchia pratica della progettazione espressiva. La mia ipotesi è che la tecnologia moderna ai nostri occhi è "pura" perché continuiamo a vederla alla vecchia maniera delegandole valori in una maniera completamente nuova. Come fanno infatti le tecnologie ad acquisire significati culturali così estesi? Principalmente attraverso i tre strumenti seguenti: (1) procedure retoriche che investono le tecnologie di un significato simbolico, come i miti o la pubblicità; (2) caratteristiche della progettazione che inscrivono valori negli artefatti; (3)

interconnessioni con altre tecnologie in una rete che impone un determinato stile di vita. In primo luogo c'è comunque una significativa differenza tra il modo in cui i popoli premoderni posizionano gli artefatti in una struttura mitica e la pubblicità moderna. I sistemi simbolici tradizionali sono relativamente rigidi e comprendono produzioni sia discorsive che materiali in una stretta rete di significati ereditati. La pubblicità, invece, appartiene al regno dell'"immaginario", alle associazioni arbitrarie tra parole e cose soggette al controllo organizzativo o all'innovazine individuale, e in ogni caso soggette ad un caotico processo di cambiamento come quello descritto nel capitolo 3. Nelle società premoderne il sistema simbolico struttura l'immaginario, e anche la razionalità tecnologica, per contenere il loro potenziale disordine. Quando il sistema crolla nel processo di transizione verso la modernità, l'immaginario si prende carico di molte delle sue funzioni. L'accetta degli Yir Yoront e l'autorità maschile formano un'unità simbolicamente inseparabile, e nonostante questo le accette potevano assumere significazioni multiple e manipolabili. In secondo luogo, ci sono due forme con cui i valori vengono inscritti negli artefatti attraverso caratteristiche intrinseche alla progettazione, si riferiscono a quelle che vengono considerate decorazioni, ad esempio, le progettazioni che simboleggiano attributi

desiderabili come il prestigio o la forza personale. L'"ornamento" comunque è un supplemento estetico di un'originale funzione, e questo tipo si supplementarietà è tipicamente moderna. L'unione tra produzione e ornamento nelle società premoderne riflette il codice esaustivo e rigoroso degli artefatti e dei rituali di cui è fatta la loro produzione. Gli artefatti stessi quindi non appaiono come fondamentalmente funzionali ma come simbolicamente inseriti in una rete di relazioni sociali che attraversa tutti i confini della nostra società "differenziata". Il concetto di estetica, almeno nella sua applicazione al design, è la nostra versione impoverita di questa radicale *embeddeness* sociale. In aggiunta alla codifica degli artefatti, un bias contro le pratiche egemoniche può essere inserito nel loro design. Questo bias può diventare chiaro solo mettendo a confronto le tecniche competitive. Solo allora si comincerà a capire perché determinate scelte tecnologiche sono state necessarie date le pratiche incoraggiate dalla struttura simbolica della società. La storia della particolare assenza delle armi da fuoco in Giappone dal diciassettesimo e il diciannovesimo secolo illustra questo processo. Una volta unificato il paese, uccidere non era più un problema di numeri e una grande varietà di pratiche e valori avrebbero potuto influenzare le decisioni tecniche sugli armamenti. L'aristocrazia

giapponese si trovò ben presto a dover scegliere tra due diverse tecniche di morte, pistole o spade. Preferirono le seconde al punto da abolire quasi del tutto le armi da fuoco. Le pistole erano armi democratiche che richiedevano poco allenamento e avrebbero potuto alterare l'equilibrio tra le classi sociali, ma forse, cosa ancora più importante, sparare era un'azione troppo impersonale in un mondo in cui il combattimento rappresentava il valore della tradizione familiare sul campo di battaglia. Anche i gesti fisici legati ad un determinato tipo di educazione erano incompatibili con i gesti richiesti dall'uso di una pistola (Perrin 1979). Quindi il fallimento della pistola in un simile ambiente rifletteva le regole ferree di un sistema di pratiche in cui l'uso della pistola non sarebbe mai riuscito ad inserirsi. Infine, il terzo modo in cui i valori si realizzano nelle tecnologie, è molto più difficile per noi da cogliere perché è privilegiato e allo stesso tempo mascherato dalla nostra "costituzione". La tecnologia moderna è priva di quella ricchezza simbolica che nelle società premoderne veniva impartita agli artefatti attraverso il mestiere tradizionale, perché le norme estetiche e etiche non sono più inserite sistematicamente negli stessi dispositivi tecnologici. Questo è il motivo per cui le nostre macchine sembrano essere tecnicamente innocenti, razionali, ma la peculiare precisione della tecnica moderna, che le permette di essere organizzata

come un sistema, significa che la progettazione (*design*) consiste per lo più nell'organizzare, nell'aggiustare per ogni artefatto la sua posizione all'interno della totalità. Il significato delle complesse tecnologie moderne sta nelle connessioni, nel progettare un design congruente al sistema (system-congruent design). Il sistema di tecnologie ci appare sembra avalutativo ma nei fatti ci inserisce in una struttura normativa quando nelle nostre attività quotidiane cerchiamo di adattarci al sistema stesso. Le infinite catene di dipendenze che emergono da tutto quello che usiamo, dalla penna biro all'automobile, dai fagioli in scatola ai computer, includono anche noi. Il nostro modus vivendi, i nostri singoli gesti vengono programmati dai nostri artefatti con una rigidità che non ha precedenti nelle società premoderne, in tali società solo il sistema simbolico può determinare un modus vivendi, mentre le tecniche sono molto flessibili e quindi pronte ad essere utilizzate in una molteplicità di sistemi culturali. Ho parlato nel capitolo 4 della dimensione politica della terza relazione tra valori e tecnologie. L'automobile in questo caso può aiutarci a ricordare le caratteristiche di questo tipo di design. Le richieste interdipendenti delle automobili, l'urbanesimo, l'industria petrolchimica, la produzione e il consumo dei sistemi, e, come abbiamo visto, l'industria della difesa, formano tutti un sistema che detta uno specifico stile di

vita. Si cerca invano un luogo preciso dove scovare gli elementi valutativi all'interno di un meccanismo perfettamente funzionante. Questi tre modi in cui diamo un significato e progettiamo la tecnologia non sono mutuamente esclusivi. Normalmente agiscono insieme nell'assegnare significati relativamente univoci agli oggetti tecnologici. Le tecnologie sono sempre già investite di valori estetici, etici e culturali attraverso una combinazione di procedure retoriche, le caratteristiche intrinseche dei dispositivi e dei sistemi, e le congruenze della rete. Quello che cambia con l'emergere della modernità sono le proporzioni tra questi fattori determinanti. Troviamo qualcosa di simile a questa analisi della progettazione nella critica di Heidegger alla tecnica moderna. Heidegger illustra la sua teoria attraverso il calice di argento modellato da un artigiano greco e una moderna diga sul Reno. L'artigiano fa uscire la "verità" dai suoi materiali caricando simbolicamente la materia a cui dà forma. Il tecnologo moderno cancella il potenziale dei suoi materiali, li "de-mondifica", e "provoca" la natura ad inserirsi nel suo sistema metodicamente controllato e pianificato (Heidegger 1977). Non l'uomo, ma la pura strumentalità, HOLDS SWAY IN THIS "ENFRAMING" (Ge-stell); non si tratta semplicemente di un fine umano, ma un modo specifico in cui l'essere si disvela, un modo che oscura l'intera

problematica di cui si occupa la riflessione heideggeriana e cioè, il venire al mondo di un essere. Penso che Heidegger voglia concentrarsi sulla transizione da un sistema culturale basato sulla progettazione espressiva ad uno basato sulla progettazione congruente. La transizione ha i suoi costi, implica la distruzione di un mondo. È proprio a questa distruzione che la nobiltà giapponese riuscì a resistere. Gli Yir Yoront sono stati meno fortunati. Laurinton Sharp racconta che la distribuzione delle accette di ferro fatta dai missionari indebolì il loro modo di vivere. Quando la missione cominciò a distribuire accette alle donne e ai bambini, gli uomini persero il loro ruolo sociale; le relazioni intertribali si ruppero; la visione totemistica del mondo crollò di fronte ad un'accetta di ferro non più classificabile. Un semplice strumento privo di significato simbolico ha distrutto un'intera cultura inscrivendo i suoi membri alla periferia del sistema industriale (Sharp 1952). Ma gli Yir Yoront non sono vittime del "progresso" nel controllo strumentale della natura; avevano raggiunto un grado talmente alto di controllo sulla loro particolare parte di natura, il deserto australiano, che nessun occidentale avrebbe potuto sperare di competere con loro, avrebbero potuto, ad esempio, sopravvivere settimane senza acqua, ma naturalmente questa forma aborigena di controllo era prima di tutto individuale. Per mostrare il progresso agli

occidentali bisogna spostare il criterio di controllo dall'individuo al gruppo tecnologicamente mediato. Questo spostamento è ovviamente importante per definire la cultura occidentale ma non può pretendere di essere universale. Una volta che il concetto di controllo della natura viene relativizzato, diventa chiaro che si tratta della storia del trionfo di una cultura particolare su un'altra. Sarebbe successa esattamente la stessa cosa in Giappone con l'introduzione delle pistole; ed è, in realtà, quello che è successo più avanti. Un concreto studio sociale della tecnologia non scopre la grande narrativa della pura strumentalità facendosi strada tra le barriere dell'ignoranza e della tradizione, trova piuttosto una progettazione congruente portando a termine ogni volta lo stesso lavoro che le società premoderne portavano a termine attraverso una progettazione espressivo; l'oggetto tecnologico è completamente adattato ad una cultura particolare, la cultura dell'occidente. Il trionfo planetario della cultura occidentale non si deve tanto alla sua superiore razionalità quanto all'accumulo impressionante di potere politico e militare nelle lunghe reti costruite dalla progettazione congruente. Siamo di fronte ad una vera e propria asimmetria che nessun relativismo può risolvere. Criteri assoluti misurano la vittoria e la sconfitta nella lotta per il controllo sugli esseri umani. Il colonialismo ci ha insegnato a

riconoscere questi criteri: la perdita di indipendenza culturale e nazionale, d'identità, di tempo e di risorse.

DALL' UNITÀ ALLA DIVERSITÀ

Se questo è vero, il capitalismo occidentale non è l'intrascindibile orizzonte delle possibilità tecnologiche, ha però quella che potremmo chiamare "universalità pratica" che si è imposta su scala planetaria. Nessuna società moderna può prescindere da scoperte scientifiche come l'antibiotico, la plastica, l'elettricità, e nessuno può allontanarsi dalla rete mondiale delle comunicazioni. Il prezzo di un percorso di sviluppo totalmente indipendente è semplicemente troppo alto (Rybczynki 1983), ma sono possibili significative innovazioni nel rispetto di quella che è stata finora la strada principale dello sviluppo. Il campo dell'universalità pratica ha molte vie d'accesso. Oggi con l'indebolimento dell'egemonia occidentale, le esigenze delle diverse culture che hanno adottato la tecnologia moderna possono fornire contesti in cui potrebbero essere riscoperti sentieri perduti verso il progresso o crearne di nuovi alla ricerca di alternative adattate alle realtà locali. Lo scopo e il significato di un simile cambiamento è potenzialmente enorme. Le scelte tecnologiche disegnano gli orizzonti della vita quotidiana, definiscono un "mondo" in cui le alternative

emergono sottoforma di usi, fini, mete, inoltre definiscono il soggetto che sceglie tra le varie alternative: costruendo il mondo con l'aiuto della tecnologia, costruiamo noi stessi. Questo fondamentale cambiamento tecnologico è interattivo e autoreferenziale. Si tratta di diventare, non di avere. L'obiettivo è definire un modus vivendi, un ideale di abbondanza, e un tipo umano, non ottenere più beni con il prevalere di un modello socioeconomico. Ma tecnologicamente sono possibili direzioni nuove e diverse? Il senso comune vuole che diventando la tecnologia moderna sempre più complessa, la sua struttura limiti sempre di più gli sviluppi futuri, avvicinandosi alla fine ad un sistema deterministico (Ellul 1964). Questo però non è quello che i fatti dimostrano. Nei fatti continuano ad aprirsi nuovi gradi di libertà nei punti di passaggio e nelle giunture critiche del sistema. Gli interventi del pubblico a volte riescono a bloccare la strada a tecnologie in pieno sviluppo o a cambiarne la direzione. C'è molto di sbagliato nell'essere fatalisti perché la tecnologia è essenzialmente indeterminata, intersecata da una varietà di domande e restrizioni a cui si aggiungono costantemente nuovi elementi in sequenze in continua evoluzione. Sono gli stessi tecnologi a discutere queste questioni in un linguaggio che ha implicazioni sociali di cui generalmente non si rendono conto. Nell'uso quotidiano delle

tecnologie, in contrasto con una progettazione tecnica limitata a una sola funzione, una progettazione “elegante” va incontro contemporaneamente a molteplici obiettivi. Gilbert Simondon (1958), filosofo della tecnica francese, definisce tale concetto in maniera più precisa con il termine “concretizzazione”. Secondo Simondon la tecnologia è “concreta” quando una singola struttura intelligentemente concepita in un oggetto corrisponde a molte e diverse esigenze funzionali. Simondon illustra perlopiù la sua teoria con esempi politicamente neutri come l’eliminazione delle candele d’accensione nel motore diesel, che usa l’energia della combustione non solo per la potenza ma anche per riaccendersi di ciclo in ciclo. Finché le funzioni continueranno ad essere ricondotte alla natura umana o a qualche altra fonte non umana, questa osservazione rimarrà d’interesse strettamente tecnico, ma il costruttivismo ha mostrato che a monte delle funzioni ci sono i gruppi sociali, che l’unione di molte funzioni in un’unica struttura, le innovazioni concretizzanti offrono molto di più di semplici miglioramenti tecnici, esse raccolgono i gruppi sociali attorno agli artefatti o a sistemi di artefatti. “Eleganza” e “concretizzazione” non si riferiscono semplicemente al miglioramento dell’efficienza, ma anche al posizionamento delle tecnologie nel punto d’intersezione tra prospettive e aspirazioni molteplici. Infatti

l'efficienza può aumentare, ma le nuove costellazioni sociali si sviluppano insieme ai cambiamenti tecnologici. Gli esempi della medicina sperimentale e del videotex discussi in questo libro illustrano questo processo. In ogni caso, il sistema tecnico è stato concepito e implementato da un'elite tecnico-scientifica in risposta ad un insieme piuttosto tecnocratico di bisogni funzionali. Tale punto di partenza ha costituito uno strato iniziale di funzioni che prima o poi ha incontrato la resistenza di un pubblico con altre idee in mente. La resistenza ha preso la forma di innovazioni concretizzanti. Quindi un secondo strato di funzioni si è aggiunto al primo, non in sua sostituzione, incorporando nuove funzioni nelle strutture iniziali. Esperimento e trattamento, informazione e comunicazione, unite in sistemi multifunzionali. Non c'è limite all'estensione di queste strategie concretizzanti nella ricostruzione democratica della base tecnologica delle società moderne. La creatività tecnologica è una forma di gioco dell'immaginario che alterna mondi e modi di essere. Una politica multiculturale della tecnica è possibile; dovrà perseguire progettazioni tecniche eleganti che incorporano mondi diversi in ogni dispositivo e in ogni sistema. Nella misura in cui questa strategia verrà applicata con successo, potrà preparare un futuro molto diverso da quello finora prospettato dalla teoria sociale. In quel futuro, la tecnica

non è un valore particolare da preferire ad altri, ma una sfida continua e infinita all'evoluzione e alla moltiplicazione di mondi alternativi.

Bibliografia

Abe, Masao. 1988. “Nishida's Philosophy of ‘Place.’” *International Philosophical Quarterly* vol. 28, no. 4.

ACT UP. 1989. *A national AIDS Treatment Research Agenda*. New York: ACT UP.

Adler, Herbert M., and V. B. O. Hammett. 1973. (“The Doctor-patient Relationship Revisited: An Analysis of the Placebo Effect.” *Annals of Internal Medicine*, vol. 78, no. 4.

Amin, Samir. 1989. *Eurocentrism*. trad. R. Moore. New York: Monthly Review Press.

Arisaka, Yoko. 1993. “Haiku, Nishida, and Heidegger: Toward a New Meta- physics of experienced.” Manoscritto.

Arnason, Johann. 1992. “Modernity, Postmodernity and the Japanese Experience.'' Manuscript.

Asimov, Isaac. 1972a. *The caves of Steel*. New York: Fawcett Crest. Prima pubblicazione 1953 (trad. it. *Abissi d’acciaio*. Milano: Mondadori 1995).

1972b. “The Dead past”. *Beyond Control*, ed. R. Silverberg. New York: Dell. Prima pubblicazione 1956 (trad. it. *Il Passato è Morto*, anche *Il Cronoscopio*, in *Le Migliori Opere di Fantascienza* di I. Asimov - Cosmo Oro - Nord).

Attali, Jean, and Yves Stourdze. 1977. “The Birth of the Telephone and Economic Crisis: The Slow Death of the Monologue in French society”. *The Social Impact of the Telephone*. ed. Ithiel de Sola Pool. Boston: MIT Press.

Avina, Robert, and Lawrence Schneiderman. 1978. “Why Patients Choose Homeopathy,” *Western Journal of Medicine*, vol. 128, no. 4.

Bainbridge, William. 1986, *Dimensions of Science Fiction*. Cambridge: Harvard University Press.

Baltz, Claude. 1984. “Grétel: un nouveau média de communication.” *Télématique: promenade dens les usages*, ed. Marie Marchand e Claire Ancelin. Paris: Documentation française.

Barinaga, Marcia. 1988. “Placebos Prompt New Protocols for AIDS Drug testing.” *Nature*, vol. 335, no. 6.

Bates, Harry. 1975. “Farewell to the master” In *Adventures in time and Space*, ed. R. F. Healy and J. F. Mccomas. New York: Ballantine Books. Prima pubblicazione 1940 (trad. it. *Klaatu: prologo a un'invasione*. Milano: De Carlo, 1973).

Baudrillard, Jean. 1968. *Le Systèm des objets*. Paris: Gallimard (trad. it. *Il sistema degli oggetti*. Bompiani, Milano: 2003).

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-industrial Society*. New York: Basic Books.

Benedetto, André. 1966. *Urgent Crier*. Basses-Alpes, France: R. Morel.

Benedikt, Michael. 1962. “Alphaville and Its Subtext.” In *Jean-Luc Godard*, ed. T. Mussman. New York: Dutton.

Benjamin, Walter. 1969. “The Work of Art in the Age of Mechanical reproduction.” In *Illuminations* ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn. New York: Schocken Books (trad. it. *L'Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Torino: Einaudi, 1966).

1978. “Paris, Capital of the Nineteenth Century.” In *Reflections*, ed. P. Demetz, trad. E. Jephcott. New York: Harcourt Brace Jovanovich (trad. it. *Parigi, capitale del XIX secolo: i passages di Parigi*. Torino: Einaudi, 1986).

Berman, Marshall. 1982. *All That Is Solid Melts into Air: Tbe Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster (trad. it. *L'esperienza della modernità*. Bologna: il Mulino, 1985).

Bernard, Jean. 1972. *L'Esperance ou le nouvel état de la medicine*. Paris: Buchet/Chastel.

Bernstein, Jay. 1984. *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Berque, Augustin. 1986. *Vivre l'espace au Japon*. Paris: Presses Universitaires de France.

1990. *Médiance: de milieux en paysages.* Paris: Reclus.

Bertho, Catherine. 1981. *Télégraphes et téléphones: de Valmy au microprocesseur*. Paris: Livre de Poche.

Bester, Alfred. 1956. *The Stars My Destination*. New York: Ballantine (trad. it. *Destinazione stelle.* Milano: Nord, 1976).

Bidou, Catherine, Marc Guillaume, e Véronique Prévost. 1988.

L'Ordinaire de la télématique: offre et usages des services utilitaires grand-public. Paris: Editions de l'Iris.

Bijker, Wiebe, Thomas Hughes, e Trevor Pinch, ed. 1990. *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge: MIT Press.

Bijker, Wiebe, and John Law, ads. 1992. *Shaping Technology/Building Society*. Cambridge: MIT press.

Bloor, David. 1991. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press (trad. it. *La dimensione sociale della conoscenza*. Milano: Cortina, 1994).

Borges, Jorge Luis. 1964. "The Theologians," trad. J. E. lrby. In *Labyrinths*, ed. D. A. Yates and J. E. Irby. New York: New Directions.

Borgmann, Albert. 1984. *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Geneva and Paris: Librairie Droz (trad. it. *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*. Milano: Cortina, 2003).

1981. "La Representation politique: elements pour une *théorie* du champ politique." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, no. 36/37.

Branscomb, Anne. 1928. "Videotext: Global Progress and Comparative Policies." *Journal of Communication*, vol. 38, no. 1.

Bridgman, P. W. 1948. "Scientists and Social Responsibility." *Bulletin of the Atomic Scientists*, vol. 4, no. 3.

Briole, Alain, and Adam-Franck Tyar. 1987. *Fragments des passions ordinaires: essai sur le phénomène de la télésociabilité*. Paris: Documentation française.

Brody, Howard. 1980. *Placebos and the Philosophy of Medicine*. Chicago: University of Chicago Press (trad.it. *Per una filosofia della guarigione: scienza ed etica dell'effetto placebo*. Milano: F. Angeli, 1998).

Brossat, Sylvia, and Patrice Pinell. 1990. "Coping with Parents". *Sociology of Health and Illness*, vol. 12, no. 1.

Bruhat, Thierry. 1984. "Messageries electroniques: Grétel a Strasbourg et Teletel a Vélizy." In *Télématique: promenade*

dans les usages, ed. Marie Marchand and Claire Ancelin. Paris: Documentation Française.

Buchanan, Denton. 1975. "Group Therapy for Kidney Transplant patients". *International Journal of psychiatry in Medicine*, vol. 6, no. 4.

1978. "Group Therapy for Chronic Physically Ill patients." *Psychosomatics,* vol. 19, no 7.

Burke, John. 1972. "Bursting Boilers and the Federal Power" In *Technology and Culture*, ed. M. Kranzberg and W. Davenport. New York: New American Library.

Caillois, Roger. 1955. "Les Jeux dans le monde moderne." *Proflls*, no. 13.

Cambrosio, Alberto, and Camille Limoges. 1991. "Controversies as Governing Processes in Technology Assessment." *Technology Analysis and Strategic Managements* vol. 3, no. 4.

Carter, Robert. 1989. *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro*. New York: Paragon House.

Cassileth, Barrie R., E. J. Lusk, D. S. Miller, e S. Hurwitz. 1982. "Attitudes toward Clinical Trials among Patients and the Public." *Journal of the American Medical Association*, vol. 248, no. 8.

Caufield, Catherine. 1989. *Multiple Exposures*. London: Secker and Warburg.

Chabrol, J. L., and Pascal Perin. 1929. *Usages et usagers du vidéotex: les pratiques domestiques du vidéotex en 1987*. Paris: DGT.

Chafetz, Morris, N. Bernstein, W. Sharpe, and R. Schwab. 1955. "Short-Term Group Therapy of Patients with Parkinson's Disease." *New England Journal of Medicine*, vol. 253, no. 22.

Charles, Allan G., K. L. Norr, C. R. Block, S. Meyering, e E. Meyers. 1972. "Obstetric and Psychological Effects of Psychoprophylactic Preparation for Childbirth." *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, vol. 131, no. 1.

Charon, Jean-Marie. 1987. "Teletel, de l'interactivité homme/machine à la communication médiatisée." In *Les Paradis Informationneles*, ed. Marie Marchand. Paris: Masson.

Charon, Jean-Marie, e Eddy Cherky. 1983. *Le vidéotex: un nouveau média local: enquete sur l'experimentation de Vélizy*. Paris: Centre d'Etude de Mouvements Sociaux.

Clarke, Arthur C. 1956. *The City and the Stars*. New York: Harcourt, Brace and World (trad. it. *La città e le stelle*. Milano: Mondadori, 1991).

1967. *Voices from the Sky*. New York: Pyramid Books.

1972. *Childhood's End*. New York: Ballantine Books (trad. it. *Le guide del tramonto*. Milano: Mondadori, 1981).

Condon, Edward U. 1969. *Scientific Study of Unidentified Flying Objects*. New York: Bantam Books.

Crowley, James. 1971. "Intellectuals as Visionaries of the New Asian Order." In *Dilemmas of Growth in Prewar Japan*, ed. J. Morley. Princeton: Princeton University Press.

Cummings, Bruce. 1989. "Japan's Position in the Postwar World System: Regionalism, the Korean War, and the Dawning 'Post-Postwar' Era." Manoscritto.

Curran, William J. 1969. "Governmental Regulation of the Use of Human Subjects in Medical Research: The Approach of Two Federal Agencies." *Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects. Daedalus: Journal of the America Academy of Arts and Sciences*, vol. 92, no. 2.

Dale, Peter. 1986. *The Myth of Japanese Uniqueness*. New York: St. Martin's Press.

Darnovsky, Marcy. 1991. "Overhauling the Meaning Machines: An Interview with Donna Haraway." *Socialist Review*, vol. 21, no. 2

de Certeau, Michel, 1980. *L'Invention du quotidien*. 2 vols. Paris: Union generale d'editions (trad. it. *L'Invenzione del quotidiano*. Roma: Lavoro, 2001)

Derrida, Jacques. 1972. "Signature evènement contexte." In *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit (trad. it. *Margini: della filosofia*. Torino: Einaudi, 1997).

Détienne, Marcel, e Jean-Pierre Vernant. 1974. *Les Ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs*. Paris: Flammarion (trad. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*. Roma: Laterza, 1978).

Dick, Philip K. 1973. *Ubik*. Frogmore, St. Albans: Panther (trad. it.

Ubik. Fanucci, 1989).

Dordick, Herbert S., Helen G. Bradley, e Burt Nanus. 1979. *The Emerging Network Marketplace*. Norwood, N. J. : Ablex.

Dore, Ronald. 1987. *Taking Japan Seriously. A Confucian Perspective on Leading Economic Issues*. Palo Alto: Stanford University press (trad. it. *Bisogna prendere il Giappone sul serio: saggio sulla varietà dei capitalismi*. Bologna: il Mulino).

Eco, Umberto. 1984. *The role of the Reader*. Bloomington: Indiana University Press (trad. it. 1979. raccolta di saggi da *Opera aperta, Apocalittici e integrati, Forme del contenuto, Lector in fabula, Il Superuomo*).

Ellul, Jacques. 1964. *The Technological Society*. Trad. J. Wilkinson. New York: Vintage (trad. it. *La tecnica, rischio del secolo*. Milano: Giuffrè, 1969).

Eddo, Shusaku. 1980. *When I Whistle*. Trad. V. C. Gessel. New York: Taplinger.

Epstein, Steven. 1991. "Democratic Science? AIDS Activism and the Contested Construction of Knowledge." *Socialist Review*, vol. 21, no. 2.

Ettema, James. 1989. "Interactive Electronic Text in the United States: Can Videotex Ever Go Home Again?" In *Media Use in the Information Society*, ed. J. C. Salvaggio and J. Bryant. Hillsdale, N. J. : Lawrence Erlbaum.

Ewen, Stuart. 1976. *Captains of Consciousness*. New York: McGraw-Hill (trad. it. *I padroni della coscienza: la pubblicità e le origini sociali del consumismo*. Bari: De Donato, 1988).

Feenberg, Andrew. 1988a. "Fetishism and Form: Erotic and Economic Disorder in Literature." In *Violence and Truth*, ed. P. Dumouchel. Stanford: Stanford University Press.

1988b. "Technique or Praxis: The Question of Organization in the Early Marxist Work of Lukács." In *Lukács Today*, ed. T. Rockmore. Am-sterdam: D. Reidel.

1989a. "A User's Guide to the Pragmatics of Computer Mediated Communication." *Semiotica*, vol. 75, no. 3/4.

1989b. "The Written World." In *Mindweave: Communication, Computers, and Distance Education*, ed. A. Kaye e R. Mason. Oxford: Pergamon Press.

1991. *Critical Theory of Technology*. New York: Oxford University

Press.
1992. “Subversive Rationalization: Technology, Power, and Democracy.” *Inquiry*, vol. 35. num. 3/4.
Feenberg, Andrew, e Yoko Arisaka. 1990. “Experiential Ontology: The Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience.” *International Philosophical Quarterly*, vol. 30, num. 2.
Fischer, Claude. 1988a. “ ‘Touch someone’: The Telephone Industry Discovers Sociability.” *Technology and Culture*, vol, 29, num. 1.
1988b. “Gender and the Residential Telephone, 1890-1940: Technologies of Sociability.” *Sociological Forum*. vol. 3, num. 2.
Fletcher, R. H., M. S. O'Malley, J. A. Earp, T. A. Littleton, S. W., Fletcher, M, A. Greganti, R. A. Davidson, and J. Taylor. 1983. “Patients' Priorities for Medical Care.” *Medical Care*, vol. 21, num. 2.
Florman, Samuel. 1981. *Blaming Technology*. New York: St. Martin's Press.
Forty, Adrian. 1986. *Objects of Desire*. New York: Pantheon.
Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish*. Trad. A. Sheridan. New York: Pantheon (trad. it. *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*. Torino: Einaudi, 1976).
1980. *Power/Knowledge*. Trad. C. Gordon. New York: Pantheon (trad. it. *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi, 1977).
Fox, Rends. 1959. *Experiment Perilous*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Freedman, Benjamin. 1975. ''A Moral Theory of consent.” *Hastings Center Report*, vol. 5, num. 4.
Freidson, Eliot. 1970. *Profession of Medicine. A Study of the Sociology of Applied Knowledge*. New York: Harper and Row.
Freud, Sigmund. 1961. *Civilization and Its Discontents*. Trad. J. Strachey. New York: W. W. Norton (trad. it. *Il disagio della civiltà*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003).
Gibson, William. 1984. *Neuromancer*. New York: Berkeley Books (trad. it. *Neuromante*. Milano: Nord, 1993).
Giraud, Alain. 1984. “Une Lente Emergence.” In *Télématique:*

promenade dans les usages, ed. Marie Marchand and Claire Ancelin. Paris: Documentation française.
Giraudoux, Jean. 1935. *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*. Paris: Grasset.
Glaser, Barney, e Anselm Strauss. 1972. “Awareness of Dying.” In *Experimentation with Human Beings*, ed. Jay Katz. New York: Russell Sage.
Goffman, Erving. 1961. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. New York: Bobbs-Merrill (trad. it. *Espressione e identità*. Milano: Mondadori, 1979].
1982. *Interaction Ritual*. New York: Pantheon (trad. it. *Il rituale dell'interazione*. Bologna: il Mulino, 1988).
Goldman, Eric. 1961. *The Crucial Decade*. New York: Vintage.
Gossman, Lionel. 1971. “Literary Education and Democracy.” *Modern Language Notes*, vol. 86, num. 6.
Goyan, Jere. 1988. “Drug Regulation: Quo Vadis?” *Journal of the American Medical Association*, vol. 260, num. 20.
Greenberg, Daniel. 1967. *The Politics of Pure Science*. New York: New American Library.
Guillaume, Marc. 1975. *Le Capital et son double*. Paris: Presses Universitaires de France (trad. it. *Il capitale e il suo doppio*. Milano: Feltrinelli, 1978).
1982. “Téléspectres.” *Les Rhetoriques de la technologie*. *Traverses*, num. 26.
1989. *La Contagion des passions*. Paris: Plon.
Habermas, Jürgen. 1970. *Toward a Rational Society*. Trad. J. Shapiro. Boston: Beacon Press (trad. it. *Teoria e prassi della società tecnologica*. Bari: Laterza, 1971).
1984. *Theory of Communicative Action*. Vol. 1. *Reason and the Rationalization of Society*. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press (trad. it. *Teoria dell’Agire comunicativo. I. Razionalità nell’azione e razionalizzazione sociale*. Bologna: il Mulino, 1986).
1987. *Theory of Communicative Action*. Vol. 2. *Lifeworld and System. A Critique of Functionalist Reason*. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press (trad. it. *Teoria dell’Agire comunicativo. II. Critica della ragione funzionalistica e logica delle scienze sociali*. Bologna: il Mulino, 1997).

1991a. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Trad. T. Burger. Cambridge: MIT Press.

1991b. "A Reply.'' in *Communicative Action*, ed. A. Honneth e H. Joas, trad. J. Gaines e D. Jones. Cambridge: MIT Press.

1992. "Further Reflections on the Public sphere." trad. Thomas Burger. In *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun. Cambridge: MIT Press.

Hamamoto, Darrell. 1989. *Nervous Laughter: Television Situation Comedy and Liberal Democratic Ideology*. New York: Praeger.

Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge (trad. it. *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Milano: Feltrinelli, 1995).

1992. "The Promise of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others." In *Cultural Studies* ed. L. Grossberg, C. Nelson, e P. Treichler. New York: Routledge.

Harding, Sandra. 1993. *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington: Indiana University Press.

1994. "Is Science Multicultural? Challenges, Resources, Opportunities, Uncertainties." In *Multiculturalism: A Reader*, ed. D. T. Goldberg. London: Basil Blackwell.

Harootunian, H. D. 1989. "Visible Discourses/Invisible Ideologies." In *Postmodernism and Japan*, ed. Masao Miyoshi e H. D. Harootunian. Durham, N. C.: Duke University Press.

Hartings, Michael, M. Pavlou, e F. Davis. 1976. "Group Counseling of MS Patients in a Program of Comprehensive Care." *Journal of Chronic Disease*, vol. 29.

Heidegger, Martin. 1977. *The Question Concerning Technology*. Trad. W. Lovitt. New York: Harper and Row (trad. it. "La questione della tecnica", in *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1991).

Herf, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press (trad. it. *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*. Bologna: il Mulino, 1988).

Herrigel, Eugen. 1960. *Zen in the Art of Archery*. Trad. R. F. C. Hull.

New York: Pantheon (trad. it. *Lo Zen e il tiro con l'arco*. Milano: Adelphi, 1996).

Hiromatsu, Wataru. 1990. *"Kindai no Chokoku*" Ron (Theories on `Overcoming Modernity´). Tokyo: Kodansha.

Hiromatsu, Wataru, Akira Asada, Hiroshi Ichikawa, e Kojin Karatani. 1989. "`Kindai no Chokoku´ to Nishida Tetsugaku." (`Overcoming Modernity´ in Nishida's Philosophy). *Kikanshicho*, vol. 4.

Honneth, Axel. 1991. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trad. K. Baynes. Cambridge: MIT Press (trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*. Bari: Dedalo, 2002).

Horkheimer, Max, e Theodor W. Adorno. 1972. *Dialectic of Enlightenment*. Trad. John Cumming. New York: Herder and Herder (trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi, 1974).

Hoyle, Fred. 1962. *Ossian's Ride*. New York: Berkeley Books. Prima pubblicazione 1959 (trad. it. *Il viaggio di Ossian*. Milano: Longanesi, 1975).

Huh, Woo-Sung. 1990. "The Philosophy of History in the Later Nishida: A Philosophic Turn." *Philosophy East and West*, vol. 40, num. 3.

Ihde, Don. 1990. *Technology and the Lifeworld*. Bloomington: Indiana University Press.

Illich, Ivan. 1976. *Medical Nemesis*. New York: Pantheon.

Ingelfinger, F. J. 1972. "Informed (but Uneducated) Consent." *New England Journal of Medicine*, vol. 287, num. 9.

Iwaasa, Raymond-Stone. 1985. "Télématique grand public: l'information ou la communication? Les cas de Grétel et de Compuserve." *Le Bulletin de l'IDATE*, no. 18.

James, William. 1943. *Essays in Radical Empiricism and a Pluralistic Universe.* New York: Longman's, Green (trad. it. *Saggi sull'empirismo radicale*. Bari: Laterza, 1971).

1952. *The Principles of Psychology*. Great Books of the Western World; vol. 53. Chicago: Encyclopedia Britannica (trad. it. *Principi di psicologia*. Milano: Principato, 1950).

Jameson, Frederic. 1973. "Generic Discontinuities in SF: Brian Aldiss' Starship." *Science Fiction Studies*. vol. 1, num. 2.

Jonas, Hans. 1969. “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subject.” *Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects. Daedalus: Journal of the America Academy of Arts and Sciences*, vol. 98, num. 2.

Jouet, J., and P. Flichy. 1991. *European Telematics: The Emerging Economy of Words*. Trad. D. Lytel. Amsterdam: Elsevier.

Kane, Robert L., D. Olsen, C. Laymaster, and F. R. Woolley. 1974. “Manipulating the Patient: A Comparison of the Effectiveness of Physician and Chiropractor Care.” *Lancet*, num. 7870.

Katz, Elihu. 1980. “Media Events: The Sense of Occasion.” *Studies in Visual Communication*. vol. 6. num. 3.

Kawabata, Yasunari. 1969. *Japan, The Beautiful and Myself*. Trad. E. Seidensticker. Tokyo: Kodansha (trad. it. *Il Giappone, la bellezza e io*, in *Racconti in un palmo di mano*. Venezia: Marsilio, 2002, pp. 43-59).

1981. *The Master of Go*. Trad. E. Seidensticker. New York: Perigree (trad. it. *Il maestro di go*. Milano: Mondadori, 1995).

Kazashi, Nobuo. 1993. “Four Variations on the Phenomenological Theme of Horizon: James, Nishida, Merleau-Ponty, and Schutz.” Ph.D. dissertation, Yale University.

Kevles, Daniel. 1979. *The Physicists*. New York: Vintage.

Kolata, Gina. 1989. “AIDS Researcher Seeks Wide Access to Drugs in Test.” *New York Times*, June 26.

Korschelt, Oscar. 1965. *The Theory and Practice of Go*. Ed. e trad. S. King e G. Leckie. Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle.

Koyama, Iwao. 1935. *Nishida Tetsugaku*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Kutner, Nancy G. 1978. “Medical Students Orientation toward the Chronically Ill.” *Journal of Medical Education*. vol. 53, num. 2.

Ladd, John. 1980. “Medical Ethics: Who Knows best?” *Lancet*, num. 8204.

Latour, Bruno. 1987. *Science in Action*. Cambridge: Harvard University Press (trad. it. *La scienza in azione: introduzione alla sociologia della scienza*. Torino: Edizioni di Comunità, 1998).

1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte (trad. it. *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Eleuthera, 1996).

1992. “Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts.” In *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, ed. W. Bijker and J. Law. Cambridge: MIT Press (trad. it. “Dove sono le masse mancanti? Sociologia di alcuni oggetti di uso comune,” *Intersezioni*, n. 2, agosto 1993, pp. 221-255).

Lavelle, Pierre. 1994. “The Political Thought of Nishida Kitaro.” *Monumenta Nipponica*, vol. 49, num. 2.

Le Guin, Ursula. 1971. *The Lathe of Heaven*. New York: Avon Books (trad. it. *La falce dei cieli*. Milano: Nord, 1974).

Lem, Stanislaw. 1974. *The Futurological Congress*. New York: Seabury Press (*Il Congresso di futurologia*. Roma: Editori Riuniti, 1981)

1994. *Microworlds*. New York: Harcourt Brace Jovanovich (trad. it. *Micromondi*. Roma: Editori Riuniti, 1992).

Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon (trad. it. *Tristi tropici*. Milano: Il Saggiatore, 1982).

1943. “Réponse à quelques questions.” *Esprit*, vol. 31, num. 322.

1968. *Structural Anthropology*. Trad. C. Jacobsen and B. G. Schoepf. New York: McGraw-Hill (trad. it. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore, 1970).

Lidz, Charles W., A. Meisel, M. Osterweis, J. L. Holden, J. H. Marx, e M. R. Munetz. 1983. “Barriers to Informed Consent.” *Annals of Internal Medicine*, vol. 99, num. 4.

Löwy, Ilana. 1987. “Choix scientifiques et choix ethiques dans le traitement de la maladie renale terminale.” *Information sur les Sciences Sociales*, vol. 26, num. 3.

Loy, David. 1988. *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Lukács, Georg. 1965. *Theorie des romans*. Neuwied and Berlin: Luchterhand (trad. it. *Teoria del romanzo*. Roma: Newton Compton, 1975).

1968. *The Theory of the Novel*. Trad. A. Bostock. Cambridge: MIT Press.

Lyotard, Jean-François. 1979. *La Condition Postmoderne*. Paris: Editions de Minuit (trad. it. *La condizione postmoderna*. Milano: Feltrinelli, 1981).

1991a. *The Inhuman*. Stanford: Stanford University Press (trad. it.

L'inumano. *Divagazioni sul tempo*. Lanfranchi, 2001).
1991b. *The Postmodern Condition: the Report on Knowledge*. trad. G. Bennington a B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Mackillop, William, e Pauline Johnston. 1986. "Ethical Problems in Clinical Research: The Need for Empirical Studies of the Clinical Trial Process." *Journal of Chronic Disease*, vol. 39, num. 3.
Macpherson, C. B. 1973. *Democratic Theory*. Oxford: Clarendon Press.
Merchant, Marie. 1984. "Conclusion: vivre avec le Videotex." In *Télématique: promenade dens les usages*, ed. Marie Marchand e Claire Ancelin. Paris: Documentation française.
1987. *La Grande Aventure du Minitel*. Paris: Larousse.
1988. *A French Success Story: The Minitel Saga*. Trad. Mark Murphy. Paris: Larousse.
Marcuse, Herbert. 1964. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press (trad. it. *L'uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi, 1967).
1966. "The Individual in the Great Society." *Alternatives Magazine*, March-April.
1968. *Negations*. trad, J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
1969. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press (trad. it. *Saggio sulla liberazione*. Torino: Einaudi, 1969).
1972. *Counter-Revolution and Revolt*. Boston: Beacon Press (trad. it. *Controrivoluzione e rivolta*. Milano: Mondadori, 1973).
1992. "Ecology and the Critique of Modern Society." *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 3, num. 11.
Marin, Louis. 1978. *Le récit est une piège*. Paris: Editions de Minuit.
Marwick, Charles. 1987. "Proposal to Make Investigational New Drugs Available Without Clinical Trial Participation in Certain Cases Is Receiving Mixed Responses." *Journal of the American Medical Association*, vol. 257, num. 22.
1988. "FDA Seeks Swifter Approval of Drugs for Some Life-Threatening or Debilitating Diseases," *Journal of tbe American Medical Association*. vol. 260, num. 20.

Marx, Karl. 1906. *Capital*. trad. E. Agelong, New York: Modern Library (trad. it. *Il capitale*. Roma: Editori Riuniti, 1997).

Mayntz, Renate, e Volker Schneider. 1988. “The Dynamics of System Development in a Comparative Perspective: Interactive Videotex in Germany, France and Britain.” In *The Development of Large Technical Systems*, ed. Renate Mayntz and Thomas Hughes. Boulder: Westview Press.

McCarthy, Thomas. 1991. “Complexity and Democracy: Or the Seducements of Systems Theory.” In *Communicative Action*, ed. A. Honneth e H. Jonas, trad. J. Gaines e D. Jones. Cambridge: MIT Press.

McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill (trad. it. *Gli strumenti del comunicare*. Milano: Il Saggiatore, 1967).

Merrill, Judith. 1971. “What do you Mean? Science? Fiction.” In *SF: The Other Side of Realism*, ed. T. Clareson. Bowling Green: Bowling Green University Popular Press.

Miller, Roy Andrew. 1971. “Levels of Speech (Keigo) and the Japanese Linguistic Response to Modernization.” In *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. D. Shivery. Princeton: Princeton University Press.

Miyoshi, Masao. 1989. “Against the Native Grains The Japanese Novel and the Postmodern West.” In *Postmodernism and Japan*, ed. Masao Miyoshi and H. D. Harootunian. Durham, N. C.: Duke University Press.

Morley, James. 1971. “Introduction: Choice and Consequence.” In *Dilemmas of Growth in Prewar Japan*, ed. J. Morley. Princeton: Princeton University Press.

Morone, Joseph, e Edward Woodhouse. 1989. *The Demise of Nuclear Energy?* New Haven: Yale University Press.

Najita, Tetsuo, e H. D. Harootunian. 1988. “Japanese Revolt against the West.” In *The Cambridge History of Japan*, vol. 6, ed. P. Duus. Cambridge: Cambridge University Press.

Nakamura, Yujiro. 1983. “Nishida: le premier philosophe original au Japon.” *Critique*. vol. 39, num. 428/429.

Nakane, Chie. 1970. *Japanese Society.* Berkeley: University of California Press.

Nietzsche, Friedrich. 1969. *On the Genealogy of Morals and Ecce*

Homo. trad. W. Kaufmann. New York: Vintage (trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico.* Milano: Adelphi, 1984; *Ecce homo*. Milano: Mondadori, 1977).

Nishida, Kiatro. 1958a. "The Problem of Japanese Culture." In *Sources of the Japanese Tradition*, vol. 2, ed. e trad. W. T. de Bary. New York: Columbia University Press.

1958b. *Intelligibility and the Philosopby of Nothingness*. trad. R. Schinzinger. Honolulu: East-West Center Press.

1965a. *Zen no Kenkyu* (An Inquiry into the Good). In *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 1. Tokyo: lwanami Shoten.

1965b. "Rekishi Tetsugaku ni Tsuite" (On the Philosophy of History). In *Nishida Kitaro Zenshu*. Vol. 12. Tokyo: lwanami Shoten.

1965c. "Sekai Shin Chitsujo no Genri" (The Principle of New World Order). In *Nishida Kitaro Zenshu* vol. 12. Tokyo: Iwanami Shoten.

1965d. "Nihonbunka no Mondai" (The Problem of Japanese Culture). In *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 12. Tokyo: Iwanami Shoten.

1965e. "Nihonbunka no Mundai" (The Problem of Japanese Culture). In *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 14. Tokyo: lwanami Shoten.

1965f. "Watakushi no Tachiba Kara Mita Hegel no Benshoho'' (My Standpoint Toward Hegel's Dialectic). In *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 12. Tokyo: Iwanami Shoten.

1965g. "Shokanshu" (Collection of Letters). In *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 19. Tokyo: Iwanami Shoten.

1970. *Fundamental Problems of Philosophy*. Trans. D. Distorts. Tokyo: Sophia University Press.

1987. *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*. trad. D. Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press.

1990. *An Inquiry into the Good* (Zen no Kenkyu). trad. Masao Abe e Christopher Ives. New Haven: Yale University Press.

Nishitani, Keiji. 1982. *Religion and Nothingness*. trad. J. Van Bragt. Berkeley: University of California Press.

1991. *Nishida Kitaro*. trad. Y. Seisaku e J. Heisig. Berkeley: Unitversity of California Press.

Nora, Simon, e Alain Minc. 1978. *L'Informatisation de la société*. Paris: Editions du Seuil (trad. it. *Convivere con il calcolatore*. Milano: Bompiani, 1984).

Norman, Donald. 1982. *The Psychology of Everyday Things*. New

York: Basic Books (trad. it. *La caffettiera del masochista: psicopatologia degli oggetti quotidiani*. Firenze: Giunti, 1990).

Nuckolls, Katherine, J. Cassel, e B. Kaplan. 1972. “Psychosocial Assets, Life Crisis and the Prognosis of pregnancy.” *American Journal of Epidemiology*, vol. 95, num. 5.

Ohashi, Ryosuke. 1990. *Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung*. Freiburg: Karl Albers Verlag.

1992. *Nihonteki na mono, Yoroppateki no mono* (What Is Japanese, What Is European). Tokyo: Shincho Sensho.

Ong, Walter. 1971. “The Literate Orality of Popular Culture Today.” In *Rhetoric, Romance, and Technology*. Ithaca: Cornell University Press.

1977. “From Mimesis to Irony." In *Interfaces of the Word*. Ithaca: Cornell University Press (trad. it. “Dalla mimesi all’ironia.” In *Interfacce della parola*. Bologna: il Mulino, 1989).

Oppenheimer, J. Robert. 1955. *The Open Mind*. New York: Simon and Schuster.

Parkes, Graham. 1992. “Heidegger and Japanese Thought: How Much Did He Know, and When Did He Know It?” In *Heidegger: Critical Assessments*, ed. C. Macann. New York: Routledge.

Parsons, Talcott. 1964. *The Social System*. New York: Free Press (trad. it. *Il sistema sociale*. Milano: Comunità, 1965).

1969. “Research with Human Subjects and the Professional Complex.” *Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects. Daedalus: Journal of the America Academy of Arts and Sciences*, vol. 98, num. 2.

Perrin, Noel. 1979. *Giving Up the Gun*. Boston: David R. Godine.

Petersen, Gwenn. 1979. *The Moon in the Water: Understanding Tanizaki, Kawabata, and Mishima*. Honolulu: University of Hawaii.

Pigeat, Henri, et al. 1979. *Du téléphone a la télématique: rapport du groupe de travail*. Paris: Documentation française.

Pilarcik, Marlene. 1986. “Dialectics and Change in Kawabata's Master of Go.” *Modern Language Studies*, vol. 16, num. 4.

Pinch, Trevor, and Wiebe Bijker. 1984. “The Social Construction of Facts and Artifacts or How the Sociology of Science and the

Sociology of Technology Might Benefit Each Other." *Social Studies of Science*, vol. 14, num. 3.

Pippin, Robert. 1991. *Modernism as a Philosophical Problem*. Cambridge: Basil Blackwell.

1995, "On the Notion of Technology as Ideology: Prospects." In *Technology and the Politics of Knowledge*, ed. A. Feenberg and A. Hannay. Bloomington: Indiana University Press.

Poster, Mark. 1990. *The Mode of Information*. Chicago: University of Chicago Press.

Powles, John. 1973. "On the Limitations of Modern Medicine." *Science, Medicine and Man*, vol. 1, num. 1.

Rabinowitch, Eugene. 1960. "Pushing Back the Clock of Doom." In *The Atomic Age*, ed. M. Grodzins e E. Rabinowitch. New York: Simon and Schuster (trad. it. *L'età atomica: Gli scienziati di fronte ai problemi politici nazionali e internazionali*. Milano: il Saggiatore, 1968).

Reidenberg, Marcus. 1987. "Should Unevaluated Therapies Be Available for Sale?" *Clinical Pharmacology and Therapeutics*, vol. 42, num. 6.

Report of the National Commission on Orphan Diseases. 1989. Office of the Assistant Secretary for Health, U.S. Department of Health and Human Services.

Ricoeur, Paul. 1979. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." In *Interpretive Social Science: A Reader*, ed. P. Rabinow and W. Sullivan. Berkeley: University of California Press.

Riesman, D., N. Glazer, e R. Denney. 1953. *The Lonely Crowd*. New York: Doubleday (trad. it. *La folla solitaria*. Bologna: il Mulino, 1956).

Rybczynski, Witold. 1983. *Taming the Tiger*. New York: Penguin.

Saint-lust, Louis-Antoine de. 1968. *Oeuvres choisies*. Paris: Gallimard.

Sakai, Naoki. 1989. "Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism." In *Postmodernism and Japan*, ed. Masao Miyoshi e H. D. Harootunian. Durham, N. C.: Duke University Press.

Santayana, George. 1926. *Winds of Doctrine*. New York: Scribners (trad. it. *Venti di dottrina,* in "Il pensiero americano e altri

saggi". Milano: Bompiani, 1944).
Schivelbusch, Wolfgang. 1988. *Disenchanted Light*. trad. A. Davies. Berkeley: University of California Press (trad. it. *Luce: storia dell'illuminazione artificiale nel secolo XIX*. Parma: Pratiche, 1994).
Schudson, Michael. 1984. *Advertising: The Uneasy Persuasion*. New York: Basic Books.
Serres, Michel. 1987. *Statues*. Paris: François Bourin.
Shapiro, Arthur, and Louis Morris. 1978. "The Placebo Effect in Medical and Psychological Therapies." In *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change*, ed. S. L. Garfield e A. E. Bergin. New York: John Wiley.
Sharp, Lauriston. 1952. "Steel Axes for Stone Age Australians." In *Human Problems in Technological Change*, ed. E. Spicer. New York: Russell Sage.
Shimomura, Torataro. 1966. "The Modernization of Japan, with Special Reference to Philosophy." *The Modernization of Japan. Philosophical Studies of Japan*, vol. 7.
Simak, Clifford. 1952. *City*. New York: Ace Books (trad. it. *City*. Bologna: Libra, 1976).
Simondon, Gilbert. 1958. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
Slater, Philip. 1970. *The Pursuit of Loneliness*. Boston: Beacon Press.
Smith, Rebecca. 1989. "AIDS Drug Trials." (letter). *Science*, vol. 246.
Sontag, Susan. 1969. "The Imagination of Disaster." In *Against Interpretation*. New York: Dell (trad. it. *Contro l'interpretazione*. Milano: Mondadori, 1967).
Soviak, Eugene. 1971. "Journal of the Iwakura Embassy." In *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. D. Shively. Princeton: Princeton University Press.
Stover, Leon. 1973. "Science Fiction, the Research Revolution, and John Campbell." *Extrapolation*, vol. 14, num. 2.
Sturgeon, Theodore. 1971. *More Than Human*. New York: Ballantine Books. Prima edizione 1953 (trad. it. *Nascita del superuomo*. Milano: Nord, 1974).
Sugita, Genpaku. 1969. *Dawn of Western Science in Japan*. trad. R. Matsumoto e E. Kiyooka. Tokyo: Hokuseido Press.
Suzuki, D. T. 1970. *Zen in Japanese Culture*. Princeton: Princeton

University Press. Prima edizione 1959 (trad. it. *Saggi sul Buddhismo Zen. La trasformazione del Buddhismo e l'influenza dello Zen sulla cultura Giapponese*. Roma: Ed. Mediterranee, 1989).

1973. *The Zen Doctrine of No-Mind*. New York: Samuel Weiser (trad. it. *La dottrina zen del vuoto mentale: il significato del Sutra di Hui-neng*. Roma: Ubaldini, 1968).

Swann, Thomas. 1976. "The Master of Go." In *Approaches to the Modern Japanese Novel*, ed. K. Tsuruta e T. Swann. Tokyo: Sophia University Press.

Szasz, Thomas S., e Mark H. Hollander. 1956. "A Contribution to the Philosophy of Medicine: The Basic Models of the Doctor-Patient Relationship." *A.M.A. Archives of Internal Medicine*, vol. 97, num. 5.

Szilard, Leo. 1961. *The Voice of the Dolphins*. New York: Simon and Schuster (trad. it. *Voce dei delfini (e altri racconti...)*. Milano: Feltrinelli, 1962).

Tanizaki, Jun'ichiro. 1977. *In Praise of Shadows*. trad. T. J. Harper and E. G. Seidensticker. New Haven, Conn.: Leete's Island Books (trad. it. *Libro d'ombra*. Milano: Bompiani, 1982).

Teng, Ssu-yu, and John K. Fairbanks. 1954. *China's Response to the West*. Cambridge: Harvard University Press.

Thompson, Paul. 1983. *The Nature of Work*. London: Macmillan.

Treichler, Paula. 1991. "How to Have Theory in an Epidemic: The Evolution of AIDS Treatment Activism." In *Technoculture*, ed. C. Penley e A. Ross. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ure, Andrew. 1835. *The Philosophy of Manufacturers*. London: Charles Knight (trad. it. *Filosofia delle manifatture*. Torino: Utet, 1863).

Van Wolferen, Karel. 1989. *The Enigma of Japanese Power*. New York: Random House (trad. it. *Nelle mani del Giappone*. Milano: Sperling & Kupfer, 1990).

Vattimo, Gianni. 1991. *The End of Modernity*. trad. J. Snyder. Baltimore: Johns Hopkins University Press (ed. it. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1987).

Warshow, Robert. 1964. *The Immediate Experience*. New York: Anchor Books.

Watsuji, Tetsuro. 1987. *Climate and Culture: A Philosophical Study*. trad. G. Bowles. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. trad. E. Shils e H. Finch. New York: Free Press (trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*. Torino: Einaudi, 1981).

1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. trad. T. Parsons, New York: Scribners (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni, 1987 (1945)).

Weckerlé, Christian. 1987. *Du téléphone au Minitel: acteurs et facteurs locaux dans la constitution des images et usages sociaux de la télématique*. 2 voll. Paris: Groupe de Recherche et d'Analyse du Social et de la Sociabilité.

Whitehead, Alfred North. 1925. *Science in the Modern World*. New York: Macmillan (trad. it. *La scienza e il mondo moderno*. Torino: Boringhieri, 1979).

Whitfield, Stephen, 1991. *The Culture of the Cold War*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Williamson, Jack. 1949. *The Humanoids*. New York: Lancer Books (trad. it. *Gli umanoidi*. Milano: Nord, 1974).

Winner, Langdon. 1992. "Citizen Virtues in a Technological Order." *Inquiry*, vol. 35, num. 3/4.

1993. "Social Constructivism: Opening the Black Box and Finding It Empty." *Science as Culture*, vol. 3, part 3, num. 16.

Yusa, Michiko. 1991. "Nishida and the Question of Nationalism." *Monumenta Nipponica*, vol. 46, num. 2.

Zimmerman, Michael. 1990. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art.* Bloomington: Indiana University Press.