

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE
E
STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea triennale in
Scienze politiche, relazioni internazionali e diritti umani



L'età della tecnica:
indagini su tecnica, sacro e politica nella contemporaneità

Relatore: Prof. Guido Mongini

Laureando: Diego Lucini
Matricola n. 1235266

A.A. 2022/2023

Indice

Introduzione pag. 3

CAPITOLO I - L'età della tecnica

- 1.1 La tecnica secondo i greci pag. 4
- 1.2 Tecnica antica e moderna pag. 7
- 1.3 La tecnica è da sempre parte di noi pag. 10
- 1.4 Nichilismo e tecnica pag. 12
- 1.5 Il fine della tecnica è la tecnica stessa pag. 14

CAPITOLO II - Cosa resta dell'uomo nell'età della tecnica?

- 2.1 Günther Anders e l'uomo mediale pag. 18
- 2.2 Cosa rimane della morale? Il caso di Claude Eatherly. pag. 22
- 2.3 La tecnica dell'olocausto. pag. 25
- 2.4 La banalità del male pag. 27
- 2.5 Teoria sociologica della morale pag. 31
- 2.6 La tecnica è neutrale? pag. 34

CAPITOLO III - Storia della potenza: dal sacro al transumanesimo

- 3.1 La società religiosa pag. 39
- 3.2 La società politica pag. 42
- 3.3 La società tecnica pag. 47
- 3.4 Verso il transumanesimo pag. 54

Conclusione pag. 60

Bibliografia pag. 61

Sitografia pag. 62

Introduzione

La nostra epoca è quella della tecnica. Viviamo in un mondo oramai altamente tecnologico e largamente meccanicizzato, al punto che l'epoca contemporanea, e in particolare gli ultimi decenni di storia in Occidente¹, possono essere definiti come espressione dell'età della tecnica. L'obiettivo di questo percorso di tesi è mettere in evidenza il carattere tecnico della nostra società occidentale per comprendere come la tecnologia e le macchine siano solo l'aspetto esteriore di un mondo profondamente diverso da quello che è stato per molti secoli di storia umana. Ad essere cambiato è soprattutto l'uomo, ma anche la politica, la religione e le relazioni sociali. Nell'enorme tracciato segnato dal tema della tecnica in tutta la sua complessità e dal susseguirsi di discorsi a riguardo, che si propagano per secoli e secoli di storia umana da parte dei più grandi pensatori dall'Antica Grecia fino ai tempi nostri, questo elaborato tenta di delineare il rapporto tra tecnica, sacro e politica nella contemporaneità. Questo percorso di tesi tenterà di rispondere ad alcuni interrogativi, che cos'è la tecnica? Come si è giunti all'età della tecnica per antonomasia? Cosa implica vivere in un mondo tecnico? Quali sono i riscontri in ambito politico della tecnicizzazione del mondo? Cosa accade all'uomo nella sua sfera più intima? È possibile parlare di umanità o anche l'uomo nella sua interiorità ha subito una sorta di metamorfosi?

¹ Nel contesto attuale l'Occidente abbraccia un'estesa area che include le nazioni più ricche e industrializzate dell'Europa e dell'America, nonché l'Australia, la Nuova Zelanda, il Giappone e quei paesi accomunati, almeno idealmente, da determinate caratteristiche economiche e politiche: Stato di diritto, liberalismo, liberismo economico, multipartitismo, tutela delle libertà fondamentali (di espressione, di associazione ecc.), sentite come l'eredità della democrazia e del pensiero razionalista sviluppatasi principalmente attraverso le vicende storico-culturali dell'Illuminismo e delle rivoluzioni americana e francese. <https://www.treccani.it/enciclopedia/occidente>

CAPITOLO I

L'età della tecnica

In questo primo capitolo tenterò di definire cosa sia la tecnica in tutta la sua complessità, secondo diverse prospettive, con l'aiuto di filosofi, storici, sociologi, antropologi e pensatori che in luoghi ed epoche diverse hanno riflettuto sul tema della tecnica. Dalla culla della nostra cultura occidentale, vale a dire a partire dalla civiltà greca, si muovono le prime riflessioni riguardo la tecnica (*téchne*). Successivamente, in epoca contemporanea, la trattazione sull'argomento ha avuto luogo soprattutto in Germania e di notevole importanza sono le considerazioni riportate dal filosofo Martin Heidegger, dal suo allievo Günther Anders e dal sociologo e antropologo Arnold Gehlen. Infine, grazie alla riflessione filosofica di Emanuele Severino, pensatore ancor più vicino ai nostri giorni, tenterò di mettere in luce il fenomeno del nichilismo annunciato da Nietzsche e la conseguente decadenza della civiltà occidentale, di cui la tecnica potrebbe essere in parte responsabile. Che cos'è la tecnica? Dominiamo o siamo dominati dalla tecnica? Qual è l'essenza della tecnica? Qual è il rapporto dell'uomo con la tecnica? Qual è il fine ultimo della tecnica? Sono tutte domande guida utili ad orientare la prima parte del percorso.

1.1 La tecnica secondo i greci

Il concetto greco di τέχνη (*téchne*) è molto antico e in origine veniva utilizzato per indicare una prerogativa degli dèi di cui in seguito è stato fatto dono agli uomini per sopperire alla loro intrinseca debolezza². «In generale, τέχνη, è la capacità pratica di operare per raggiungere un dato fine, in quanto basata sulla conoscenza ed esperienza del modo in cui è possibile raggiungerlo: tale quindi, per esempio, la scienza-abilità del medico, del ceramista, del musicista, del poeta, ecc.»³

La tecnica può dunque essere definita come la disposizione di mezzi e/o di un metodo, in vista del raggiungimento di un fine pratico. Questa è una caratteristica e capacità essenziale dell'uomo. Tramite il mito, Platone, nel *Protagora*, racconta che Epimeteo, “colui che vede dopo”, fu incaricato di assegnare ad ogni essere vivente una qualità,

² La tecnica nella storia della filosofia, Origini: <https://it.wikipedia.org/wiki/Tecnica>

³ Definizione del vocabolario Treccani: <https://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/tecnica-greci>

ossia gli istinti, ma, arrivato all'uomo, non ha più nulla da dare, e viene chiamato così suo fratello Prometeo, “colui che vede prima”. Questi diede all'uomo la sua qualità specifica: vedere in anticipo.

L'uomo veniva rappresentato dalla cultura greca come un essere manchevole, disarmonico rispetto alla natura, poiché, a differenza degli animali, non possiede istinti specializzati⁴, né tantomeno organi specifici per vivere in un determinato ambiente. Tuttavia, possiede la *téchne*, l'arte di saper fare, la capacità di soddisfare i propri bisogni assecondando e talvolta modificando la natura. Con il passare del tempo e la nascita di nuovi mestieri all'interno delle comunità, il problema divenne sempre più centrale e il concetto stesso di *téchne* si ampliò progressivamente. La *téchne*, da prerogativa divina, diventò invenzione umana: così appare infatti nelle opere di Eschilo e Sofocle. A tal proposito è bene ricordare alcuni versi del *Prometeo incatenato* di Eschilo, risalenti a quando i greci si chiesero se fosse più potente l'uomo, grazie alle tecniche che padroneggiava, o la natura, quale sfondo immutabile fatto da nessun dio. L'uomo, rassicurato dalla sua mente e dai prodotti della sua mente interrogò Prometeo, che aveva donato la tecnica agli uomini, ponendogli questa domanda: è più forte la tecnica o la necessità che governa le leggi della natura? Prometeo, amico degli uomini e inventore delle tecniche, dà la sua risposta lapidaria: la tecnica è di gran lunga più debole della necessità che governa le leggi della natura, e Sofocle, di rincalzo, nell'*Antigone* scrive che l'aratro ferisce la terra, ma questa si ricompone dopo il suo passaggio. Allo stesso modo la nave solca la calma trasognata del mare, ma le acque si ricompongono perché la natura è sovrana.⁵

A proposito della sovranità della natura e del ruolo assunto dall'uomo grazie alle tecniche moderne, Umberto Galimberti, in seguito alla catastrofe che ha colpito l'Asia il 26 dicembre 2004, e generalmente in relazione a tutti quei fenomeni naturali distruttivi e non prevedibili dall'uomo, aveva osservato:

Noi abbiamo dimenticato la sovranità della natura [...] fedeli esecutori del comando biblico che invitava Adamo al dominio della terra, abbiamo trasformato il suo uso in usura. [...] La terra per noi è diventata materia prima e niente di più, il suolo coltore da perforare per estrarre energia dal sottosuolo, la foresta legname da utilizzare, la montagna

⁴ Gli istinti Sono comportamenti automatici cioè non sono frutto di apprendimento né di scelta personale. L'istinto ha un rapporto piuttosto rigido con ciò che desidera e a cui mira, difficilmente ottenendo soddisfazione da un oggetto diverso. Una peculiarità dell'azione istintiva è la mancanza di basi derivanti da esperienze passate. Esempi di comportamento istintivo sono le migrazioni degli uccelli o un cucciolo di tartaruga marina che appena nato si dirige verso l'oceano aperto. <https://it.wikipedia.org/wiki/Istinto>

⁵ U. Galimberti, *La natura inumana*, in “La Repubblica”, 27 Dicembre 2004, p. 23.

cava di pietra, il fiume energia da imbrigliare, il mare riserva da esplorare per futuri sfruttamenti, l'aria spazio dove scaricare i veleni rarefatti delle nostre opere... non dimentichiamoci la potenza della natura e non abituiamoci a pensare che essa non è altro che materia prima, un deposito di rifiuti.⁶

In questo articolo, Galimberti suggerisce che il problema della tecnica si pone solamente in ambito greco, non in quello ebraico-cristiano occidentale. Infatti, anche la Genesi (1,26-28) riporta la considerazione per la quale l'uomo è stato creato per soggiogare la natura e dominare gli altri esseri viventi. I greci avevano invece il senso della misura e del limite, dato innanzitutto dalla concezione della morte; il soggetto della storia era la specie, che comprendeva uomini, piante e animali, e non solo l'uomo. La specie necessita del ricambio generazionale per poter continuare a esistere. La concezione del tempo era ciclica, segnata da un eterno divenire, mentre per tutto il mondo occidentale, immerso più o meno direttamente nell'inconscio collettivo segnato dal paradigma cristiano, l'idea di tempo è suddivisa in: passato che è solitamente considerato come male; il presente è redenzione; il futuro è salvezza. Anche la scienza moderna si orienta in un simile impianto concettuale: il passato è ignoranza; il presente è ricerca; il futuro è progresso.

È necessario precisare che la tecnica che padroneggiavano i greci 2000 anni fa era una tecnica ovviamente antica, modesta, nettamente differente da quella moderna, che, come ha sottolineato Galimberti nell'articolo, mira ad uno sfruttamento intensivo e pressoché illimitato di tutto ciò che di sfruttabile c'è nel nostro ecosistema. La visione prometeica che caratterizzava l'agire tecnico nell'antichità, vale a dire la capacità di prevedere, sembra essere stata completamente perduta nel mondo contemporaneo, oggi, la nostra capacità di fare appare largamente superiore alla capacità di prevedere gli effetti del nostro stesso fare. Tutto questo costituisce, a ben vedere, un forte motivo di inquietudine, generando inoltre un perenne senso di instabilità. Per contrastare questo dilagante sentimento di indeterminatezza proprio della società tecnica, ne *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, edito nel 1979, il filosofo Hans Jonas approda alla necessità di applicare il principio di responsabilità ad ogni gesto dell'uomo. L'etica della responsabilità di Jonas, proponendosi come un'etica per la civiltà tecnologica, per la quale ogni uomo nel suo agire deve essere consapevole delle conseguenze delle sue azioni, vuole evidenziare la forza potenzialmente distruttiva del

⁶ Ibidem.

processo tecnologico moderno. Un progresso che se non controllato rischia di causare ingenti danni i cui effetti si noteranno nelle generazioni future.

1.2 Tecnica antica e moderna

Le modificazioni che la tecnica produce sono continue e profonde; esse riguardano i cambiamenti di proporzioni, di spazio e di tempo, di ritmo e di schemi con cui avvengono le relazioni tra gli esseri umani. La differenza tra la tecnica moderna e quella antica non è solo quantitativa, ma anche qualitativa, in quanto le trasformazioni della nostra società hanno creato una sovrastruttura che modifica il modo stesso di percepire la realtà. La sovrastruttura, che condiziona la relazione dell'uomo con la tecnica, pone le sue basi nella rivoluzione scientifica iniziata nel 1600 e nella nascita della scienza moderna. Dall'astrattezza del metodo sillogistico-deduttivo della scienza aristotelica, Bacone⁷, che sottolinea le finalità pratiche del sapere, contrappone il metodo induttivo fondato sull'esperienza. Non si tratta più di osservare la natura nel tentativo di comprenderne le leggi e i limiti, ma di superare questi stessi limiti posti dalla nostra condizione naturale. Secondo Bacone, l'uomo ha la responsabilità di essere l'ideatore e l'esecutore di un programma evolutivo che mira ad arrivare al di là della condizione nella quale si trova. Il criterio di verità per giungere ad una conoscenza certa della realtà non è più lo svelamento della natura (*aletheia*), proprio del mondo greco, ma la correttezza delle procedure (*orthotes*). L'esperienza in questo senso è fondamentale, questo comporta lo sviluppo di uno sguardo analitico sulla realtà, che deve essere smontata pezzo dopo pezzo per poter essere conosciuta. Dunque, la procedura sperimentale, l'approccio analitico e la matematica, quale linguaggio universale per eliminare l'indeterminatezza e le incomprensioni tipiche delle forme di comunicazione umana, costituiscono i tre pilastri fondamentali della scienza moderna che nel corso degli ultimi secoli ha letteralmente rivoluzionato le condizioni di vita di milioni di persone. Martin Heidegger (1889-1976) è stato uno dei più importanti filosofi del XX secolo, nato e vissuto in Germania ha riflettuto riguardo il carattere tecnico del mondo

⁷ Francis Bacon (1561-1626) è stato un filosofo, politico, giurista e saggista inglese. Formatosi con studi in legge e giurisprudenza, divenne uno strenuo difensore della rivoluzione scientifica, sostenendo il metodo induttivo fondato sull'esperienza, in senso gnoseologicamente antitetico al metodo deduttivo cartesiano.

contemporaneo, in particolare tentando di mettere in luce l'essenza della tecnica, distinguendo la sua meditazione in una definizione strumentale e in una antropologica. Secondo la prima, la tecnica è un mezzo in vista di fini, mentre per la seconda la tecnica è un'attività dell'uomo. «Queste due definizioni sono strettamente connesse, proporsi degli scopi e disporre e usare i mezzi in vista di essi è infatti un'attività dell'uomo.⁸» In particolare, nella conferenza *La questione della tecnica* del 1953, divenuta poi un saggio, il pensatore di Messkirch pone la domanda circa l'essenza della tecnica e si sofferma a spiegare la differenza tra la τέχνη antica e la tecnica moderna. La tecnica del mondo antico era una *poièsis* (*produzione*), un produrre secondo virtù, una delle vie insieme ad arte e linguaggio del disvelamento (*alètheia*) dell'essere, ciò che mostra qualcosa che prima non c'era, producendo qualcosa di nuovo. Nel corso dei secoli vi è però stato un cambiamento fondamentale. Per gli antichi la tecnica è qualcosa che si limita ad assecondare la natura. Con la tecnica moderna vi è un salto qualitativo: la natura viene modificata a vantaggio dell'uomo, diventa un fondo (*Bestand*) a disposizione, dove l'energia estratta è accumulata e disposta in modo da poter essere impiegata per usi futuri. Ne *La questione della tecnica*, Heidegger fa un preciso esempio pratico, in particolare in merito al funzionamento di un mulino a vento, che ci permette di focalizzare la distinzione tra tecnica pro-ducente (meccanismo proprio della tecnica antica) e tecnica pro-vocante (*modus operandi* della tecnica moderna). Il mulino a vento, così come l'antico ponte di legno che attraversa il fiume Reno, sono contrapposti alla centrale idroelettrica «impiantata (*gestellt*) nelle acque del Reno⁹». La differenza non sta certo nell'impatto ecologico degli uni e dell'altra, ma nella loro diversa essenza. Rispetto al mulino a vento ed al ponte di legno, con la centrale è all'opera un rapporto diverso con la natura. Nella provocazione, tutto ciò che esiste è visto come un fondo (*Bestand*) a disposizione dell'uomo.

Questa provocazione accade nel fatto che l'energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, ciò che così è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato immagazzinato, e ciò che è immagazzinato viene a sua volta ripartito e il ripartito diviene oggetto di nuove trasformazioni.¹⁰

⁸ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, 2017 goWare, Firenze, p. 31.

⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, p. 40.

¹⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, p. 41.

La tecnica moderna è dunque finalizzata al dominio del mondo, tanto da arrivare a dominare l'uomo stesso. Essa non si limita a produrre gli oggetti, intuì Heidegger, ma provoca le forze, le energie insite nella natura per farla rientrare nel processo della produzione retto dalla regola della massima utilizzazione al minimo costo secondo una logica di profitto. Con la tecnica moderna, secondo Heidegger, il vecchio ideale artigiano del "saper fare" si è capovolto nella condizione di "dover fare" della produzione industriale. Così, mentre il contadino di un tempo, ad esempio, curava e accudiva la terra, affidando alle forze della natura la crescita del grano, oggi la tecnica ha trasformato l'agricoltura in un'organizzata industria dell'alimentazione. Tale preoccupazione si può riassumere nella frase seguente:

Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un dominio completo della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di giungere, attraverso un pensiero meditativo, ad un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca.¹¹

La concezione che allo sviluppo scientifico e ad un progresso materiale della società corrisponda un miglioramento della vita delle persone è rimasto un mantra difficilmente confutabile per molti decenni. Ma oggi, in un mondo sempre più tecnicizzato, questa correlazione non sembra più così ovvia e ciò che bisogna superare, per limitare il potere di distruzione totale che è attualmente nelle mani dell'uomo, è l'esagerazione tecnica rappresentata dall'utopia del progresso illimitato e l'arroganza umana legata all'idea del dominio su una natura concepita come ciò che è disponibile ad essere manipolata a piacere.

Ancora nel fertile ambiente culturale tedesco di inizio '900, Arnold Gehlen (1904-1976), sociologo e antropologo, sostiene che la differenza qualitativa della tecnica moderna rispetto a quella antica si basa sull'unione e sull'azione reciproca di tre diversi fattori: le scienze naturali, la tecnica intesa come costruzione di macchine e il sistema industriale capitalista. Questi tre elementi sono alla base della struttura che regola le trasformazioni della tecnica moderna, in quanto la loro relazione ha generato l'accelerazione e la dispersione che sono tipiche della nostra società. Lo scienziato e il tecnico sono costretti a dialogare tra loro, perché le scienze si sviluppano grazie a

¹¹ M. Heidegger, *L'abbandono*, Il Melograno, Genova, 1983, p. 36.

risorse tecniche nuove ed è il mercato a dettare, sempre più spesso, le regole delle innovazioni e dei cambiamenti. Le innovazioni tecnico-scientifiche, infatti, non sono più monopolio delle università, ma vengono prodotte da enti di ricerca privati, gestiti o finanziati direttamente dalle grandi industrie. La tecnica moderna, insomma, è stata prodotta dal cambiamento di paradigma avvenuto durante la rivoluzione industriale, che ha causato la fusione della capacità di costruire manufatti e macchine, sempre più complesse, con il sapere delle scienze e con le regole dell'economia capitalista.

1.3 La tecnica è da sempre parte di noi

Gehlen, nell'opera *L'uomo nell'era della tecnica*, traccia una trama dell'interdipendenza tra mondo della *téchne* e mondo organico. Studiando lo sviluppo antropologico e culturale attraverso la storia e i progressi della tecnica, intende dimostrare che mentre l'uomo del passato aveva con la natura un rapporto biologico, l'uomo contemporaneo, invece, si è trasformato in un ente strettamente connesso al mondo della tecnica.

L'uomo antico maneggiava le proprie tecniche essendone cosciente, l'uomo nell'età della tecnica, invece, viene maneggiato da queste tecniche senza esserne consapevole.

Il sociologo tedesco propone una definizione di uomo come essere sociale e naturalmente tecnico. Dalla sua prospettiva, la tecnica è qualcosa di intrinseco all'essere umano, la produzione tecnologica deriva dalla natura umana e in particolare è vista come compensazione delle carenze organiche.

Senza un ambiente specifico della specie al quale fosse adatto, senza uno schema innato di movimento e comportamento (e ciò negli animali significa "istinto"), per carenza quindi di specifici organi e istinti, povero di sensi, privo di armi, nudo, embrionale nel suo habitus, istintivamente insicuro già per via del farsi sentire interiore dei suoi impulsi, egli è chiamato all'azione, alla modificazione intelligente di qualsiasi condizione naturale incontrata.¹²

Gehlen propone, dunque, una teoria dell'uomo come essere carente, già proposta in realtà più di 2000 anni prima da Platone. L'essere umano, incapace di sopravvivere in qualsiasi ambiente naturale per mancanza di organi e istinti specializzati, trova nell'abilità tecnica quel supporto necessario per un miglior adattamento dell'individuo all'ambiente. La tecnica è stata, perciò, uno dei più potenti fattori "culturali" che hanno

¹² A. Gehlen, *La tecnica vista dall'antropologia*, Bologna, il Mulino, p. 129.

consentito all'uomo di compensare la sua deficienza biologica e di adattarsi a tutti gli ambienti. La tecnica è antica quanto l'uomo e, secondo Gehlen, ha tre principali funzioni: sostituire, potenziare e alleggerire. La sostituzione consiste nel rimpiazzare organi mancanti, ad esempio tramite la produzione di armi; potenziare significa intensificare l'azione di organi già esistenti; per esempio, il martello può essere visto come un'amplificazione del pugno; e, infine, alleggerire il lavoro dell'organismo, per esempio tramite la meccanizzazione dei processi produttivi, tendenza che culmina nell'automatismo. È appunto con l'automazione che la tecnica raggiunge il suo massimo grado di sviluppo. L'antropologo tedesco sostiene che la condizione di instabilità nella quale vive l'uomo nella contemporaneità è dovuta alla fase di transizione iniziata con la civiltà industriale. Secondo Gehlen esistono due “cesure”, due “svolte rivoluzionarie” veramente decisive per la storia della civiltà: in età preistorica, con il passaggio dalla vita nomade e dedita alla caccia alla vita sedentaria e dedita all'agricoltura, e, in età moderna, con l'avvento della civiltà industriale. Le due cesure hanno coinvolto l'intero modo di essere dell'uomo, non solo a livello economico-produttivo e di organizzazione sociale, ma anche a livello culturale, morale e spirituale. L'avvento dell'età della tecnica contemporanea, determinato dall'affermazione della tecnica moderna e della razionalità tecnica, è stato un percorso lento e discontinuo, caratterizzato però da svolte importanti. La prima, tra fine XVI e inizio XVIII secolo con la rivoluzione scientifica che ha reso la conoscenza della natura una scienza sperimentale; e la seconda svolta tra fine XVIII e XIX secolo, con l'industrializzazione e l'organizzazione capitalistica della produzione. Dunque, la moderna civiltà tecnologica, data dall'unione di scienza, tecnica e produzione industriale ha reso più facile e “libera” la vita dell'uomo, ma al contempo ha creato un senso di disagio che per Gehlen è sintomo di una nuova trasformazione culturale su scala mondiale. Un simile mutamento socio-culturale si è affermato con la transizione dell'umanità dal paleolitico al neolitico e, anche allora, come in epoca moderna, la trasformazione fu imprevedibilmente profonda e passò attraverso gli esseri umani.

Nell'opera *L'uomo nell'era della tecnica: problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Gehlen definisce il “disagio della tecnica” come il sintomo di una profonda trasformazione culturale che sta investendo l'intero pianeta: non esiste più un centro verso il quale rivolgere lo sguardo; vi è un generale indebolimento e appiattimento

dell'attività intellettuale; l'umanità tende al rilassamento e rifugge da tutte quelle attività che richiedono impegni troppo gravosi per dedicarsi esclusivamente alla ricerca del godimento e della stravaganza. Una caratteristica fondamentale di quest'epoca di transizione è il fenomeno della radicale “intellettualizzazione¹³” che contribuisce a dare forma a ciò che il sociologo tedesco ha nominato “disagio della tecnica”.

Secondo Gehlen, per superare il “disagio della tecnica” e limitarne gli effetti negativi, da un lato sarebbe necessario ridurre il nostro stesso impulso conoscitivo, ossia la volontà umana di dominio sulla natura e il conseguente desiderio di sfruttarla fino ad ottenere il massimo rendimento possibile. Dall'altro lato sarebbe indispensabile una riduzione della volontà di consumo e dell'accumulo insensato di beni materiali, al fine di recuperare quei “caratteri individuali” e quegli impulsi sociali che si sono persi nella corsa dietro al benessere. La tecnica è insita nell'essenza stessa dell' uomo e costituisce indubbiamente uno dei più importanti mezzi che ha a disposizione per conservarsi e migliorare la sua vita; ma quando la civiltà, costituita dallo stretto rapporto tra scienza, applicazione tecnica e sfruttamento industriale, sfugge all'uomo stesso che l'ha realizzata, allora occorrerebbe, secondo Gehlen, orientarsi verso un ritorno all'ascesi che limiti sia la volontà di sapere, sia la volontà di consumo lo aiuterebbe a non perdere di vista il significato della propria essenza.

1.4 Nichilismo e tecnica

Nietzsche nel XIX secolo annunciava il nichilismo della società occidentale, la trasvalutazione di tutti i valori e l'affermazione della volontà di potenza come principio di una nuova istituzione di valori. L'introduzione di queste categorie di pensiero e di critica alla società contemporanea può essere utile per approfondire e comprendere meglio la società nella quale viviamo e il carattere tecnico che la caratterizza.

In *La volontà di potenza*, titolo dato a diverse raccolte postume di appunti di Nietzsche, il filosofo afferma: Ciò che io racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può fare a meno di venire: l'avvento del nichilismo. Questa

¹³ Gehlen con il termine intellettualizzazione fa riferimento al progressivo processo di specializzazione per cui ogni individuo è padrone solo nel suo piccolo orticello, o meglio, nella sua aiuola, in quanto il campo del sapere è ormai così vasto, ma anche così specialistico, che ogni singola branca è accessibile soltanto all'esperto di quel settore. La conseguenza principale di ciò è che la realtà diviene difficile da conoscere, interpretare e vivere.

storia può già ora essere raccontata; perché la necessità stessa è qui all'opera. Questo futuro parla già per mille segni, questo destino si annunzia dappertutto; per questa musica del futuro tutte le orecchie sono già in ascolto. Tutta la nostra cultura europea si muove in una torturante tensione che cresce da decenni in decenni, come protesta verso una catastrofe: irrequieta, violenta, precipitosa; simile ad una corrente che vuole giungere alla fine, che non riflette più ed ha paura di riflettere.¹⁴

Il termine “nichilismo” indica ogni atteggiamento genericamente rinunciatorio e negativo nei confronti del mondo con le sue istituzioni e i suoi valori, nonché un sentimento di generale disperazione derivato dalla convinzione che l'esistenza non abbia alcuno scopo. Nel definire il nichilismo Nietzsche dice appunto che “manca lo scopo” e “manca la risposta al perché”. L'emancipazione della ragione da ogni fede metafisica viene espressa dal filosofo tedesco nel detto “Dio è morto¹⁵”. La trascendenza viene considerata come un'invenzione atta a screditare la realtà terrena: l'Iperuranio, il Dio dei cristiani e ogni divinità e realtà che sta al di là del mondo in cui viviamo sono viste come alienazioni che impoveriscono la gioia di vivere e che sminuiscono la volontà di potenza. Di fronte a questo crollo valoriale l'uomo può reagire in due modi profondamente differenti: in modo passivo e in modo attivo. Si subisce il nichilismo passivamente se si abbandonano le cose al loro corso, un po' adeguandosi al crollo dei valori, un po' lamentandosi di questo crollo. Il nichilismo passivo si configura quindi come chiusura nei confronti della creatività, in quanto il nichilista passivo semplicemente si aggrappa a qualche lembo di valore ormai decrepito che ancora riesce ad afferrare nel caos generale. Il nichilismo attivo propugna invece l'avvento di un nuovo tipo di uomo, individualista e capace di liberarsi dai pregiudizi e dai vecchi schemi: l'oltre-uomo, colui che ha superato l'uomo ed è andato oltre la sua condizione. Questi ha dei valori differenti dalla massa degli uomini, quella massa che ha aderito alla filosofia dei sacerdoti e degli imbonitori per farsi loro schiava. Il suo valore fondamentale è quello della volontà di potenza. Questa è per Nietzsche la volontà che vuole se stessa; è cioè una volontà impersonale intesa come perpetuo rinnovamento dei propri valori; questa concezione sposa perfettamente il prospettivismo nietzschiano,

¹⁴ F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi*, Bompiani, Milano 1992, p. 3.

¹⁵ Con questa espressione si fa riferimento a un processo storico, alla trasvalutazione di tutti i valori fondanti della società occidentale. Crolla l'ordine valoriale che era strettamente legato alla religione, a Dio, e la conseguenza principale è la mancanza di verità immutabili.

secondo cui l'uomo deve continuamente aggiornare il suo punto di vista e mai fissarsi su una presunta verità definitiva per giungere ad una conoscenza quanto più ampia della realtà. L'oltre-uomo è sostanzialmente colui che ha compreso che è lui stesso a dare significato alla vita.

Senza dubbio la lettura e l'interpretazione che Nietzsche fornisce in merito alla decadenza occidentale sono estremamente attuali e dovrebbero essere un monito per chi occupa i posti di potere, in quanto, già allora, il problema che secondo Nietzsche affliggeva maggiormente la società occidentale era la corruzione e il decadimento progressivo dei valori morali. A tal riguardo, nel prossimo capitolo, grazie alle riflessioni di Günther Anders, filosofo del secondo '900, sarà affrontato l'interrogativo riguardo alla morale nell'era della tecnica, ovvero se sia possibile parlare ancora di uomo e umanità.

1.5 Il fine della tecnica è la tecnica stessa

Nietzsche ha avuto, secondo Emanuele Severino (1929-2020), il merito di aver portato alle più estreme conseguenze la convinzione del carattere radicalmente diveniente di tutte le cose, così che, sulla base di questa convinzione, che è per il filosofo bresciano la fede indiscutibile dell'Occidente, non è possibile tollerare alcuna forma permanente del pensare la verità. Le conseguenze della "morte di Dio" sono sotto i nostri occhi: in campo artistico si fanno largo, prima di tutto nel campo delle arti del Novecento, il rifiuto del "bello assoluto" come modello al quale l'artista debba continuamente rapportarsi, la critica da parte dello Stato democratico allo Stato di tipo assolutistico e, la fisica quantistica come distruzione delle precedenti teorie fisiche classiche. Nello spiraglio dell'inesistenza di limiti con i quali fare i conti (e, pertanto, nello spiraglio dell'illimitato) viene ad essere declinata la tecnica, il cui unico scopo, sottolinea Severino, è l'incremento indefinito della propria capacità di produrre scopi. In seguito alla crisi nichilistica dell'Occidente descritta da Nietzsche, la scienza moderna guidata dalla razionalità tecnica (ottenere il massimo degli scopi con l'impiego minimo di mezzi) rappresenta il valore dominante della nostra società. La società nella quale viviamo è la civiltà della tecnica per antonomasia.

Nell'opera *Il destino della tecnica*, Severino descrive la logica di fondo che muove la

nostra società, in particolare le sue forze ideologiche, e prova a delineare quello che è appunto il destino della tecnica. Le grandi forze della tradizione occidentale - cristianesimo, umanesimo, sapere filosofico, illuminismo, capitalismo, democrazia, comunismo... - concepiscono la tecnica, guidata dalla concettualità della scienza moderna, come uno strumento, un mezzo. Essa è il mezzo per eccellenza di cui l'uomo moderno dispone e da cui dipende la sua sopravvivenza sulla Terra. Ognuna delle forze della tradizione storica occidentale intende servirsi di tale mezzo per realizzare il fine che le è proprio e che la definisce, cioè un mondo che di volta in volta vuol essere mondo umano o cristiano, capitalistico o comunista, totalitario o democratico. Tali forze mostrano fini conflittuali, e sono quindi in conflitto tra loro. Queste forze in conflitto si servono soprattutto della tecnica per far prevalere i propri scopi e per imporsi sugli antagonisti; dunque, ogni forza storica occidentale deve evitare di ostacolare e indebolire l'apparato scientifico-tecnologico di cui essa in vari modi si serve. Evitare che il fine ostacoli o indebolisca il mezzo significa assumere il mezzo come scopo primario. Le grandi forze della tradizione Occidentale si illudono quindi di servirsi della tecnica per realizzare i loro scopi. In realtà, la potenza della tecnica è diventata a tutti gli effetti il loro scopo fondamentale e primario. Tale potenza non è un qualcosa di statico ma è indefinito potenziamento, incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. Ogni altro scopo è più o meno consapevolmente, più o meno direttamente, subordinato a questo scopo supremo: la crescita infinita della potenza, che ormai non può più prodursi al di fuori dell'apparato della tecnica.

A differenza delle forze politiche, etiche, economiche e religiose, ognuna delle quali mira alla produzione di uno scopo specifico ed escludente gli scopi delle altre forze, la tecnica, di cui ci si vorrebbe servire come mezzo, tende a costruirsi come apparato planetario sempre più libero dal frazionamento conflittuale a cui tali forze lo riconducono; cioè la tecnica si pone essa stessa come fine, e mira non a uno scopo specifico e escludente, bensì totalmente includente, ovvero all'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi, che è insieme incremento indefinito della capacità di soddisfare bisogni.

Infatti, secondo Severino, nella sua struttura essenziale, il processo che ha condotto alla fine del socialismo reale è esprimibile in questi termini. Il socialismo reale (scopo) è stato emarginato, affinché la realizzazione dei suoi scopi non intralciasse il

potenziamento del mezzo, cioè la frazione di apparato scientifico-tecnologico, di cui l'Unione Sovietica disponeva, che avrebbe dovuto realizzarli. Non a caso negli anni '60 del 1900 l'Unione Sovietica era la maggior potenza tecnologica mondiale; sono infatti stati i sovietici i primi a spedire un satellite, lo *Sputnik 1*, in orbita spaziale. In quegli anni il collasso dell'Unione Sovietica non era minimamente immaginabile.

La separazione della tecnica dagli altri valori dell'Occidente non è accidentale, bensì è il risultato del processo inevitabile, a cui si è alluso qui sopra, per il quale lo scopo della tecnica diventa la salvaguardia della tecnica stessa. Severino fa corrispondere l'essenza della tecnica con il suo scopo e scrive che, nel dispiegamento della sua essenza, la tecnica non è riconducibile alle forme di progettazione di cui l'attuale cultura scientifico-tecnologica è consapevole. La tecnica si libera dalle forze che vorrebbero servirsene, perché si libera dagli scopi limitati che tali forze vorrebbero assegnarle (profitto capitalista, "bene comune" in senso cristiano o islamico o democratico, nazionalismo, giapponese o di altro tipo, socialismo cinese...). Lo scopo, e dunque l'essenza della tecnica, non è uno scopo piuttosto che un altro, ma è l'incremento della capacità di realizzare qualsiasi scopo. L'apparato scientifico-tecnologico è lo strumento principale di cui si serve la tecnica: esso è il sistema complessivo degli strumenti messi a disposizione dalla ragione e dalla pratica scientifica.

L'apparato scientifico-tecnologico, mosso dall'idea di potenza della tecnica, può essere visto come la forma suprema della volontà di potenza descritta da Nietzsche. La potenza della tecnica è però una forza impersonale che sottomette tutte le grandi ideologie della tradizione occidentale, compreso il cristianesimo, e diventa il loro scopo. La tecnica, come già si è accennato, seguendo la logica della scienza moderna, ossia quella logica per cui non esistono verità immutabili, ma tutto è ipotetico, darà all'uomo una felicità essa stessa ipotetica. Il paradiso della tecnica è dunque destinato a trasformarsi in un inferno, avverte Severino.

Da questo primo capitolo si può evincere come la trattazione sulla tecnica si sia evoluta nel corso dei secoli. Ad un aumento qualitativo della tecnica corrisponde anche una riflessione più critica riguardo ad essa, ci si interroga riguardo gli scopi e le sue possibili conseguenze. Da una concezione di tecnica vista come caratteristica intrinseca dell'individuo e qualità che ha permesso alla specie umana di sopravvivere innanzi alle

avversità del mondo e di perpetuare il proprio cammino; si passa, in età contemporanea, ad una meditazione più critica in merito al mondo tecnologico in cui l'uomo moderno vive. Inoltre, oggi si assiste ad un cambio di paradigma, per il quale, l'uomo, convinto di dominare il mondo grazie alla sua capacità tecnica, finisce per sentirsi dominato dalla tecnica e si rende consapevole che non può più prescindere da essa per vivere.

Il prossimo capitolo vuole mostrare i riscontri più terribili che sono stati commessi in una società, quella Occidentale, in cui il progresso economico, scientifico e sociale incalzava quote nettamente superiori rispetto al resto del mondo. Proprio in tale contesto di dominio della razionalità tecnica sono stati commessi i crimini più atroci.

CAPITOLO II

Cosa resta dell'uomo nell'età della tecnica?

Nel secondo capitolo la questione principale riguarda la sfera etica e morale nella società contemporanea. È possibile parlare di umanità o anche l'uomo nella sua interiorità ha subito una sorta di metamorfosi nell'età della tecnica?

Il filosofo tedesco Günther Anders considera l'avvento del nazismo in Germania e gli episodi della Seconda guerra mondiale come il contesto nel quale si è affermata la società della tecnica nella sua massima espressione. A questo proposito si chiede che fine abbia fatto l'umanità, se sia ancora possibile parlare di morale, e se in quest'epoca così evoluta tecnicamente ci possiamo considerare servi o padroni delle macchine. Da una differente prospettiva Zygmunt Bauman, nell'opera *Modernità e olocausto*, propone considerazioni interessanti riguardo al legame tra razionalità tecnica e sistema totalitario, soffermandosi in particolare sull'evento della Shoah. In tale ambito si muove anche Stanley Milgram che, con le conseguenze del suo esperimento, offre un'angolazione di psicologia sociale nella quale dimostra che l'uomo può cambiare profondamente, fino a rimettere in discussione tutto ciò in cui crede, a seconda del contesto in cui si trova.

2.1 Günther Anders e l'uomo mediale

Günther Anders (1902-1992) in diverse opere post Seconda guerra mondiale si chiede quale sia il ruolo dell'uomo in quest'epoca tecnica; si domanda se questi possa essere la guida della tecnica moderna oppure se a sua volta ne sia diventato anch'egli un fondo a disposizione (riferimento alla definizione di Heidegger sulla tecnica moderna), un mero strumento. Egli è chiaramente orientato sulla seconda ipotesi e in una lettera che manda al suo maestro¹⁶, dopo essere emigrato in America in quanto ebreo, lo esplicita: "Maestro, lei mi ha insegnato che l'uomo è il pastore dell'anima, qua alla Ford sono pastore delle macchine". Inoltre, il filosofo tedesco prova ad analizzare gli eventi a lui contemporanei, particolarmente il secondo dopoguerra, e trova nelle vicende di Adolf Eichmann e di Claude Eatherly una concretizzazione evidente della sua ipotesi; il primo

¹⁶ Riferimento alla citazione di Heidegger «L'uomo è il pastore dell'essere». M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi Edizioni, p. 32.

è l'ufficiale nazista responsabile dei trasporti dei deportati ebrei nei campi di sterminio, mentre il secondo è il pilota che ha dato il via libera allo sganciamento della bomba atomica su Hiroshima. Anders analizzerà come questi due individui, nello svolgere il loro lavoro, si siano trasformati da uomini ad ingranaggi all'interno di un sistema, di una macchina molto complessa. Essi hanno parzialmente o totalmente perso la loro umanità e sono diventati servi della macchina, sono quelli che Anders chiama uomini mediali o uomini conformisti; individui, cioè, che hanno subito una metamorfosi nella loro umanità, che li ha portati a non riuscire più a comprendere concetti quali agire morale ed etica, ma sono entrati in altre categorie, come quella di servitù. Parlare dell'uomo e della sua umanità risulta un'espressione antiquata: l'uomo infatti non c'è più, nell'era del dominio tecnico esiste l'uomo mediale. Anders rileva innanzitutto che la Seconda guerra mondiale sia stato un evento mostruoso, caratterizzato dallo sterminio istituzionale ed industriale di milioni di persone, e ci sono stati dei capi e degli esecutori di tutto ciò. L'obiettivo di Anders è quello di individuare le radici che hanno permesso un evento disumano come la Seconda guerra mondiale e in particolare lo sterminio ebraico, affinché estirpandole non accada di nuovo quanto successo. Una delle due radici individuate da Anders viene definita come "legge della discrepanza" ed è dovuta al nostro essere creature di un mondo tecnico. Il mondo che abbiamo inventato ed edificato ha smesso di essere nostro, attualmente, infatti, il dislivello tra ciò che possiamo produrre e ciò che possiamo immaginare e percepire è troppo alto: produciamo oggetti che hanno effetti inimmaginabili e non immediatamente percepibili. Le nostre sensibilità diventano inadeguate in un mondo che ci è sempre più inafferrabile e oscuro. La conseguenza di questa prima radice del mostruoso sta nel sentimento di indifferenza verso gli eventi che ci sembrano troppo grandi, si diventa cioè "analfabeti emotivi": «Sei milioni per noi rimane una cifra, mentre se si parla di dieci assassinati forse in noi in qualche maniera riecheggia un qualcosa e un solo assassinato ci riempie di orrore»¹⁷.

L'ultima facoltà che si fa vittima, dopo immaginazione e percezione, è la responsabilità, essa infatti «Si fa tanto più debole quanto più aumenta l'effetto a cui miriamo o che abbiamo già raggiunto; diventa cioè uguale a zero. E questo significa che il nostro

¹⁷ Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze, p. 34.

meccanismo di inibizione va completamente fuori uso a partire da una certa soglia massima»¹⁸.

Adolf Eichmann si è accorto di non riuscire ad immaginare e percepire gli effetti del suo agire, il taciuto principio di responsabilità è stato l'inizio della sua attività, quindi del co-progettare e co-dirigere l'ingranaggio nazista. Egli vedendo le sue facoltà fallire non ha reagito fermandosi e mettendo in discussione tutto il suo operato, ma: «Ha usato la chance in senso opposto, ha usato il fallimento come una giustificazione del suo agire»¹⁹. Concretamente il suo ragionamento potrebbe esser stato:

- a) Non vedo affatto i 6 milioni di morti nelle camere a gas;
- b) Non posso vedermeli davanti;
- c) Posso tranquillamente mandarli nelle camere a gas.

L'immaginazione l'ha accolta di buon grado, l'ha usata e sfruttata per i suoi fini. Questo percorso mentale proposto da Anders non può che confutare le parole di Adolf Eichmann con le quali, durante il processo in Israele, si dichiara esente da ogni colpa, non responsabile e sollevato moralmente per non aver avuto nulla a che fare con lo sterminio fisico. L'autore si preoccupa inoltre di sottolineare come nessuno sia escluso dalla discrepanza: persecutori e perseguitati. Questi ultimi infatti avevano di fronte agli occhi giorno e notte il "mostruoso evento", ma ciò che vedevano era troppo grande. Non comprendevano le cause della situazione che percepivano, ma nemmeno le stesse cose che percepivano riuscivano ad immaginare. Dunque, era per loro impossibile reagire in modo adeguato al mostruoso, ovvero a ciò che rispetto alle nostre facoltà è smisurato e che non riusciamo a comprendere. La seconda radice del mostruoso, fortemente legata alla prima, è la "macchinizzazione del mondo odierno": si tratta di un processo dialettico tra il mondo e la macchina. Da un lato il mondo assimila il principio del massimo rendimento proprio delle macchine; se ne trovano evidenti riscontri nel mondo del lavoro, per esempio nella parzialità con la quale partecipiamo e abbiamo visione dell'intero processo necessario per la costruzione d'un prodotto. Dall'altro lato le stesse macchine avanzano le loro pretese sul mondo; infatti, altra loro peculiarità è quella di essere entità espansionistiche: ogni macchina prova a circondarsi d'un regno coloniale di servizi, ovvero altre macchine, che la sostengono nel suo espandersi. Le macchine si

¹⁸ Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*, p. 36.

¹⁹ Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*, p. 45.

fanno mondo e il mondo si fa macchina. Il confine, prima del quale potevamo dire che nel mondo ci sono anche le macchine, è stato superato, ora dobbiamo affermare che il mondo è nella macchina. Basti pensare alle molteplici funzionalità che ha incorporato uno strumento come il telefono cellulare. Nato come mezzo per permettere a persone distanti fisicamente di comunicare, si è trasformato in un apparecchio ricco di funzioni che ha influenzato profondamente la nostra società. Ora, la socializzazione tra giovani, per esempio, non può prescindere da questo strumento, che è diventato necessario.

«Questa è la condizione in cui si trova il nostro mondo. [...] Se ci lasciamo andare a questo sviluppo, dobbiamo perdere le nostre fattezze umane, e precisamente nella stessa proporzione con cui aumenta la fattezze meccanica del nostro mondo²⁰.»

L'uomo mediale ha in sé queste due radici mostruose che permettono di tracciare i lineamenti di una nuova specie di uomo, «Un essere che si distingue dal tipo di "uomo" precedente, non meno di quanto agli occhi di Nietzsche il superuomo si sarebbe differenziato dall'uomo.²¹» Si tratta di una specie di uomo che, modificato nella sua percezione, immaginazione e senso di responsabilità in un contesto di mondo meccanicizzato, perde le sue fattezze umane per appropriarsi di fattezze meccaniche, come possono essere quelle che portano, dal punto di vista della morale, ad esempio, dall'agire libero e consapevole al servire. L'uomo conformista rappresenta, dunque, un ulteriore stadio evolutivo dell'umanità, una nuova specie che inizia a vivere accanto agli altri uomini. L'uomo in questa nuova epoca si sente antiquato, superato, vecchio, rispetto alla perfezione delle macchine, e desidera così eguagliarle, cerca di andare oltre la propria umanità, (Si comincia dunque a parlare di transumanesimo e ingegneria genetica, come vedremo nel prossimo capitolo).

Questo processo di trasmutazione dell'uomo non è ancora globale, probabilmente lo sta diventando, ma attualmente è rivolto a quei paesi che hanno vissuto la terza rivoluzione industriale. Questa ha come oggetto la produzione di quei mezzi destinati ad alterare in modo irreversibile l'ambiente della vita o a compromettere addirittura l'esistenza stessa dell'uomo. Un esempio può essere lo smartphone, ma due casi ancor più radicali sono la bomba atomica e la clonazione.

²⁰ Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*, p. 60.

²¹ Günther Anders, *L'uomo è antiquato vol. I*, p. 251.

Mentre la guerra atomica significa la distruzione degli esseri viventi inclusi gli uomini, la clonazione significa la distruzione della *specie qua species*, forse la distruzione della specie uomo attraverso la produzione di nuovi tipi di specie.[...] com'è stato ingenuo e umano il darwinismo quando ha riposto l'inumanità solo nella preistoria dell'uomo, paragonato alla manipolazione dei geni che potrebbe produrre l'inumano, attraverso la produzione di esseri che sarebbero le immagini perfette o copie di tipi desiderabili per motivi economici, politici o tecnici.²²

2.2 Cosa rimane della morale? Il caso di Claude Eatherly

Günther Anders, dopo aver studiato e stigmatizzato il caso di Adolf Eichmann, si concentrò sulla vicenda di Claude Eatherly. Tenendo sempre a mente il paragone tra i due casi e le due differenti personalità, il filosofo tedesco tenta di rispondere a determinati interrogativi: il pilota è moralmente colpevole dei duecentomila morti? L'uomo mediale nell'era del dominio tecnico agisce o serve? Si può ancora parlare di agire morale e agire immorale?

Claude Robert Eatherly è stato un aviatore statunitense. In qualità di ufficiale dell'*United States Air Force* prese parte alla missione culminata con lo sganciamento della bomba atomica su Hiroshima il 6 agosto 1945. Egli era il comandante del B-29 incaricato di verificare se le condizioni meteorologiche permettevano il rilascio della bomba, dato che la visibilità doveva essere ottimale. Dopo il mostruoso evento, che egli stesso contribuì a rendere reale, il pilota chiese di essere congedato. Era nervoso, magro e irascibile. Di notte incominciò ad avere incubi, svegliandosi di soprassalto e gridando "Gettatevi, gettatevi: arriva la nuvola gialla!"²³.

Nella primavera del 1959, Anders venne a conoscenza del caso Eatherly e avviò un rapporto epistolare con l'aviatore, ricoverato in Texas a Waco, per aiutarlo a uscire da quella condizione. I contatti divennero più intensi con il tempo e i due si incontrarono qualche anno dopo. Anders suggerì all'ex pilota di scrivere una lettera di scuse in cui descriveva il suo dolore, il suo rimorso e la sua vita dopo quella vicenda. Tutto ciò nel Giorno della Memoria ad Hiroshima il 6 agosto 1960. I superstiti di quell'inferno gli risposero che in fondo lui era solo un'ennesima vittima di Hiroshima e da questo

²² Günther Anders, *L'uomo è antiquato* vol.2, p. 18.

²³ https://it.wikipedia.org/wiki/Claude_Eatherly

momento l'ex pilota si sentì più sollevato e ricominciò nuovamente a vivere.

Anders analizza il processo che ha avuto come esito la distruzione della città nipponica:

Certi operai (O_1) servirono certe macchine (M_1) per produrre con esse un'altra macchina, l'aeroplano (M_2). In questa macchina salì, in seguito ad un ordine un altro operaio (O_2) chiamato pilota; e questi a sua volta la servì per dare la possibilità ad un altro operaio (O_3) ugualmente seduto in M_2 , di servire ancora un'altra macchina (il congegno di lancio della bomba M_3)[...]; e grazie a questo servizio, provocare un certo effetto: la distruzione di Hiroshima.²⁴

Il processo della distruzione della città di Hiroshima si articola in un *continuum* di innumerevoli passaggi equivalenti; non esiste un passaggio più importante di un altro e questo comporta che gli “operai”, tra cui Claude Eatherly, non potevano prevedere l'effetto finale, il loro era semplicemente un atto di servizio disinteressato e cieco in vista dello scopo finale. Anders sostiene che Claude non ha fatto nulla, non è riuscito a comprendere l'effetto del suo fare. Dato che di “fare” non si tratta, le parole fare e agire sono antiquate, per il semplice motivo che egli non solo non riesce ad immaginare e a percepire l'effetto mostruoso del suo dare il via libera allo sganciamento della bomba, ma anche perché nemmeno gli è stato permesso di poterlo intendere. Impedendogli di comprendere l'esito dell'azione per la quale è stato usato, gli viene anche impedito di essere responsabile per essa; moralità o immoralità vengono sostituite dalla buona o cattiva riuscita del compito assegnatogli.

La stessa affermazione di innocenza viene fatta da gerarchi nazisti o da uomini come Adolf Heichmann, i quali, giudicati presso il tribunale di Norimberga o di Israele, si sono dichiarati innocenti in quanto hanno solo obbedito a ordini superiori con estrema diligenza e inconsapevolezza. Anders ci tiene a sottolineare che le situazioni di Heichmann e Eatherly sembrano le stesse, in quanto entrambi hanno agito come ingranaggi di una macchina molto più grande ed elaborata di quanto potessero immaginare, ma nonostante questo sono uomini completamente diversi: il modo di comportarsi di Adolf Heichmann nel sistema nazista era umano, era un fare, un agire consapevole, dunque incomparabile con quanto accaduto a Claude, che nella sua situazione era un uomo mediale, non un uomo attivo, ma un semplice servitore.

²⁴ Günther Anders, *L'uomo è antiquato* vol.2, p. 61.

Claude sei la grande controfigura che ci può consolare da questo orrore. Quando eseguisti l'incarico che ti era stato affidato come rotella dell'ingranaggio, non sapevi che cosa facevi. Ma dopo aver visto quello che avevi fatto, sei balzato in piedi e hai gridato "no". E a partire da quel primo "no" non c'è più stato giorno in cui tu ti sia rimangiato quella parola. Non ti sei fatto piccolo e non hai cercato di scagionarti con la frase: "ero solo una rotella nell'ingranaggio, e quindi non sono colpevole", ma hai detto invece: "se, in quanto semplici rotelle possiamo diventare così paurosamente colpevoli, allora dobbiamo rifiutarci di fungere da rotelle in questo senso". Eichmann e tu siete due figure esemplari del nostro tempo. E se non ci fossi tu da contraltare, avremmo ogni ragione di disperarci in quest'epoca di Heichmann. Non credere, Claude, che questo confronto, o piuttosto questa contrapposizione della tua figura a quella di Heichmann, sia un'idea artificiale o arbitraria [...]. Tu e i tuoi compagni avete eseguito due azioni che non potevate fare a meno di ritenere azioni di guerra, mentre Heichmann ha attuato sistematicamente, giorno per giorno, e per anni interi, lo sterminio di esseri umani che non avevano nulla a che fare, oltretutto con l'esito della guerra. Ma solo del fatto che tu ti sei assunto la responsabilità di quelle stesse azioni, anche se non sei stato chiamato a risponderne; che hai insistito nel dichiararti colpevole, anche se nessuno ti chiedeva di farlo, anche se, ogni giorno, ti si continua a chiedere di non farlo.²⁵

Il pilota non può essere ritenuto colpevole, in quanto la morale è stata superata dalla servitù, o, detto in altri termini, dal collaborare a un progetto del quale non si conosce il fine. Cosa resta dunque della morale? Nulla. Essa è considerata non solo antiquata, ma anche inutile per dare forma a quell'uomo che Günther Anders definisce uomo mediale o uomo conformista. L'uomo mediale agisce come un operaio che garantisce il funzionamento ottimale delle macchine e, non avendo un *τέλος* proprio, ignora ogni rapporto con il futuro e a questo punto l'etica dei principi e quella della responsabilità diventa impossibile. In contrasto con il *telos*, ossia lo scopo, il fine, la *téchne* (τέχνη) è il metodo razionale coinvolto nella produzione di un oggetto o nella realizzazione di un obiettivo. Nei due casi, analizzati anteriormente, è evidente, però, che nel portare all'estrema razionalizzazione la *téchne* (o, nel suddividere il lavoro in molteplici passaggi isolati ed egualmente importanti), si perde di vista il *telos*, che non è più il raggiungimento dell'obiettivo finale, ma diventa la realizzazione di quel piccolo segmento di lavoro che insieme a tutti gli altri conduce alla produzione desiderata.

²⁵ Claude Eatherly e Günther Anders, *La coscienza al bando*, Einaudi, pp. 170-171.

La tecnica è colpevole perciò, secondo Anders, di ricoprire il nostro mondo di un nuovo oscurantismo. Egli rifiuta, infatti, l'ingenua speranza ottimistica del XIX secolo, quella secondo cui con la crescita della tecnica sarebbe cresciuta automaticamente anche la chiarezza dell'uomo. Anzi, Anders sostiene che con il crescere della meccanicizzazione del mondo, l'uomo, in misura inversamente proporzionale, perde le sue fattezze umane: moralità, etica, senso di dominio sulle cose del mondo. Si diventa analfabeti emotivi, antiquati. La soluzione proposta da Anders per evitare la riduzione dell'uomo a un oggetto in serie capace di azioni mostruose sta nell'ampliare la propria capacità immaginativa. Riducendo ciò che l'autore definisce "dislivello prometeico", ossia «l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, la distanza che si fa ogni giorno più grande²⁶», in altre parole ciò che abbiamo definito precedentemente come legge della discrepanza. Solo così è possibile tornare a comprendere ciò che si fa, essere in grado di immaginare le conseguenze della produzione ed essere pronti, anche a livello emotivo, a sopportare le nuove possibilità esistenziali che si apriranno.

2.3 La tecnica dell'olocausto

Bauman (1925-2017), nell'opera *Modernità e olocausto*, sulla scia di quanto fece anche Anders da una prospettiva filosofica attinente alla natura umana, si domanda come sia stato possibile un evento tanto drammatico come lo sterminio ebraico e, in chiave sociologica, prova a dare un'interpretazione a tutto ciò. Secondo il sociologo polacco, in realtà, l'Olocausto si dimostra inestricabilmente legato alla logica interna della modernità, così come si è sviluppata in Occidente. Gli aspetti di razionalizzazione e burocratizzazione tipici della civiltà occidentale hanno costituito le condizioni necessarie del genocidio nazista, che fu l'esito specifico dell'incontro tra lo sconvolgimento sociale provocato dalla modernizzazione e i poderosi strumenti di ingegneria sociale creati dalla modernità stessa.

Nonostante la vistosa propaganda antisemita portata avanti dal regime nazista, la folla disposta alla violenza non era abbastanza numerosa; lo spettacolo dell'assassinio e della distruzione respingeva tante persone quante ne ispirava, mentre la stragrande maggioranza di esse preferiva chiudere occhi e orecchie, ma anzitutto tacere. La

²⁶ Günther Anders, *L'uomo è antiquato* vol.1, p. 50.

distruzione di massa non fu accompagnata dal montare delle emozioni, ma da un mortale silenzio di noncuranza. Non fu il giubilo, ma l'indifferenza pubblica a irrobustire il cappio che si stava inesorabilmente stringendo attorno al collo di centinaia di migliaia di individui. Il razzismo è in primo luogo una politica, in secondo luogo un'ideologia. Come tutte le politiche, ha bisogno di organizzazione, di amministratori e di esperti. Come tutte le politiche ha bisogno, per la propria realizzazione, di una divisione del lavoro e di un efficace isolamento dei compiti dall'effetto disorganizzante dell'improvvisazione e della spontaneità. Esso richiede che gli specialisti siano lasciati indisturbati e liberi di eseguire il proprio lavoro.²⁷

La violenza si è trasformata in una tecnica e, come tutte le tecniche, è svincolata da emozioni ed è puramente razionale. La minuziosa divisione funzionale del lavoro e la sostituzione della responsabilità tecnica a quella morale sono due dei processi fondamentali per l'affermarsi della struttura e del modello burocratico che si impone scopi, prescindendo dalla sfera etica-morale.

La divisione del lavoro crea sempre una distanza tra la maggior parte di coloro che contribuiscono al risultato finale dell'attività collettiva e il risultato stesso. L'esistenza di questa distanza pratica e mentale dall'esito finale del processo burocratico fa sì che la maggior parte dei funzionari della gerarchia burocratica possa impartire ordini senza avere piena conoscenza delle loro conseguenze. Questi effetti di distacco creati dalla divisione gerarchica del lavoro vengono fortemente amplificati quando la divisione assume un carattere funzionale. «All'interno di una divisione funzionale del lavoro, tutto ciò che viene fatto da un soggetto ha in linea di principio una molteplicità di scopi, può cioè essere combinato e integrato in più di una totalità produttrice di senso.²⁸»

Il secondo processo che porta alla dissociazione dei mezzi dalla valutazione morale dei fini è strettamente legato al primo. La sostituzione della responsabilità morale con quella tecnica non sarebbe concepibile senza la meticolosa frantumazione funzionale dei compiti e la loro separazione, o almeno non sarebbe concepibile nella stessa misura. Quando la gerarchia lineare di autorità viene affiancata, o sostituita, dalla divisione funzionale e dalla separazione dei compiti il trionfo della responsabilità tecnica è completo, incondizionato e praticamente inattaccabile. «La responsabilità tecnica differisce da quella morale in quanto dimentica che l'azione è un mezzo in vista di

²⁷ Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 67.

²⁸ Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 87.

qualcosa di diverso da essa²⁹.» Una volta isolata dalle proprie remote conseguenze, la maggior parte delle azioni funzionalmente specializzate supera facilmente l'esame morale o risulta moralmente neutra. Svincolata da preoccupazioni morali, l'azione può essere giudicata su un terreno esclusivamente razionale. Ciò che importa, a questo punto, è che essa (l'azione) sia stata eseguita secondo le migliori conoscenze tecnologiche disponibili e che il suo risultato sia ottenuto ai costi minimi. Tali criteri di valutazione sono netti e facili da applicare. La moralità si riduce all'imperativo di essere un buon lavoratore: efficiente, diligente ed esperto. La tecnica, in questo contesto, si traduce, come sostiene Galimberti, nella più alta forma di razionalità raggiunta dall'uomo: ottenere il massimo degli scopi con l'impiego minimo dei mezzi.

2.4 La banalità del male

«Ancora sotto l'impatto della dirimpente verità dell'Olocausto, Dwight Macdonald dichiarò nel 1945 che bisogna aver paura delle persone obbedienti alla legge, più che dei suoi trasgressori³⁰.»

L'Olocausto aveva fatto apparire insignificanti tutte le immagini del male ereditate dal passato. Con ciò esso portò a un rovesciamento di tutte le tradizionali argomentazioni fornite per spiegare le manifestazioni del male. All'improvviso risultò chiaro che il più grande degli orrori a memoria d'uomo non scaturiva dall'infrazione dell'ordine, ma da un impeccabile, perfetto e incontrastabile dominio dell'ordine. Non era opera di una folla tumultuosa e incontrollabile, ma di uomini in uniforme, obbedienti e disciplinati, che seguivano le norme e rispettavano meticolosamente lo spirito e la lettera delle istruzioni ricevute. Ben presto divenne evidente che questi uomini, una volta spogliatisi delle uniformi, non erano affatto malvagi. Essi si comportavano in buona misura come tutti noi. Amavano le proprie mogli, coccolavano i propri bambini, aiutavano e confortavano i propri amici in caso di difficoltà. Sembrava incredibile che, una volta in uniforme, le stesse persone potessero fucilare, uccidere col gas o ordinare l'uccisione di migliaia di altre persone, tra cui donne amate da altri e bambini coccolati da altri. Non era solo incredibile, ma anche terrificante. Come era possibile che individui normali come tanti altri avessero commesso simili azioni? Era certo che per qualche aspetto -

²⁹ Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 88.

³⁰ Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 127.

magari piccolo, magari impercettibile - essi dovevano essere stati speciali, "diversi" da noi. Dovevano essere sicuramente sfuggiti all'influenza nobilitante, umanizzante della nostra società illuminata, civilizzata. O, altrimenti, dovevano essere stati guastati, corrotti da qualche malsana o infelice combinazione di fattori educativi, che aveva prodotto in essi una personalità tarata, patologica. Dimostrare che queste supposizioni erano false sarebbe stato un duro colpo, non soltanto perché avrebbe distrutto l'illusione della sicurezza personale che la vita in una società civilizzata promette, ma anche per una ragione molto più pregnante: perché avrebbe messo in luce l'inguaribile fragilità di ogni immagine di sé moralmente virtuosa e di ogni coscienza limpida. A partire da quel momento, tutte le coscienze avrebbero dovuto ritenersi limpide solo fino a prova contraria. La novità più terribile rivelata dall'Olocausto e da ciò che si era appreso sui suoi esecutori non era costituita dalla probabilità che qualcosa di simile potesse essere fatto a noi, ma dall'idea che fossimo noi a poterlo fare. Stanley Milgram, uno psicologo americano dell'Università di Yale, si fece carico di questa eventualità terrificante e nel 1974 pubblicò i risultati della propria ricerca. Le conclusioni di Milgram erano decisamente univoche: sì, anche noi avremmo potuto farlo e tuttora potremmo, in presenza di determinate condizioni. Non era facile accettare tali conclusioni. Non stupisce che l'opinione pubblica specializzata si scagliasse con violenza contro la ricerca di Milgram.

“Sono convinto”, disse l’espérimentatore in risposta ai suoi critici, “che gran parte delle critiche, consapevolmente o inconsapevolmente, deriva dai risultati dell'esperimento. Se tutti i soggetti esaminati si fossero tirati indietro al momento di somministrare la scossa debole o media” (vale a dire prima dello stadio in cui eseguire gli ordini previsti dall'esperimento significava cominciare a infliggere dolore e sofferenza alla persona che faceva da vittima), “il risultato sarebbe stato molto rassicurante; chi mai avrebbe protestato in questo caso?”³¹

Particolare scalpore e collera suscitò la sua ipotesi che la crudeltà non venga commessa da persone crudeli, ma da uomini e donne comuni che cercano di assolvere nel modo migliore i propri normali compiti. «Un individuo che, a causa dei suoi profondi principi

³¹ S. Milgram, *The Individual in a Social World*, Reading, Mass., Addison & Wesley, 1971, p. 98.

morali, non è capace di rubare, fare del male o uccidere, riesce a compiere tranquillamente queste azioni quando un'autorità glielo ordina».³²

In breve, Milgram suggerì e dimostrò che la disumanità è una questione riguardante i rapporti sociali. Se questi ultimi vengono razionalizzati e tecnicamente perfezionati, altrettanto avviene per la capacità e l'efficienza della produzione sociale della disumanità. Nei suoi esperimenti, il sistema di autorità era semplice e composto da pochi rappresentanti. La fonte di autorità, lo sperimentatore, di fronte a cui si trovava il soggetto era il massimo rappresentante del sistema, anche se il soggetto stesso poteva non esserne consapevole (dal suo punto di vista lo sperimentatore agiva come intermediario: il suo potere gli era delegato dalla più alta, generalizzata e impersonale autorità della “scienza” o della “ricerca”).

Questi studi confermano un punto essenziale: il fattore decisivo è la risposta all'autorità e non la risposta all'ordine specifico di inviare una scossa. Gli ordini la cui origine è estranea all'autorità perdono tutto il loro potere [...] Quello che conta non è tanto quello che i soggetti fanno, ma la persona per cui essi lo fanno³³.

Gli esperimenti di Milgram rivelarono il meccanismo che consente di "scaricare la responsabilità", nella sua forma pura, originaria ed elementare. Le conclusioni derivanti dagli esperimenti di Milgram possono per lo più essere viste come variazioni su un tema centrale: la crudeltà è correlata a certi modelli di interazione sociale molto più strettamente che ai tratti della personalità o ad altre caratteristiche individuali di coloro che la commettono. L'origine della crudeltà è più sociale che legata al carattere. È certo che alcuni individui tendono ad essere crudeli se calati in un contesto che neutralizza o indebolisce le pressioni morali e legittima la disumanità. A tal proposito, Amitai Etzioni, sociologo israelo-americano, ha suggerito che Milgram avesse scoperto “l'Eichmann latente” nascosto nell'individuo comune. Se, dopo le ricerche di Milgram, fossero sopravvissuti dubbi in proposito, è probabile che essi svaniscano una volta esaminati attentamente i risultati di un altro esperimento, condotto da Philip Zimbardo.

³² S. Migram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, Milano, Bompiani, 1975, p. 7.

³³ S. Migram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, Milano, Bompiani, 1975, p. 190.

Nell'esperimento in questione (che avrebbe dovuto durare due settimane, ma fu interrotto dopo una soltanto, per il timore di danni irreparabili al corpo e soprattutto alla psiche dei soggetti) i volontari - tutti studenti universitari - erano stati suddivisi casualmente in prigionieri e guardie carcerarie. Ad entrambi i gruppi furono dati dei simboli di riconoscimento della rispettiva posizione. I prigionieri, ad esempio, portavano parrucche che simulavano un cranio rasato e indumenti che li facevano apparire ridicoli. Le guardie ebbero uniformi e occhiali scuri che impedivano ai prigionieri di guardarle negli occhi. A nessuno era consentito di chiamare per nome un membro dell'altro gruppo: la regola era una rigida impersonalità dei rapporti. C'era poi una lunga lista di piccole norme che invariabilmente umiliavano i prigionieri e li privavano della propria dignità umana. Questo era il punto di partenza. Ciò che seguì superò di gran lunga l'immaginazione degli ideatori. L'iniziativa delle guardie (individui maschi in età universitaria selezionati a caso, ma in modo che non presentassero il minimo segno di anormalità) non conobbe restrizioni. L'artificiale superiorità delle guardie si rifletteva nella remissività dei prigionieri, che a sua volta invitava indirettamente le guardie a ulteriori dimostrazioni del proprio potere, le quali poi provocavano puntualmente un'accentuata autoumiliazione dei detenuti.

Le guardie costrinsero i prigionieri a cantare canzoni oscene, a defecare in secchi che non avevano il permesso di vuotare, a pulire le latrine con le mani nude; più si comportavano in questo modo, più sembravano convinte della natura non umana dei prigionieri, e meno si sentivano vincolate nell'escogitare e mettere in atto misure di una disumanità sempre più spaventosa. L'improvvisa trasformazione di amabili e gentili ragazzi americani in individui simili a mostri del tipo di quelli che presumibilmente dovrebbero trovarsi solo in luoghi come Auschwitz o Treblinka fu terrificante. Ma anche sconcertante. Essa ha indotto alcuni osservatori a ipotizzare che nella maggior parte delle persone, se non in tutti noi, vive un piccolo seguace delle S.S. che attende di venire allo scoperto. [...] John Steiner ha coniato, per designare la capacità di essere crudeli, il concetto del "dormiente" che normalmente rimane in letargo, ma talvolta è capace di risvegliarsi³⁴.

È del tutto evidente, però, che l'orgia di crudeltà da cui Zimbardo e i suoi colleghi furono colti di sorpresa scaturiva dal contesto sociale e non dalla malvagità dei partecipanti. Se i ruoli dei soggetti dell'esperimento fossero stati invertiti, il risultato complessivo non sarebbe cambiato.

³⁴ Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 137-138.

2.5 Teoria sociologica della morale

Essendo inestricabilmente legata alla prossimità umana, la morale sembra conformarsi alla legge della prospettiva ottica. Essa appare grande e massiccia quando è vicina all'occhio. Al crescere della distanza, la responsabilità verso gli altri si riduce, la dimensione morale dell'oggetto si sfoca, finché entrambe raggiungono il punto di fuga e spariscono dalla vista.

Come hanno drammaticamente dimostrato gli esperimenti di Milgram, lo scopo di mettere a tacere lo stimolo morale e sospendere le inibizioni morali si raggiunge rendendo remoti e difficilmente visibili i veri (inoltre spesso sconosciuti all'attore) obiettivi dell'azione, piuttosto che attraverso un'aperta crociata contro la morale o un indottrinamento mirante a sostituire il vecchio sistema morale con un nuovo complesso di norme. L'esempio più ovvio della tecnica che colloca le vittime fuori dal campo visivo, rendendole così inaccessibili al giudizio morale, è dato dalle armi moderne. Nella misura in cui non si vedono gli effetti pratici della propria azione, o non si possono correlare in modo univoco le cose viste e piccoli gesti innocenti come premere un pulsante o girare un interruttore, è improbabile che sorga un conflitto morale o è probabile che sorga in forma mutata e attenuata. La necessaria distanza fisica e funzionale, tuttavia, non può essere ottenuta lungo tutta la scala gerarchica della burocrazia. Alcuni degli esecutori devono incontrare le vittime faccia a faccia, o quantomeno arrivare così vicino a loro da non poter evitare di vedere gli effetti delle proprie azioni. Si rende, quindi, necessario un altro metodo per assicurare la dovuta distanza psicologica anche in assenza di quella "fisica" o "funzionale". Questo metodo è fornito da una forma di autorità specificamente moderna: la competenza. L'essenza della competenza consiste nel ritenere che la corretta esecuzione di un compito richieda una certa conoscenza, che tale conoscenza sia distribuita in maniera ineguale, che alcune persone ne possiedano più di altre, che quanti la possiedono debbano dirigere l'esecuzione del compito e che questa posizione direttiva attribuisca loro la responsabilità del modo in cui il compito viene eseguito. In realtà, la responsabilità non viene percepita come affidata agli esperti, ma alle competenze che essi rappresentano. Gli attori fungono da semplici agenti della conoscenza, in quanto portatori di *know-how*, e la loro responsabilità personale consiste esclusivamente nel rappresentare adeguatamente la conoscenza, cioè nel fare le cose secondo lo «stato dell'arte», nel

migliore dei modi che la conoscenza disponibile consente. Per coloro che non possiedono il *know-how*, agire responsabilmente significa seguire il consiglio degli esperti. Quest'ultimo è il caso riscontrabile nell'esperimento di Milgram. Nel complesso, quest'ultimo ha dimostrato il potere degli esperti e la loro capacità di trionfare sulle motivazioni morali individuali. Individui dotati di senso morale possono essere indotti a commettere azioni immorali pur essendo consapevoli di tale immoralità, purché siano convinti che gli esperti (individui che, per definizione, sanno cose ignote ad altri) hanno definito quelle azioni come necessarie. La maggior parte delle azioni compiute nella nostra società, dopotutto, non risulta legittimata dalla discussione dei rispettivi obiettivi, ma dal consiglio e dalle istruzioni fornite dagli esperti. La lezione dell'Olocausto sta nella facilità con cui la maggior parte degli individui - in una situazione nella quale non esiste una scelta "buona", o che rende quest'ultima assai costosa - prende le distanze dalla questione del dovere morale (o non riesce a porla correttamente), adottando invece i precetti dell'interesse razionale e dell'autoconservazione.

In un sistema in cui la razionalità e l'etica spingono in due direzioni diverse, l'umanità subisce i danni maggiori. Il male può svolgere il suo sporco lavoro, sperando che la maggior parte degli individui si astenga dal compiere gesti avventati ed imprudenti; e resistere al male è avventato e imprudente. Il male non ha bisogno né di seguaci entusiasti, né di un pubblico plaudente. Basterà l'istinto di conservazione, incoraggiato dal pensiero che induce a dire: non è ancora il mio turno, grazie a Dio, mentendo ora posso ancora salvarmi³⁵.

C'è poi un'altra lezione che troviamo nell'Olocausto e di non minore importanza. Se la prima lezione contiene un avvertimento, la seconda offre una speranza; è la seconda che rende la prima meritevole di essere ribadita.

La seconda lezione ci dice che non è affatto scontato o inevitabile porre l'autoconservazione al di sopra del dovere morale. Si possono subire pressioni in questo senso, ma non si può essere costretti a farlo, e di conseguenza non si possono scaricare le proprie responsabilità su coloro che esercitano le pressioni. Non importa quante persone abbiano preferito il dovere morale alla razionalità dell'autoconservazione, ciò che importa è che qualcuno l'abbia fatto. Il male non è onnipotente. È possibile resistergli. La testimonianza di coloro che effettivamente gli hanno opposto resistenza scuote la validità

³⁵ Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 167.

della logica dell'autoconservazione. Mostra ciò che essa è, in ultima analisi: "una scelta". Ci chiediamo quante persone debbano sfidare questa logica affinché il male sia ridotto all'impotenza. Esiste una soglia magica di resistenza al di là della quale la tecnologia del male cessa di funzionare?³⁶

³⁶ Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 168.

2.6 La tecnica è neutrale?

La tecnica è neutrale? Porta benefici all'uomo o gli causa scompensi?

Günther Anders sostiene che una concezione della tecnica neutrale, la quale può essere gestita “bene” o “male” dall'uomo, non è più realistica. In particolare, sottolinea come la tecnologia, quale applicazione pratica della tecnica, non sia affatto uno strumento neutrale nelle mani dell'uomo, ma quanto essa muti la forma e il significato delle occupazioni umane. Le sue riflessioni hanno come oggetto costante la bomba atomica, con la quale l'uomo può autodistruggersi senza quasi rendersene conto, e i mass media. «Con i mass media si è inventato anche “l'eremita di massa”. Egli siede isolato davanti alla sua radio o al suo televisore, ricevendo tuttavia lo stesso alimento uditivo e visivo degli altri.³⁷» La cultura massmediatica, costituita da radio e televisione, possiede un'ambiguità ontologica che permette di sovrapporre la realtà e la rappresentazione di essa: l'aberrazione risiede nella rappresentazione, nell'immagine che lo spettatore consuma senza necessità di prender parte all'evento che essa rappresenta.

La tecnica diviene colpevole di avere in sé la causa della disumanizzazione del mondo:

Non basta affermare che bisogna utilizzare la tecnica per scopi buoni invece che cattivi, per compiti costruttivi invece che distruttivi. Tale argomento, che si ode fino alla noia sulle bocche di tanti uomini di buona volontà, è indiscutibilmente miope. Ciò che oggi dobbiamo chiederci è se disponiamo così liberamente della tecnica. Non ci si può limitare a sostenere questo potere discrezionale. In altre parole, può darsi benissimo che il pericolo che ci minaccia non consista nel cattivo uso della tecnica, ma sia implicito nell'essenza della tecnica in quanto tale.³⁸

Non è dunque l'impiego della tecnica ad essere buono o cattivo, ma come ci dice Anders è la tecnica in sé ad essere dannosa per l'uomo. Con queste affermazioni, probabilmente sulla scia di uno dei suoi maestri, Heidegger, il discorso riguardo alla moralità o immoralità della tecnica verte su una dimensione che va oltre alle sue applicazioni, ovvero sulla sua essenza. A tal proposito Heidegger sostiene che:

Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo. [...] La minaccia per l'uomo non viene innanzitutto dalle macchine e dagli

³⁷ Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, p. 8.

³⁸ Günther Anders, *L'uomo è antiquato vol.2*, p. 113.

apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza.³⁹

In un'intervista a "Der Spiegel" del 1966, resa pubblica 10 anni più tardi dopo la morte del filosofo, e in un'intervista televisiva del 1969, entrambe racchiuse in un libro del 1988 intitolato *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Heidegger disse all'intervistatore: "la tecnica strappa e sradica sempre più l'uomo dalla terra. Non so se lei sia spaventato: io, in ogni caso, lo sono, e che, proprio perché nella civiltà della tecnica tutto funziona, proprio questo è l'aspetto inquietante." È inoltre da precisare che Heidegger, a differenza di quello che si potrebbe intendere, non è un pensatore tecnofobo, a lui non interessano più di tanto le conseguenze della tecnica nella vita concreta dell'uomo.

Sarebbe insensato dare l'assalto alla cieca al mondo tecnico, e miope voler condannare questo mondo come opera del diavolo. Noi non possiamo fare a meno degli oggetti tecnici; essi esigono persino da noi un loro sempre crescente perfezionamento. Il nostro legame agli oggetti tecnici, però, è così forte che inavvertitamente ci troviamo loro schiavi. Ma noi possiamo anche procedere altrimenti [...]. Noi possiamo dire "sì" all'inevitabile impiego degli oggetti tecnici, e possiamo dire al tempo stesso "no" nel senso che impediamo loro di pretenderci esclusivamente a essi e così di deformare, confondere e infine devastare il nostro essere.⁴⁰

Arnold Gehlen invece studia la questione della tecnica correlata allo sviluppo antropologico e sociologico dell'uomo. Come abbiamo visto nel primo capitolo, il filosofo tedesco considera la tecnica come caratteristica intrinseca dell'uomo. È stata proprio la tecnica come fattore culturale fondamentale che ha permesso all'uomo di adattarsi all'ambiente circostante e di sopravvivere in situazioni avverse, perpetuando così il cammino dell'umanità. Gehlen considera l'età della tecnica, formatasi grazie alla rivoluzione scientifica del XVII-XVIII secolo e all'industrializzazione del XIX secolo, come una grande epoca di transizione destinata a cambiare l'intero modo di essere dell'uomo, non solo a livello economico-produttivo e di organizzazione sociale, ma anche a livello culturale, morale e spirituale. Egli sostiene infatti che la cultura euro-occidentale a lui contemporanea si stia lentamente avviando al tramonto e in questo

³⁹ Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, 2017 goWare, Firenze, p. 55.

⁴⁰ da Martin Heidegger, *Gelassenheit* in Portinaro, *Il principio di disperazione*, p. 75.

contesto le parole di Tocqueville riguardo le metropoli sovrappopolate delle società industriali suonano profetiche:

vedo una folla sterminata di uomini simili ed uguali, chi si girano senza tregua su sé stessi per procurarsi piaceri piccoli e banali di cui si colmano l'animo. Ciascuno di loro, ripiegato su sé stesso, è come estraneo al destino di tutti gli altri, i suoi figli e i suoi amici privati costituiscono per lui tutta la specie umana. Per quanto concerne i suoi concittadini egli vive accanto a loro ma non li vede [...] ⁴¹.

Gehlen, di fronte a questa analisi di crisi e decadenza della società occidentale, non cade in un vortice di pessimismo e rassegnazione, ma considera il periodo storico attuale come una fase di transizione e non come un'era destinata a scomparire nella catastrofe. Egli chiama “disagio della tecnica” il sintomo di una profonda trasformazione culturale che sta investendo l'intero emisfero occidentale e trova nel ritorno agli ideali ascetici ⁴² una possibile cura nei confronti di questo malessere generalizzato.

Dunque, la tecnica è neutrale? Gehlen non fornisce una precisa risposta a riguardo, ma da quanto ha messo in evidenza nella sua opera *L'uomo nell'era della tecnica* sembra palese di come la tecnica moderna non lasci indifferente l'uomo in tutte le sue dimensioni: etica, economia, politica, relazioni sociali... anzi, essa lo avvolge completamente provocando una mutazione antropologica che è ancora in corso. Tuttavia, è altrettanto evidente di come l'autore esalta la tecnica come luogo e capacità umana di salvezza, come quello strumento che ha consentito al genere umano di superare le avversità perpetuando il proprio cammino di esistenza.

In questo secondo capitolo Anders e Bauman ci avvertono delle possibili e mostruose conseguenze che possono svilupparsi in un mondo ampiamente tecnicizzato e apparentemente sviluppato. Ricordano che l'uomo è vera espressione di sé stesso solamente se considerato come fine in sé, e mai come semplice mezzo. Per evitare tale dinamica, che può portare ad esiti poco piacevoli come nel caso di Claude Eatherly, Anders suggerisce all'umanità di potenziare la propria capacità immaginativa con il fine di ampliare il proprio senso di responsabilità. Un monito molto simile perviene da Hans Jonas che suggerisce di fare del Principio di responsabilità l'etica della contemporanea

⁴¹ A. Tocqueville, *Democrazia in America*, citato in *L'uomo nell'età della tecnica*, A. Gehlen, p. 99.

⁴² Ascetismo: rinuncia volontaria ai piaceri del consumo di qualsiasi genere, in particolare dei beni materiali. Nel concreto l'ascetismo ha come conseguenza un consolidarsi del complesso emozionale, una maggiore integrazione e padronanza della personalità, legate all'acuirsi degli impulsi sociali e ad una forma più intensa di vigilanza spirituale.

civiltà tecnologica. Il terzo capitolo, grazie al percorso tracciato dal sociologo Mauro Magatti, analizzerà come il concetto di potenza si declina secondo diverse prospettive nel corso della storia umana, da una potenza religiosa, ad una politica, fino all'emergere della potenza tecnica, propria della nostra società contemporanea.

CAPITOLO III

Storia della potenza: dal sacro al transumanesimo

In quest'ultimo capitolo si affronta la storia della potenza e la sua declinazione in diverse tipologie di società fino all'avvento della società tecnica. In seguito, la parte finale di questo elaborato tenterà di mettere a fuoco un possibile futuro dell'umanità, o per meglio dire, la tendenza verso la quale il genere umano, o una parte di esso, si sta dirigendo. Un percorso che cambiando l'uomo nella sua essenza ha ripercussioni in ogni ambito: sociale, politico, economico. Gli interrogativi guida di questo percorso sono: come si è giunti alla società tecnica? Cosa rimane della politica e della religione nella civiltà tecnica? L'uomo è pronto per una nuova tappa della sua evoluzione?

Mauro Magatti, nel libro *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, tenta di delineare quella che è la storia della potenza e la sua declinazione storica, che ha visto l'affermarsi di diverse tipologie di società: la società religiosa prima, dove ogni potenza e potere apparteneva a Dio; la società politica poi, dove il potente era il sovrano prima e il popolo in seguito; e infine la società tecnica contemporanea. Innanzitutto, è bene definire che potere e potenza sono due dimensioni distinte, anche se sono in fondo due facce della stessa medaglia. La potenza vive della promessa di qualche cosa che non si è ancora pienamente realizzata, essa si alimenta dello scarto tra la situazione così com'è e come può diventare, impegnando le risorse disponibili in vista del raggiungimento della pienezza attesa. Il potere potrebbe essere invece definito come la potenza che si misura con la prova della realtà, ovvero come un fatto. La potenza, dunque, si costituisce solo attraverso il potere, cioè nella sua configurazione organizzata e strutturata.

Solo di recente e in particolare nel periodo post 1989, secondo Magatti, si è giunti alla società della tecnica, cioè al "regno del potere di Nessuno" come lo chiama Hannah Arendt. In questo nuovo modello di società, il potente è (almeno in apparenza) l'Io che, però, nell'evaporazione di qualsiasi fine comune, finisce per non essere più capace di fare niente e così venire assoggettato, questa volta da una logica impersonale che non riesce a riconoscere e da cui non riesce a svincolarsi.⁴³

⁴³ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2018, pp. 71-72.

Tutto ciò pone crescenti interrogativi sul destino dell'essere umano, ormai palesemente “inadeguato”⁴⁴ rispetto ad un mondo tecnico che lui stesso ha costruito e dal quale sembra destinato a venire risucchiato.

3.1) La società religiosa

L'uomo è fin dalle sue origini religioso. Su una tale conclusione convergono autori diversi per formazione e orientamento culturale. Non appena diventa consapevole di sé e del mondo, l'uomo capisce di essere all'interno di una realtà che lo sovrasta e di cui non conosce né l'origine né il senso. Legata al fenomeno naturale (il sole, la luna, il vento, il terremoto, la montagna, un animale), terribile e sublime insieme, sconvolgente e straordinariamente attraente, l'esperienza primordiale del numinoso⁴⁵ ha a che fare con le forze misteriose che l'uomo percepisce e con cui cerca di venire a patti.

Per il primitivo, la potenza sta dunque al di là dell'uomo e delle sue forze. Per questo, secondo Rudolf Otto, la potenza è componente costitutiva dell'avvento dell'idea di sacro. Davanti al numinoso, tra estasi e timore, l'essere umano mantiene una posizione passiva. Ciò perché la potenza è imperscrutabile e inappropriabile.⁴⁶

La separazione tra natura e sacro apre la strada al passaggio successivo, che da una dimensione impersonale (ad es. il *mana*⁴⁷) arriva fino all'idea di Dio. La religione, per come sarà poi intesa nei millenni successivi, è pronta per fare la sua apparizione sulla scena sociale. La concretizzazione del sacro nella religione avviene a seguito di una qualche ierofania, cioè di una manifestazione del divino. Da questo momento l'uomo inizia a pensare che sia possibile entrare in contatto con ciò che, pur essendo misterioso, comincia a essere chiamato divino. Un ruolo fondamentale nell'affermarsi delle religioni è svolto dal rito e dal mito; questi hanno permesso il passaggio tra ciò che sta al di là dell'uomo e ciò che può venire simbolizzato. Questione molto delicata, in quanto ciò di cui si vuole parlare, il sacro, è proprio ciò che sfugge alla comprensione umana. Il rito è definibile come quell'insieme di atti, tra cui spiccano il sacrificio e la preghiera, che permettono di stabilire un contatto con il divino. È il “marchio di fabbrica” della

⁴⁴ Termine utilizzato da Hannah Arendt e proprio del vocabolario dell'ex marito Günther Anders.

⁴⁵ Termine coniato dal teologo tedesco Rudolf Otto per indicare l'esperienza peculiare, extra-razionale, di una presenza invisibile, potente, che ispira terrore ed attrazione: tale esperienza costituirebbe l'elemento essenziale del sacro, che è la fonte di ogni atteggiamento religioso dall'umanità.

⁴⁶ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, pp. 34.

⁴⁷ Termine diffuso in molte lingue austronesiane della Melanesia e della Polinesia, con il significato generale di “forza sovranaturale” e “potere spirituale”.

religione e con ogni probabilità evolutivamente più antico dei racconti mitici che implicano già un'elaborazione linguistica. I miti sono appunto elaborazioni linguistiche ad alta densità simbolica di una realtà che rimane misteriosa, cioè al di là del dominio dell'uomo. Questi fondano l'unità del gruppo e, come il rito, così anche il mito deve essere stabile. Le parole di una formula magica, di un'invocazione, di una preghiera, così come i gesti di un sacrificio, devono essere invariabilmente ripetuti secondo un canone rigido. Ogni rottura della continuità distrugge la forza della cerimonia rituale e così la sostanza stessa del mito.

È proprio da questa esigenza di stabilità che gli ordinamenti religiosi derivano quell'intonazione conservatrice che li caratterizza da sempre e che si traduce poi nell'assolvimento obbediente da parte del fedele di tutta una serie di norme, doveri e precetti. Proprio grazie alla sua strutturazione mitica e rituale il sacro arriva ad assumere la sua forma religiosa, penetrando così sempre più profondamente nell'organizzazione sociale. Le due dimensioni che traducono la potenza da divina in terrena sono l'organizzazione politica, che rimane a lungo indistinta rispetto alla sfera religiosa e l'intima e complessa relazione tra religione e violenza. Un esempio particolarmente evidente del modello in cui potere politico e religioso coincidono è la società egizia, dove il faraone, detentore del potere politico, ha natura divina. Sfera politica e sfera religiosa sono qui perfettamente sovrapposte. Per quanto riguarda la seconda dimensione, quella tra religione e violenza, basti pensare che al cuore dell'esperienza del rito c'è il sacrificio, che è la via maestra per attraversare una soglia altrimenti invalicabile. Lo scopo del sacrificio è quello di ottenere la benevolenza di ciò che non si conosce e da cui ci si sente dominati. Girard⁴⁸ sostiene che concentrando la violenza su un determinato bersaglio i conflitti latenti nel gruppo vengono placati, permettendo che si formi un vincolo sociale, una sorta di valvola di sfogo che consente di esternalizzare la violenza causando relativamente pochi danni alla comunità.⁴⁹

Probabilmente la più grande rivoluzione nel campo della religione è avvenuta con il cristianesimo. Il genio di questa religione è stato quello di essersi pensato come una religione unitaria e organizzata, dotata di vocazione universale e capace di parlare ad

⁴⁸ René Girard (1923-2015) è stato un antropologo, critico letterario e filosofo francese. Ha sviluppato la teoria per la quale ogni cultura umana è basata sul sacrificio come via d'uscita dalla violenza mimetica, cioè imitativa, tra rivali.

⁴⁹ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2008.

ogni uomo. Nella sua alleanza con la filosofia greca, la rivelazione cristiana dei primi secoli riuscì a introdurre un elemento fino ad allora estraneo all'esperienza religiosa: la presenza di un Dio trascendente e allo stesso tempo l'interesse per la vita individuale, desiderosa di trovare una corrispondenza fra l'insegnamento di Cristo e la ragione, vista come facoltà comune all'intera umanità. Uno dei punti di maggiore discontinuità con la tradizione ebraica e con le altre fedi è l'assunto teologico dell'Incarnazione, attraverso la quale Dio si fa uomo, limitato e impotente fino a sopportare il fallimento umano e la morte sulla croce. Per la prima volta non è l'uomo che si sacrifica a Dio, ma è Dio che si sacrifica per l'uomo. La violenza non appartiene più a Dio, ma è espressione della comunità umana. Con l'affermarsi del cristianesimo, tra IV e V secolo d.C., nell'Europa latina, si instaura progressivamente un preciso paradigma dei rapporti tra sacro, religione e politica che resterà sostanzialmente stabile per circa un millennio. Questo paradigma può essere definito come “modello dualista⁵⁰” in quanto la struttura fondamentale dell'intera civiltà occidentale si è basata su un dualismo tra potere politico e potere religioso. Due sfere distinte, spesso in relazione e intrecciate tra loro, dove però il potere religioso (la Chiesa) ha avuto la preminenza su quello politico per un lungo periodo di tempo. L'arco temporale che va dal tardo antico al medioevo subirà una prima grande e decisiva frattura nel XVI secolo: con la Riforma protestante, alla precedente unità religiosa dell'Europa (pur conflittuale e in cui erano presenti significative minoranze ereticali), contraddistinta da una sola Chiesa, viene a sostituirsi una quaternità di Chiese confessionali: a quella romana si aggiungono quella luterana, calvinista e anglicana. La fine dell'unità cristiana fu un terremoto che scatenerà un secolo di guerre, le guerre di religione, che insanguinarono l'Europa fino al 1648 e al 1660-1661. Queste ebbero come conseguenza un'accelerazione della tendenza che puntava ad una progressiva autonomizzazione del politico dalla religione. In secondo luogo, la Riforma suscitò una vivace reazione da parte della Chiesa cattolica che cercò di far fronte alla frattura rinforzando l'unità che Lutero aveva così pesantemente minacciato. Con il Concilio di Trento la Chiesa cattolica fu sollecitata ad assumere la dottrina come punto di riferimento chiaro e certo, in grado di contrastare le derive centrifughe che si moltiplicavano nel mondo riformato. Nelle Chiese che sorgono con la

⁵⁰ Paolo Prodi (1932-2013) è stato un importante storico italiano che ha proposto il modello dualista come schema di interpretazione della storia d'Europa (fino almeno al XX secolo).

fine dell'unità della Chiesa latina la salvezza non si conquista più principalmente con la preghiera, il sacrificio, la contemplazione, quanto con l'impegno concreto nelle cose del mondo alla luce della volontà di Dio, di cui l'uomo è semplice strumento. Un nuovo *habitus* religioso tutto orientato alla realtà mondana, perfettamente coerente con le esigenze delle imprese capitalistiche che di lì a poco nasceranno.

Di fronte al caos scatenato dalla Riforma si fece largo la domanda di nuove certezze e sul lato politico tale domanda sta dietro al ruolo crescente che da quel momento in avanti avrà il principio di sovranità. Sul lato epistemologico, invece, un tale impulso sta all'origine del successo di Cartesio il quale, di fronte alla deflagrazione culturale di cui era spettatore, con il suo metodo cercò di fondare una conoscenza affidabile in grado di contrastare la confusione dilagante.

3.2) La società politica

Tra il 1492, anno della scoperta dell'America da parte di Cristoforo Colombo, e il 1517, anno in cui Martin Lutero espose le sue 95 tesi contro lo scandalo delle indulgenze, inizia il lungo travaglio che sfocia nella nascita della modernità europea. Per comprendere la natura politica dell'Europa medioevale non si può prescindere da ciò che ha significato l'incontro tra la forma imperiale romana e la religione cristiano cattolica.

Una delle maggiori conseguenze è che per oltre un millennio l'Europa si è caratterizzata per il regime delle due spade, cioè per la coesistenza gerarchica fra potere temporale e spirituale. I Papi hanno incoronato gli imperatori, ma non hanno (quasi) mai preteso di prenderne il posto.

In secondo luogo, la tradizione romana e cristiana ha significato un'esplicita proiezione universale. Sintonizzandosi su questo punto con l'indole dell'Impero Romano, fin dall'origine la missione della Chiesa è stata quella di raggiungere tutte le persone, a prescindere dalla loro condizione sociale, e tutte le genti. Aspirazione universalistica che si conciliò con la pretesa colonialistica degli Stati moderni. La spinta imperialistica ad ampliare i territori e le proprie ricchezze da parte degli Stati nazionali europei che si stavano formando, insieme alla cornice religiosa cristiana a cui essi in origine facevano riferimento, è essenziale per comprendere gli sviluppi storici degli ultimi secoli.

In terzo luogo, anche qui in continuità con il modello imperiale romano, l'Europa

medievale si caratterizza per una cornice giuridica che fissa i limiti dell'azione individuale e collettiva in un quadro di elevato pluralismo istituzionale, tendenzialmente instabile, ma anche proprio per questo dinamico. Una complessità istituzionale organizzata su una pluralità di piani che si intrecciano tra loro e che pure rimangono relativamente autonomi. La funzione di rappresentanza che offrivano le istituzioni romane era molto importante da un punto di vista sociale in quanto permetteva di incanalare le tensioni sociali che si producevano nella società.

A partire dal XIII secolo, le élite letterarie, religiose, nobiliari, e successivamente borghesi, cominciano a rivendicare spazi di autonomia rispetto all'ordine religioso, con un crescente apprezzamento della vita terrena. Un atteggiamento che nel corso dei secoli penetrerà profondamente in tutti gli strati della società, diventando a poco a poco prevalente nel comportamento individuale e istituzionale. L'uomo concreto, l'io, diventa centrale almeno da un duplice punto di vista: innanzitutto per la crescente importanza della vita mondana rispetto a quella celeste [...]; e in secondo luogo per la responsabilità dell'agire individuale nel corso della vita. Non basta mirare al bene, occorre raggiungerlo. A contare non è solo l'intenzione, ma il risultato.⁵¹

Sulla base di queste premesse, nel corso della modernità si registra il progressivo e accentuato slittamento dal cielo alla terra e dalla religione alla politica. Un primo passo in questa direzione è costituito dall'opera *Il Principe* di Machiavelli (1469-1527) che fornisce il fondamento dottrinale alle pretese del potere politico di diventare il canale principale mediante cui l'autonomia umana può e deve esprimersi. Nell'affermare che l'esercizio del potere ha come elemento qualificante l'ottenimento dei risultati e non invece il rispetto di una morale, Machiavelli getta le basi della scienza politica moderna dove il potere, per poter effettivamente governare, deve essere in grado di compiersi, di realizzarsi. Machiavelli cambiò la prospettiva politica del suo tempo introducendo una visione di politica che ancora oggi rimane valida, ciò essenzialmente sotto tre punti di vista; in primo luogo, il fine del potere è puramente storico e immanente. Tra le due spade della tradizione quella che conta secondo Machiavelli è quella temporale. In secondo luogo, poiché i parametri che misurano il potere politico si rifanno al campo semantico dell'efficacia, i fini possono rimanere sostanzialmente indeterminati. Ciò che conta è come si persegue l'obiettivo, e dunque se lo si realizza, più che il fine in sé. Infine, il terzo passaggio, per il quale il potere diventa un fine in sé stesso, e ciò conduce

⁵¹ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, pp. 71-72.

a legittimare un'idea di potenza come pura accumulazione di mezzi. Tutto il pensiero politico di Machiavelli potrebbe dunque essere riassunto con una semplice ma emblematica frase: “il fine giustifica i mezzi”.

Un altro importante pensatore che contribuì all'affermazione del concetto di sovranità statale è Thomas Hobbes (1588-1679). Egli visse nel periodo delle guerre di religione, in particolare assistette a quella tra i puritani e il sovrano inglese Carlo I Stuart, conclusasi nel 1649 con la decapitazione del sovrano e la conseguente instaurazione della Repubblica del Commonwealth. In questo contesto conflittuale che accomunava l'intera Europa, Hobbes pose la questione principale: stabilire un potere che garantisse essenzialmente la sopravvivenza dei corpi, più che delle anime. Si poneva dunque l'obiettivo di mettere al riparo il mondo umano dalla teologia, con l'idea di fondare un ordine politico-sociale basato sulla volontà umana, in cui tutti gli individui superino quello stato di natura incerto e caotico (idealizzato poi dai pensatori illuministi), conferendo il potere ad uno solo. Lo Stato assoluto nasce dalla pretesa di obbedienza in cambio di protezione, o meglio, i singoli individui grazie alla propria ragione si affidano al potere centrale che garantisce loro protezione. Con Hobbes si verifica un cambio di paradigma, non propone più la salvezza dell'anima, bensì quella dei corpi; il sacro si sposta dai cieli alla terra.

Questo cambio di paradigma produce anche una dinamica nuova che potrebbe essere definita come il paradosso dell'assolutismo, ossia che i singoli individui diventano titolari di diritti e doveri. L'accentramento dei poteri dell'assolutismo politico produce anche il suo nemico: l'individualismo (l'individuo che ha diritti). Come abbiamo precisato poc'anzi, i trattati di pace di Vestfalia del 1648 e le successive del 1660-1661 rappresentarono una svolta storica per il continente europeo. Carl Schmitt ricollegava il loro significato specificamente politico all'affermazione dello Stato moderno assoluto. Egli precisava la specificità delle guerre confessionali, insistendo sulla brutalità di questa categoria di conflitto poiché, secondo la propria natura, provoca guerre di annientamento. Questo perché alle motivazioni politiche, che già causavano tensioni tra paesi confinanti, si aggiunsero quelle religiose che, mettendo in gioco valori sacri, considerati i fondamenti dell'esistenza umana, producevano un vortice di violenza inaudito. Il principio fondamentale affermato con la pace di Vestfalia (1648), *cuius*

*regio eius religio*⁵² (unito a forme di tolleranza religiosa), fornì il presupposto giuridico del nuovo patto fra politica e religione: la prima esercita il potere reale accumulando potenza, mentre la seconda fornisce il retroterra etico valoriale necessario alla costruzione dell'identità nazionale e delle istituzioni statuali. È, dunque, a seguito della diaspora cristiana indotta dalla Riforma che le nazioni europee assumono la loro forma moderna, di fatto derivata dalla necessità di effettuare una scelta fra le diverse confessioni cristiane in lotta tra loro e che per più di un secolo hanno insanguinato l'Europa.

Lo stato liberale è in origine una nazione nata adottando l'una o l'altra delle confessioni cristiane. Con l'avvento della modernità la dimensione politica diventa il luogo della potenza, è attraverso l'azione politica che si pensa di poter realizzare la pienezza dell'umano. È in questa cornice che nasce il pensiero utopico come immaginario di un futuro verso cui l'umanità tende. A partire dal 1500 le grandi utopie politiche delineano non solo i sogni, ma anche i possibili percorsi storici che aspiravano a trasformare la società in paradisi terrestri (gli Stati Uniti, per esempio, nascono come il paese della nuova frontiera, dell'immigrazione e delle opportunità, da una narrazione utopica e cristiana che si è concretizzata). La società viene spinta ad aspirare a un bene superiore che non riguarda però l'aldilà, ma l'ordine politico in quanto tale: la città di Dio, il Paradiso, si trasforma direttamente nella città dell'uomo proiettata al futuro. Al profeta religioso si sostituisce col tempo la figura dell'attivista politico che parla di un mondo ancora da raggiungere, ma realizzabile.

Facendo precipitare l'idea utopica nella realtà, i rivoluzionari sono coloro che si incaricano di tradurre nella concretezza il sogno di un mondo migliore, finalmente sanato dai difetti umani. Una traduzione che sovente arriverà a fare uso della violenza per ribaltare l'ordine costituito che non ne vuole sapere di cambiare. Si può ben affermare che quella che si può chiamare “età delle rivoluzioni⁵³” ha segnato in modo indelebile la storia contemporanea, fondamentalmente animata da un'idea totalizzante della potenza

⁵²*Cuius regio, eius religio* ("Di chi [è] il regno, di lui [sia] la religione"), cioè i sudditi seguano la religione del proprio governante. Principio introdotto con la pace di Augusta del 1555 dall'imperatore del sacro romano impero Carlo V d'Asburgo per determinare la coesistenza del cattolicesimo e del protestantesimo come religioni dell'impero. Tale principio poté affermarsi definitivamente nel 1648 con la pace di Vestfalia e l'affermazione degli Stati nazione.

https://it.wikipedia.org/wiki/Cuius_regio,_eius_religio

⁵³ Progetto che abbraccia il periodo storico che dalla Rivoluzione americana (1775, inizio della guerra d'indipendenza) arriva fino alla Rivoluzione russa (1917).

politica a cui si è attribuita la capacità di cambiare non solo il mondo, ma anche l'essere umano.⁵⁴

Il nuovo ruolo della politica in un mondo che appare ampiamente secolarizzato si traduce nella centralità dell'ideologia. Essa prende il posto della teologia come discorso politico onnicomprensivo che ha la pretesa di ingabbiare interamente la realtà e la sua evoluzione dentro le proprie categorie interpretative. Diventa esplicita la rivalità con la religione: invece di rimandare la salvezza a Dio e a un futuro ultraterreno, gli uomini, nelle loro forme di organizzazione politica, si assumono in proprio la responsabilità di costruire il futuro qui sulla terra e di risolvere i problemi derivanti dalla convivenza. Nei secoli alle nostre spalle, le grandi ideologie politiche hanno costituito il crogiolo dentro cui si sono formati soggetti storici che si sono incaricati di portarle a realizzazione nella tensione continua fra idea e realtà. La Rivoluzione francese è di gran lunga l'evento storico simbolicamente più rilevante che apre le porte all'età contemporanea. È, infatti, proprio in questa rivolta contro il re, alleato con la Chiesa cattolica, che il popolo conquisterà per la prima volta il potere, affermato nel principio di sovranità popolare. Non a caso saranno i due secoli successivi, lungo tutto l'Ottocento e il Novecento fino al 1989, che le grandi ideologie (comunismo, nazionalismo, fascismo) saranno in grado di illuminare l'evoluzione storica, mobilitando milioni di persone. Le grandi ideologie politiche sono state capaci di indicare a milioni di individui, aggregati attorno al carisma del *leader*, la strada per la salvezza intramondana. Il militante, nella certezza che il proprio impegno fosse necessario per la costruzione di un mondo migliore, si impegna con tutto sé stesso, fino anche al sacrificio della propria vita, nella partecipazione a un'ideale comune.

Le vicende del XIX e del XX secolo dimostrano quanto diffuso è stato questo meccanismo di azione e di identificazione e quanto è stata forte l'attrazione verso un pensiero utopico e rivoluzionario. Nel bene e nel male la vita di milioni di persone è stata stravolta da questo dinamismo che proiettava nel futuro della storia la forza eccentrica dell'utopia.⁵⁵

⁵⁴ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, p. 81.

⁵⁵ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, p. 83.

3.3) La società tecnica

Secondo Magatti, la stagione politica per antonomasia è quella che copre il periodo che va dalla pace di Vestfalia (1648) fino alla caduta del muro di Berlino (1989), anno della presunta fine delle ideologie, o come scriveva Fukuyama: della fine della storia⁵⁶. Dalle monarchie assolutiste europee, caratterizzate dall'accentramento dei poteri, si passa con la Rivoluzione francese alla stagione della democrazia e delle costituzioni, periodo dove emerge fortemente la centralità dell'agire individuale e la limitazione del potere statale tramite la sua divisione in organi indipendenti tra loro.

Se per “storia” si intende un percorso temporale plasmato da un'azione minimamente intenzionale ed efficace, mediata dal ruolo delle istituzioni che si rivolgono a comunità culturali, cioè della politica, allora l'inizio del nuovo secolo è sembrato davvero confermare la fine di cui parlava Fukuyama. [...] Il filosofo americano annunciava la convergenza globale e post-ideologica verso il liberalismo democratico, [...] convergenza che è stata molto più problematica di quanto non si pensasse allora⁵⁷.

Seppur semplicistico e unilaterale, “globalizzazione” è stato un termine capace di offrire una chiave di lettura pertinente a un insieme di processi di lungo periodo giunti a maturazione nella seconda parte del XX secolo e resi evidenti dal crollo sovietico.

La globalizzazione potrebbe essere intesa in una cornice “post-coloniale”⁵⁸, a partire dall'ultimo decennio del XX secolo l'Occidente si è proposto come veicolo per l'esportazione globale di benessere e democrazia basata sulla condivisione di un comune sistema tecnico planetario. Un processo legittimo e garantito dal sostegno delle istituzioni internazionali (WTO, FMI, ONU...) in cui l'intervento militare veniva riservato esclusivamente alle situazioni più critiche.⁵⁹

Un'osservazione interessante riguardo al processo di globalizzazione e alla sua evoluzione storica proviene da Severino, il quale sostiene che se per “globalizzazione” si intende il processo in cui certe forme di civiltà diventano globali, cioè si estendono

⁵⁶ La fine della storia è uno dei concetti-chiave dell'analisi filosofica del politologo Francis Fukuyama: secondo questa tesi storiografica, il processo di evoluzione sociale, economica e politica dell'umanità avrebbe raggiunto il suo apice alla fine del XX secolo, snodo epocale a partire dal quale si starebbe aprendo una fase finale di conclusione della storia in quanto tale. Il concetto è sviluppato da una sua precedente riflessione formulata nel saggio *The End of History?* pubblicato su *The National Interest* nell'estate 1989 (quindi prima della caduta del muro di Berlino).
https://it.wikipedia.org/wiki/Fine_della_storia

⁵⁷ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, pp. 98-99.

⁵⁸ Nel senso che l'Occidente poteva finalmente fare a meno di un dominio politico diretto dei territori d'oltremare.

⁵⁹ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, p. 164.

all'intero globo terrestre, allora la globalizzazione è sempre stata a senso unico: dall'occidente al resto del mondo; mai viceversa. «Con Alessandro Magno, nel IV secolo avanti Cristo, i Greci giungono fino alla pianura del Gange. L'Impero Romano unifica terra e mare dalla penisola Iberica alla Persia, dalla Britannia al Mar Rosso. A partire dalla fine del XV secolo gli europei si impadroniscono degli oceani e delle Americhe. La Russia si espande fino all'Alaska e alla Mongolia. India, Africa, Estremo Oriente, Australia sono spinti all'interno dei domini coloniali europei.⁶⁰». Il processo di globalizzazione può dunque essere inteso come omogeneizzazione progressiva. Di fatto, con l'emergere della globalizzazione, è la stessa idea di sovranità formatasi nel momento del passaggio dal medioevo alla modernità a entrare in crisi. L'idea, cioè, che sia possibile separare porzioni spaziali del pianeta, determinando in modo univoco e preciso il detentore del potere all'interno di tale spazio. Allo stadio di sviluppo che abbiamo raggiunto, nessun paese può più oggi pretendere di avere una vita autarchica in grado di prodursi a prescindere da ciò che accade a livello globale. Ci troviamo in un punto di svolta in cui è necessario riscrivere la relazione fra potenza individuale e sistemica, locale e globale. Il neoliberismo, quale dottrina economica che tende a ridurre l'influenza dello Stato sull'economia, lasciando che le forze del mercato, guidate dalle regole della concorrenza, regolino l'equilibrio del sistema economico è divenuta centrale dagli anni '80 del 1900 quando diversi paesi hanno avviato politiche strutturali per incrementare la competizione interna attraverso deregolamentazioni e soprattutto aprendo le loro economie ai capitali stranieri. Questa è stata la cornice culturale del processo di globalizzazione che ha permesso lo slittamento della società da politica a tecnica.

Come la religione e la politica, così la tecnica ha un ruolo fondamentale nella declinazione della potenza. Ma a differenza della religione, che deriva la propria potenza da Dio, e della politica, focalizzata sul gruppo e sui fini comuni da raggiungere, la tecnica si concentra direttamente sui mezzi, in vista della produzione di un fine, e sull'ampliamento delle possibilità di azione individuali. Ed è proprio tale logica tecnica che tende a diventare prevalente nelle società avanzate.⁶¹

In seguito alle rivoluzioni industriali, ai processi di burocratizzazione che hanno investito tanto le industrie quanto gli stati nazionali, e all'affermarsi di un'economia di

⁶⁰ E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, 1998, p. 41.

⁶¹ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, p. 102.

mercato su scala interplanetaria, è venuta a formarsi un'infrastruttura tecnica che ricopre interamente la vita degli individui. Jacques Ellul (1912-1994), generalizzando la lettura marxiana della fabbrica, è stato il primo a sviluppare un'interpretazione sociologica della vita sociale basata sull'idea di "sistema tecnico". In realtà, Ellul traduce sul piano storico-sociale l'idea di *Gestell*, termine tedesco impiegato da Heidegger per cogliere la specificità della vita umana nell'era della tecnica. Come sottolineato nel primo capitolo, il termine *Gestell* viene utilizzato da Heidegger per indicare "l'imposizione", il meccanismo che caratterizza la tecnica moderna. Ma un significato letterario di questo termine è "intelaiatura", la quale può essere interpretata con l'idea di infrastruttura planetaria. È proprio questa seconda definizione che viene utilizzata da Ellul, per cui l'infrastruttura planetaria è costituita organizzando l'intera vita sociale contemporanea tramite la rete dei soggetti (individui, imprese, banche, università, associazioni, ecc.), dei dispositivi (automobili, cellulari, pc, carte di credito, elettrodomestici, ecc.) e degli apparati infrastrutturali (autostrade, aeroporti, condotte elettriche, connessioni a banda larga, rete finanziaria) che danno forma a ciò che Marx aveva chiamato "intelletto generale".

Privo di una gerarchia stabile, altamente flessibile e strutturalmente capace di innovazione e adattamento, un tale sistema permette di catturare e gestire i flussi eterogenei che nello spazio globale organizzano una quantità di scambi e una qualità di relazioni (connessioni) impensabili per qualunque potere accentrato. Concretamente, ciò significa che l'agire individuale di miliardi di persone è oggi organizzato sulla base di regole e criteri derivanti dalla logica interna del sistema tecnico che fornisce il linguaggio e i criteri con cui la realtà viene interpretata prima e manipolata poi. I valori di questo sistema sono efficienza, produttività, calcolo, controllo... non un accenno al bene o al male, alla virtù, alle emozioni. «Univoco e chiaro, superficiale ma stabile, il sistema tecnico planetario permette una mediazione chiara e ordinata, pur se priva di gioco, evocazione, ricordo o progetto⁶²». Nella società della tecnica non ci sono fini comuni da perseguire. Non c'è un bene che tutti condividono, né un comandamento che tutti rispettano. L'aumento delle possibilità di azione dell'individuo è un bene che non può essere messo in dubbio e che, come tale, va garantito e perseguito. Nell'era della globalizzazione, la potenza coincide, dunque, con l'incremento indefinito e immediato

⁶² J. Ellul, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Jaca Book, Milano (2009)

della capacità di realizzare scopi mediante l'ampliamento dei mezzi disponibili. L'ampliamento dei mezzi disponibili diviene presto l'unico scopo perseguibile. Idea che si sviluppa dall'intimo intreccio tra potenza-volontà di potenza: potenza nel senso di crescita del sistema tecnico (interconnessione tra economia, finanza, industria, sanità, mezzi di comunicazione) e volontà di potenza nell'ottica dell'ampliamento delle possibilità di azione individuale, dettate dall'infinito e indefinito desiderio soggettivo. In fondo, la volontà di potenza, come già aveva accennato Nietzsche, non vuole altro che sé stessa, come un serpente che si morde la coda, alla ricerca di una crescita insperata e senza alcun senso.

La società tecnica, nel suo insieme, si presenta come agnostica e insofferente nei confronti di qualsiasi normativa etico-morale, considerata come un'insopportabile imposizione autoritaria. In questo modo, la tecnologia, intesa come strumento capace di rendere effettivo il discorso riguardo l'aumento indiscriminato dei fini e dell'efficientizzazione della vita sociale in ogni sua piccola manifestazione, prende il posto che nel passato hanno avuto la teologia e, negli ultimi secoli, l'ideologia. L'unico senso possibile e condiviso nella società tecnica è quello di crescita. Crescita che si traduce in tre direttrici. La prima è quella dell'accrescimento dimensionale: diventare più grandi è in fondo il principale senso di crescita. La tendenza al gigantismo è già stata accolta da molto tempo e colpisce in modo particolare le imprese⁶³, che della società tecnica sono espressione evidente, ma anche gli Stati⁶⁴.

La seconda direttrice, solo in apparenza contraddittoria alla prima, è quella della frammentazione, effetto della moltiplicazione delle possibilità. Tutto nella società tecnica è ridotto in pezzi, in componenti. Frammentare è necessario per accrescere il numero dei possibili soggetti e le relative transazioni e in questo modo alimentare la crescita quantitativa del sistema nel suo insieme. La frammentazione comporta la flessibilità, che è fondamentalmente adattamento.

La terza direttrice è invece quella dell'accelerazione. La crescita si ottiene infatti attraverso l'aumento della velocità a cui si svolgono i processi di scambio, di conoscenza, di innovazione. L'accelerazione mette sotto pressione qualsiasi

⁶³ Basterebbe ricostruire l'apparizione e lo sviluppo di quei soggetti che sono le multinazionali, le cui dimensioni e il cui potere sono oggi così grandi da superare quelli di molti Stati nazionali.

⁶⁴ Il caso dell'unione Europea è da questo punto di vista molto chiaro. Uno degli argomenti di fondo dei suoi sostenitori è stato quello che la globalizzazione richiede organizzazioni politiche sempre più estese.

organizzazione e ancora di più ogni singolo individuo. Il risultato finale di tutto ciò è che chi vive in una società avanzata ha sempre di più la sensazione di non andare da nessuna parte, ma di andarci sempre più in fretta. Senza più avere il tempo per ponderare, approfondire, assaporare. Se la crescita definisce il senso, l'efficienza è l'unica norma della società tecnica.

Etimologicamente, tale termine deriva dal latino "efficere" il cui significato è quello di compiere, effettuare, cagionare; e ancora, ciò che fa, che opera, che raggiunge un effetto. Essere efficienti vuol dire dunque raggiungere in modo tecnicamente razionale lo scopo perseguito. Nel corso del tempo, il processo si è spinto così avanti da rendere sempre meno rilevante il cosa si realizza (e tanto meno il perché), a tutto vantaggio del realizzare di per sé (con il prevalere del come). Da questo punto di vista, l'efficienza è il criterio fondamentale di legittimazione della potenza tecnica: ciò che è efficiente, ossia che si realizza, superando il vaglio della prova di realtà, nel quadro del mondo tecnico che l'uomo stesso ha costruito, è potente⁶⁵.

Il livello di efficienza da raggiungere è a sua volta definito da criteri tecnici che traducono la verifica delle nostre azioni in indicatori oggettivi. A livello nazionale la crescita del PIL è un indicatore chiave del benessere generale; a livello di impresa conta l'aumento del fatturato; mentre per il singolo individuo si parla di ottimizzare secondo criteri di misurazione che variano in base all'ambiente sociale di riferimento: produttività lavorativa, reddito nel contesto sociale, bellezza e prestazione fisica nella sfera privata. Anche quando si parla di comunicazione si ragiona in termini di efficienza: la "verità" è ciò che ottiene risultati, ciò che colpisce il *target*. Tutto ciò è possibile dal momento che la nostra vita personale e collettiva si svolge ormai integralmente all'interno di una fitta rete di connessioni tecnologiche che definiscono le procedure delle nostre azioni, ne fissano gli *standard*, ne misurano i risultati. La perfezione dell'efficienza significa corrispondere agli standard più avanzati, correggere gli errori commessi, combattere ogni tipo di malfunzionamento rispetto ad un modello che si vuole perseguire. Ancora secondo il punto di vista di Magatti, l'aumento dell'efficienza, il perseguimento della perfezione vengono sistematicamente stimolati attraverso la competizione e l'innovazione. Da una parte, la competizione

⁶⁵ Mauro Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, p. 170.

mette al lavoro la rivalità mimetica⁶⁶: a scuola, in azienda, nel tempo libero e persino in amore siamo abituati a misurarci con gli altri. Una delle possibili conseguenze della presenza di tanti spazi dove vige la competizione (per esempio tra bambini nelle classi di scuola di buona parte di mondo occidentale) rappresenta un contesto per l'emergere dell'omologazione. Dall'altra parte, l'innovazione. Nella società tecnica il nuovo è un bene in sé. Nuovi dispositivi, nuovi prodotti, nuove sensazioni, nuove esperienze... insomma il cambiamento è continuo. L'altra faccia della medaglia è però l'obsolescenza dei beni, delle competenze, delle relazioni e, alla fine, anche delle persone. Chi non corrisponde agli standard richiesti si rende perfettamente conto di essere inutile, se non addirittura di intralcio. Come nel caso di un malato o di un anziano che non "serve" più a niente e che è combattuto fra il terrore di essere abbandonato e il desiderio di togliersi di mezzo.

Il progressivo dispiegamento della società tecnica, un modello fondamentalmente apolitico e areligioso, si è accompagnato all'erosione dell'efficacia istituzionale degli Stati, alla perdita di centralità delle ideologie e ad una parziale delegittimazione della *governance* democratica, nonché all'avanzamento a gonfie vele del processo di secolarizzazione in Europa. La cosiddetta globalizzazione, basata sull'egemonia degli Stati Uniti, il consenso delle istituzioni internazionali e le dinamiche di finanziarizzazione e di liberalizzazione, hanno enormemente accelerato la crescita della potenza tecno-economica aprendo così nuovi e ampi spazi a poteri sempre più sfuggenti. Secondo Magatti, durante i decenni centrali (1989-2008) della globalizzazione l'espansione è parsa illimitata e la crisi del 2008 rappresenta il fragoroso collasso di quell'ambizioso tentativo di crescita globale. Il risveglio è stato traumatico. Il mondo post 2008 è molto diverso da quello fiducioso e fondamentalmente semplificato dei due decenni precedenti. In pochi anni siamo passati dall'euforia all'angoscia, alimentata tanto dalle persistenti difficoltà economiche quanto dall'esposizione quotidiana a una violenza folle. Lo sfilacciamento della società politica in Occidente si rende manifesto un po' dappertutto come incapacità di trovare un punto di equilibrio fra esigenze sistemiche di efficienza e la ricreazione del consenso dentro società instabili e frammentate. Una scissione

⁶⁶ La rivalità mimetica deriva dalla natura del desiderio che, secondo Girard, è relazionale, nel senso che noi tendiamo a desiderare ciò che gli altri desiderano. Da questo punto di vista si può dire che la competizione è una forma di sfruttamento di questo meccanismo.

profonda che bene o male si è riusciti a nascondere fino a quando la società tecnica è riuscita a garantire la crescita. In seguito alla crisi del 2008 e alla sensazione che religione e politica siano due dimensioni oramai tramontate, vi è la sensazione del ritorno di questi due “fuochi” della vita sociale. A testimonianza di ciò, secondo i dati del Pew Research Center⁶⁷, In Europa la percentuale di popolazione che si dichiara atea o non religiosa è pari al 50% circa con una punta massima raggiunta in Svezia dove si raggiunge il 78%. Tale processo di secolarizzazione è tutt'altro che omogeneo nel resto del mondo, dove invece sembra aumentare la percentuale di popolazione che si dichiara religiosa. A livello globale, sempre secondo il Pew Research Center, la quota di popolazione religiosa è del 63% con punte superiori al 90% in paesi come Thailandia o il Marocco. Il quadro complessivo dice dunque di un mondo in cui la religione rimane ancora molto forte nelle sue diverse manifestazioni e di un continente, quello europeo, in cui la secolarizzazione sta toccando livelli mai visti.⁶⁸ All'inizio del terzo millennio ancora due uomini su tre pensano la propria condizione in chiave religiosa, fatto paradossale se si considera che proprio nel momento in cui la società tecnica si afferma storicamente sulla scena mondiale si osserva parallelamente il ritorno su vasta scala delle religioni nella sfera pubblica. Fatto apparentemente paradossale, ma neanche così difficile da comprendere, dato che, come abbiamo sottolineato, l'avvento della società della tecnica crea nell'individuo un sentimento di angoscia. La velocità dei cambiamenti a cui siamo esposti e in cui dobbiamo farci trovare pronti sembra travolgerci, la crisi valoriale del nostro secolo determina la necessità di trovare una nuova áncora alla quale tenerci saldi, áncora che viene identificata spesso nella religione.

Oltre alla questione religiosa, anche la politica sembra fare la sua ricomparsa nella scena pubblica. Se uno degli aspetti che ha accompagnato l'affermazione della società tecnica è stato una certa critica nei confronti dello Stato, considerato troppo lento, burocratico e inefficace, oggi il ritorno della politica avviene nel segno di una domanda di appartenenza, di limite, d'identità, di decisione. Si parla molto di populismi, e molti cittadini avvertono un profondo disorientamento di fronte al mondo che li circonda: troppo complesso, veloce, instabile per poter essere alla portata

⁶⁷ <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec>

⁶⁸ Diversa è la situazione americana, dove non mancano i segni di debolezza della religione, ma il calo rimane più contenuto rispetto all'Europa.

dell'esistenza quotidiana. Essi, quindi, chiedono confusamente che la propria voce sia ascoltata e, insieme, di tornare ad una politica in grado di decidere. Cioè, in qualche modo, di difenderli nel mare in tempesta del nostro mondo contemporaneo. Per questo si discute molto di confini, di muri, di regolamentazioni e, in alcuni casi, di guerra. Ciò sembra indicare il ritorno all'ordine del giorno della questione della potenza intesa come sovranità. Alla politica, oggi, si chiede più sicurezza che crescita, dinamica che a livello planetario si traduce nella moltiplicazione di regimi autocratici, e che nelle democrazie occidentali si esprime nelle forti pulsioni populiste.

È nel momento in cui la potenza tecnica va in crisi, che politica e religione vengono richiamate in causa per gestire la vertigine d'impotenza che si apre quando le contraddizioni sistemiche si sommano alle paure e al senso di insicurezza. ma la loro capacità di essere all'altezza della sfida rimane tutta da dimostrare.⁶⁹

Oltre alla riemersione della teologia e delle dinamiche politiche proprie della sovranità statale, nel mondo contemporaneo sta emergendo allo stesso tempo una tendenza propria della società tecnica, un nuovo credo, in cui tecnologia, manipolazione genetica e ingegneria robotica, seguendo il principio di efficienza e il mito del progresso, si uniscono per conseguire una condizione di uomo estremamente potenziata, il transumanesimo.

3.4) Verso il transumanesimo

Secondo la logica della potenza tecnica, vigente nella società della tecnica, che prevede l'infinita capacità di disporre mezzi per realizzare scopi, la piena realizzazione dell'uomo come specie e come singolo è pensabile solo nei termini della sua piena efficienza. Lo sviluppo tecnologico e la sua traduzione sociale che si realizza mediante la formazione di un sistema tecnico planetario ha raggiunto un punto in cui è chiaro che l'anello debole e il vincolo di un suo ulteriore avanzamento è costituito dall'essere umano in quanto tale. Proprio gli uomini e le donne concrete, con tutte le loro particolarità, debolezze, fragilità, incertezze, finiscono per essere un problema in un mondo sempre più veloce ed efficiente. È su questi presupposti che nella cultura contemporanea si sta assistendo al rapido sviluppo di un peculiare anti-umanesimo,

⁶⁹ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, p. 211.

travestito però da ultra-umanesimo, una forma più completa di umanesimo. Tale dinamica si produce su almeno tre distinti livelli.

Su un primo livello, l'individuo viene assimilato alla logica sistemica. Questa logica prevede la suddivisione della società in una moltitudine di settori stagni, ciascuno con propria funzionalità, e in questo senso l'essere umano è ridotto a funzionario. Essere funzionario significa vivere in funzione di un qualcosa, significa non avere in sé il fondamento del proprio essere, ma nella cosa in funzione della quale si vive e si opera. Come mero funzionario, l'uomo finisce per ritrovarsi prigioniero di una nuova schiavitù perché, come osserva Agamben: «La schiavitù sta all'uomo antico come la tecnica all'uomo moderno: entrambe tradiscono la soglia che consente di accedere alla condizione veramente umana. Ma, se da un lato la sostituzione della schiavitù con il sistema tecnico potrebbe annunciare una società più umana, dall'altro, l'ipertrofia dei dispositivi tecnici finisce col produrre una nuova e inaudita forma di schiavitù laddove molti uomini e donne sono costretti a lavorare per far funzionare il sistema tecnico⁷⁰». Ad un secondo livello, l'anti-umanesimo contemporaneo sostiene la necessità di un uomo aumentato in tutte le sue facoltà, in modo da raggiungere gli standard performativi richiesti dal sistema. Di fronte all'efficienza raggiunta dagli apparati che abbiamo costruito, si tratta di prendere atto dei difetti di progettazione della nostra natura e di intervenire per adeguare la “macchina uomo”. Il terzo e ultimo livello porta alle sue più estreme conseguenze questo percorso. Esistono élite ancora poco numerose, ma molto influenti, che condividono l'idea secondo cui l'umanità si trova di fronte a un vero e proprio salto di qualità associato alle nuove possibilità tecnologiche ormai in grado di progettare un uomo nuovo, nettamente distinto dalla specie finora conosciuta. Il progetto transumanista lavora esplicitamente per questo, creando università, imprese, esperti e politici. Particolarmente diffuso negli Stati Uniti, attrae settori importanti dell'*establishment* economico e scientifico, come dimostra, oltre allo stesso WEF, l'ambizioso e singolare progetto della *Singularity University*⁷¹.

La tesi dei trans-umanisti, è che l'essenza umana può essere un oggetto di manipolazione governando lo svolgimento dell'evoluzione biologica e riconducendo

⁷⁰ Agamben G., *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Milano, p.112

⁷¹ La Singularity University è un'organizzazione fondata nel 2008 dall'ingegnere Peter Diamandis e dall'inventore Ray Kurzweil. L'obiettivo è quello di farsi trovare pronti alle grandi sfide dell'umanità tramite la fruizione di corsi basati per esempio sulle teorie della "tecnologia esponenziale" e della "singolarità tecnologica". https://it.wikipedia.org/wiki/Singularity_University

gran parte della natura umana a fattori genetici. Sullo sfondo di tutto ciò, e rivestito di una certa importanza, c'è il mito nell'immortalità. Ciò è associato a una nuova divinizzazione dell'umano, che è l'espressione più nitida delle pretese di monopolizzazione della potenza a carico della tecnologia. La divinizzazione a cui pensano i transumanisti è un prodotto tecnico in grado di aumentare la potenza del singolo uomo e dell'umanità come specie. Questa tendenza a concepire l'uomo come oltre-uomo, a divinizzarlo, si è in realtà già prodotta nel quadro della società religiosa e della politica⁷². Il monopolio della potenza ha sempre cercato di costruire un uomo totalmente diverso da quello esistente. Taluni membri della Chiesa e alcune sette, nella volontà di diventare uomini simili ad angeli del tutto spogliati dal peccato che grava sulla condizione terrestre, sono giunti a rifiutare il mondo e alla fine anche la vita; merita anche ricordare quei progetti politici totalitari che, attraverso la propaganda e lo sterminio, hanno immaginato una “rigenerazione” capace di creare “l'uomo nuovo”. Nel caso del transumanesimo ci si trova davanti al paradosso di un antropocentrismo senza uomo. Per essere signore della natura e della vita l'uomo deve superare la natura così com'è, ivi compresa la propria.

L'uomo nuovo di cui avevano parlato San Paolo in prospettiva religiosa e Marx in chiave politica si trasforma in qualcosa di molto diverso: non più un uomo rinnovato nello spirito o nella socialità, ma un uomo rifatto nella carne, riprogettato con componenti più affidabili ed efficienti. A immagine e somiglianza delle macchine che lui stesso ha costruito⁷³.

Via via che l'evoluzione tecnica avanza, diventa sempre più evidente che, psichicamente, fisicamente, cognitivamente, il vero limite a un aumento dell'efficienza è lo stesso essere umano che si ammala, invecchia, si distrae, sbaglia, muore. Tutti difetti da cui la macchina è immune. Per potersi impiantare, la società tecnica ha bisogno di includere in maniera totale nel suo stesso funzionamento il corpo umano. L'idea è quella di applicare al corpo umano le tecnologie disponibili in vista di un suo potenziamento e ciò è possibile solo se l'uomo è visto come un organismo come tutti gli altri (un animale-macchina), sul quale diventa non solo possibile, ma anche doveroso intervenire. La ricerca dell'efficienza, che costituisce la norma della società tecnica, tende a incorporare anche la vita biologica. La promessa di un allungamento

⁷² Progetti che sono stati perseguiti, ad esempio, tanto nella Germania nazista quanto in Unione Sovietica.

⁷³ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, p. 130.

della vita fino a una sostanziale immortalità è il grande mito che sottende la società tecnica.

Ad oggi, l'integrazione-assimilazione fra vita e macchina procede principalmente su tre differenti direttrici. La prima è quella che mira a rendere la "salute" uno dei cardini del sistema economico. Ormai da diversi anni il concetto di salute ha cominciato a registrare una significativa torsione: a fianco dell'idea tradizionale della lotta alle patologie, si è sviluppata una concezione più interventista che parla di conservazione, elevamento, ripristino di *standard* prestazionali. La differenza è evidente: non si tratta più semplicemente di intervenire per curare una malattia, ma di raggiungere o mantenere determinati standard di efficienza biologica, fisica o psichica. Nel passaggio da una medicina che cura patologie a una sanità che garantisce il massimo rendimento si aprono nuovi, enormi campi d'azione (e di guadagno). Già oggi, nelle aree più avanzate del pianeta, il mercato della sanità costituisce circa il 20% del PIL, dato destinato ad aumentare per il fatto che la salute è la merce più preziosa che la società tecnica ha da offrire al mercato nei prossimi anni.

La seconda direttrice di sviluppo riguarda il delicato nodo della riproduzione. Gli sviluppi degli ultimi dieci anni in questo campo sono impressionanti tanto che oggi pare ci siano tutte le condizioni per lanciare un programma destinato a cambiare radicalmente le modalità di riproduzione umana. Il punto su cui si sta lavorando è molto chiaro: esistono troppi aspetti fastidiosamente incontrollabili nella riproduzione sessuale tradizionale: patrimoni genetici difettosi; casualità nella scelta del partner; possibili incidenti nella lunga, delicata e faticosa fase della gestazione; costi sociali correlati e conseguenze sulle carriere professionali delle donne. In una logica tecnica, è perfettamente razionale cercare di tenere sotto controllo tutte queste variabili, tanto più che oggi è già possibile. In un futuro già in buona parte realizzato, infatti, una donna (o un uomo) che voglia avere un figlio provvederà all'inseminazione artificiale di una serie di ovuli, il modo del tutto indipendente da una relazione affettiva - sessuale, semplicemente in base a propri criteri di scelta. Disponendo del profilo genetico dei vari embrioni, si potrà scegliere quello capace di dare maggiori garanzie di buona salute e longevità. A questo punto, l'ovulo scelto potrà essere impiantato nell'utero, che potrà essere quello della madre biologica o quello di una donatrice (madre surrogata) sulla base di un regolare contratto. Probabilmente, in futuro, per la

gestazione si potrà arrivare a un utero artificiale.

La terza direttrice ha a che fare col superamento della distinzione uomo - macchina, e ha come obiettivo quello di migliorare l'interazione tra il corpo umano e l'ambiente tecnico circostante. Si tratta sostanzialmente di intervenire per ridurre la distanza che separa l'essere umano dalla macchina. Da una parte, il corpo dell'uomo viene sempre più integrato con i vari dispositivi (arti sintetiche, sensori, microchip sottocutanei). L'uomo aumentato, il suo cervello, la sua fisicità, i suoi organi, diventano l'orizzonte verso il quale ci stiamo indirizzando. Dall'altra parte, le macchine sempre più simili all'uomo diventano capaci di riprodurre, migliorandole, le facoltà umane: l'intelligenza artificiale e la robotica umanoide sono due tra i settori emergenti da cui ci si aspettano importanti avanzamenti nei prossimi anni. Per la teoria neo-evoluzionista, il mutamento fisico-biologico dell'*homo sapiens sapiens* si è arrestato con lo sviluppo culturale che ha dato vita al tempo storico che conosciamo. Oggi, però, la specie umana è in condizione di retroagire sulla propria struttura somatica, fisica e cerebrale, potendo così determinare un nuovo salto evolutivo. Per i sostenitori del transumanesimo è doveroso procedere su questa strada che l'uomo stesso ha creato e che è in grado di sviluppare, dove l'unico limite sta nelle possibilità tecniche. La società tecnica prepara così il proprio futuro cimentandosi nella formazione degli "ultimi uomini", per citare lo Zarathustra di Nietzsche, quelli cioè che credono «di aver inventato la felicità [...] che vivono sempre più a lungo, e per i quali ammalarsi è peccato.⁷⁴» Il benessere diventa l'algoritmo di una nuova condizione umana dove la vita stessa viene investita da un nuovo monopolio della potenza da parte del sistema tecnico. Dopo la teocrazia e, più di recente, la statocrazia (spesso nelle forme di partitocrazia), il rischio oggi è che una tecnocrazia pretenda il monopolio della potenza. In nome della piena realizzazione dell'umano, la potenza monopolizzata, trasformandosi in delirio di onnipotenza, è sempre destinata a schiavizzare l'uomo. Lo si è visto con le società religiose quando hanno cercato di inglobare l'onnipotenza di Dio in un ordine mondano, arrivando così a definire un dover essere che, nel negare la libertà, ha giustificato gli eccidi più orribili, dolorosamente compiuti nel nome di Dio. E lo si è visto con altrettanta evidenza nel caso della società politica, le tante forme di assolutismo e di totalitarismo che hanno attraversato la modernità, dimostrando

⁷⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, ed. Newton, Roma, pp. 33-35.

quanto sia stata distruttiva e disumanizzante la monopolizzazione della potenza da parte del potere politico. Aver cercato di declinare sul piano unicamente istituzionale il tema della potenza ha finito per scatenare una forza pensata senza più alcun limite e pertanto destinata a produrre una violenza inaudita.

La potenza è quella energia che attiva e dà forma alla nostra eccentricità, permettendo di spingerci avanti, verso l'ignoto, il futuro, il bene. [...] affinché la potenza non si rivolti in una forza distruttiva è necessario combattere l'affermazione di un unico potere che, in nome dell'onnipotenza che intende incarnare, pretende di forzare la realtà all'interno del proprio disegno, inclusa la stessa soggettività umana.⁷⁵

Come ogni discorso sulla potenza, anche quello contemporaneo si proietta sul futuro mettendo tra parentesi il presente, cioè la realtà così com'è. Essenzialmente, la tecnica vuole spingere avanti l'eccellenza, superare il limite, raggiungere l'inedito. La pratica sacrificale, propria della religione, torna così sotto mentite spoglie: in vista delle meraviglie a cui tendiamo è doloroso ma necessario sacrificare qualcuno. Così, l'idolo della perfezione di domani produce vittime oggi.

⁷⁵ M. Magatti, *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, p. 217.

Conclusione

Questo percorso di tesi ha tentato di affrontare, secondo diverse prospettive, il tema della tecnica in tutta la sua complessità. Da un primo sentiero di ricostruzione storica, particolarmente in chiave filosofica, si è tentato di inquadrare il concetto di tecnica, generalmente inteso come la capacità, o il metodo, di disporre di mezzi per raggiungere uno specifico scopo. In seguito, con la concettualizzazione della tecnica moderna emerge un particolare paradigma di pensiero: la razionalità tecnica, vale a dire, ottenere il massimo degli scopi con l'impiego minimo dei mezzi. È propria questa razionalità tipica del mondo contemporaneo che ha contribuito a rendere reali i terribili eventi della Seconda guerra mondiale; contesto nel quale è emerso un nuovo tipo di uomo, apparentemente deresponsabilizzato e incapace di riconoscere la propria morale. Nell'ultimo capitolo viene presentato un *excursus* storico in merito alla storia della potenza, declinata nel corso dei secoli di storia umana in diverse società: religiosa, politica e infine tecnica. L'avvento della società tecnica sembra mettere in crisi le precedenti forme di potere e di organizzazione sociale, ma, ancor più in discussione, è la concezione di uomo in quanto tale. Nascono infatti nuovi paradigmi, sempre maggiormente condivisi, che mirano a raggiungere una concezione di uomo potenziato, immune alle malattie, alla vecchiaia e in grado di superare tutti i limiti della nostra condizione umana. È in questo impianto concettuale che si muove il transumanesimo, movimento che mira grazie alle tecnologie più avanzate, all'ingegneria robotica e alla manipolazione molecolare a giungere ad una nuova tappa del genere umano, che per la verità, di umano sembra non avere più proprio nulla.

Bibliografia

- Anders G., (2008), *Il mondo dopo l'uomo*, Milano, Mimesis Edizioni.
- Anders G., (2007) *L'uomo è antiquato vol.1*, Bollati Boringhieri.
- Anders G., (2007) *L'uomo è antiquato vol.2*, Bollati Boringhieri.
- Anders G., (2007), *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Giuntina.
- Bauman Z., (1992), *Modernità e olocausto*, Bologna, il Mulino.
- Ellul J., (2009), *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Milano, Jaca Book.
- Gehlen A., (2003), *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma, Armando editore.
- Girard R., (2008), *La violenza e il sacro*, Milano; Adelphi.
- Heidegger M., (2017), *La questione della tecnica*, Firenze, goWare.
- Heidegger M., (1995), *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi Edizioni.
- Heidegger M., (1983), *L'abbandono*, Genova, Il Melograno.
- Magatti M., (2018), *Oltre l'infinito: storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Milano, Feltrinelli.
- Migram S., (1975) *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, Milano, Bompiani.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, Roma, ed. Newton.
- Nietzsche F., (1992), *La volontà di potenza. Frammenti postumi*, Milano, Bompiani.
- Ortega y Gasset J., (2011) *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, Milano, Mimesis Edizioni.
- Schmitt C., (2008), *La tirannia dei valori*, Adelphi.
- Severino E., (1998), *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli.
- Yuval Noah Harari, (2018), *Homo deus*, Firenze, Giunti Editore S.p.A

Sitografia

<https://www.treccani.it/enciclopedia/occidente>

<https://it.wikipedia.org/wiki/Tecnica>

<https://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/tecnica-greci>

<https://it.wikipedia.org/wiki/Istinto>

https://it.wikipedia.org/wiki/Claude_Eatherly

https://it.wikipedia.org/wiki/Cuius_regio,_eius_religio

https://it.wikipedia.org/wiki/Fine_della_storia

<https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec>

https://it.wikipedia.org/wiki/Singularity_University

<https://www.feltrinellieditore.it/news/2004/12/27/umberto-galimberti-la-natura-inumana>