



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA**

**CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN
FILOSOFIA**

**L'accompagnamento filosofico alle tecnoscienze.
La prospettiva di Gilbert Hottois**

Relatore: Chiar.mo Prof.
Franco Volpi

Laureanda: Ilaria Vacca
Matricola n. 529511

ANNO ACCADEMICO 2007-2008

"LA MÁQUINA MODERNA ES MÁS COMPLEJA CADA DÍA,
Y EL HOMBRE MODERNO CADA DÍA MÁS ELEMENTAL."

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

INDICE

Premessa	3
Introduzione	
L'etica della tecnica	5
I L'UOMO E IL SIMBOLICO	
1.1. La natura umana: assiologica e logoteorica	11
1.2. La temporalità umana	14
II TECNICA E SCIENZE: LE TECNOSCIENZE	
2.1. Le tecnocienze	19
2.2. Il tecnocosmo, un regno tecnico	23
2.3. La tecnoevoluzione	29
2.4. La tecnica antiteorica, an-etica e la trascendenza nera	31
III L'INFLAZIONE DEL LINGUAGGIO NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA	
3.1. L'opera	37
3.2. La nozione di secondarietà e l'ossessione linguistica nella filosofia contemporanea	39
3.3. L'emergenza dell'umano	48
3.4. La deflazione del linguaggio	53
3.5. La dimensione de futuro e la prospezione cosmica	57
3.6. La questione – etica? – fondamentale	63
IV ETICA E TECNOSCIENZE	
4.1. L'eticità come sfida	65
4.2. L'accompagnamento simbolico come via intermedia dell'etica	70
4.3. L'accompagnamento simbolico: tra J. Ellul e G. Simondon	76
V LA BIOETICA: LA MIGLIOR FORMA DI ACCOMPAGNAMENTO FILOSOFICO ALLE TECNOSCIENZE	

5.1. Che cos'è la bioetica?	85
5.2. Il paradigma bioetica e il consenso pragmatico	87
5.3. Le fonti tradizionali dell'argomentazione bioetica	93
VI SAGGI DI FILOSOFIA BIOETICA E BIOPOLITICA	
6.1. Diritti dell'uomo e tecnoscienze	97
6.2. A proposito di dignità	103
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	113
BIBLIOGRAFIA	115

Premessa

L'intento di questo lavoro è quello di fornire una panoramica dell'opera di Gilbert Hottois, restando fedele alla sua prospettiva critica ma pratico-propositiva.

Hottois, che ha dedicato la propria vita alla ricerca e all'insegnamento presso l'Université Libre de Bruxelles (dal 1979 a tutt'oggi), dove ho avuto l'onore di fare la sua conoscenza e ascoltare le sue lezioni durante un semestre di studi, è considerato un punto di riferimento del dibattito bioetico a livello europeo e internazionale. Direttore del prestigioso Centre de Recherches Interdisciplinaires en Bioéthique (CRIB) dell'ULB dal 1986, membro del Comitato direttore della Federazione Internazionale delle Società per la Filosofia dal 1991 e del Comitato Consultativo di Bioetica del Belgio dal 1995, ha ricoperto numerosissimi incarichi di responsabilità per la Commissione Europea (DG Recherche), il Consiglio della Biosicurezza, il Consiglio d'Europa e l'Unesco.

Introduzione

L'etica della tecnica

Parlare di etica della tecnica, nella panoramica filosofica attuale, ci induce immediatamente a formulare alcuni interrogativi e a porci una serie di problematiche legate alla posizione occupata nel mondo d'oggi dalla scienza e dalle tecniche, che nel dibattito e nei documenti internazionale sono convenzionalmente definite come le questioni della Recherche et Développement des Technosciences (d'ora in poi: RDTs). I cambiamenti dovuti a questa dinamica di sviluppo sono tali da mettere profondamente in crisi la posizione e il ruolo che tradizionalmente competevano all'etica e alla tecnica.

Da sempre la filosofia che valorizza il lavoro (e in particolare il lavoro materiale) è stata trascurata, se non apertamente disprezzata, e solo recentemente la tecnica ha assunto uno statuto tale da essere considerata una tematica degna di interesse filosofico.

Ma che cos'è la *techne*? Nella tradizione di pensiero che risale fino ad Aristotele, essa è considerata il saper-fare relativo alla *poiesis*, cioè alla fabbricazione e alla produzione di oggetti. In quanto tale, di per sé essa non dovrebbe suscitare alcuna questione etica, che concerne invece la *praxis*, l'azione, il fare (buono o cattivo) uso dei prodotti tecnici.

Il prodotto tecnico ha un valore ontologico inferiore a qualsiasi essere naturale¹ e può essere ricondotto alla propria utilizzabilità. Sappiamo che l'attività umana superiore, quella teoretica, è ciò che si pone agli antipodi dell'attività tecnica, che si compie nella totale indipendenza dalla materia, dal corpo, e che dunque non prevede in alcun modo l'ausilio della tecnica.

Anche la scienza, come la filosofia, ha sempre assunto uno statuto logoteorico (discorsivo e teorico), che porta con sé la possibilità di attuare ciò che è propriamente umano: il *logos*, allo stesso tempo linguaggio e ragione, discorso che disvela ciò che è, differenza antropologica che distingue l'uomo da tutti gli altri esseri viventi.

Con una decisa semplificazione, Hottos definisce il pensiero che domina la tradizione occidentale uno *strumentalismo antropocentrico*. Le tecniche sono considerate alla stregua di un prolungamento degli organi dell'uomo naturale-culturale, cioè del vivente che, essendo dotato di un corpo, deve affrontare l'ambiente fisico nel quale vive, consapevole però che i propri comportamenti non sono guidati dal puro istinto ma dal

¹ Soprattutto in quanto questi ultimi possono essere considerati secondo la loro essenza, *physei onta*.

logos (che si esplica in linguaggio, ragione, cultura, tradizione, religione etc.) e ambiscono, come fine ultimo, alla promozione dello stesso *logos*. La tecnica deve sostanzialmente servire alla sopravvivenza dell'umanità, ma più ancora al libero esercizio dell'attività simbolica propria all'uomo, che Hottois considera – come Cassirer – l'essere simbolico per antonomasia. La tecnica inoltre non può né deve modificare l'assunzione simbolica della condizione della finitudine umana, non deve cioè impedirne la sublimazione tramite rappresentazioni, racconti, scritture, etc.

La definizione di *strumentalismo antropologico* riassume la continuità della posizione attribuita alla tecnica, che sostanzialmente procede dall'ideale teoretico greco fino alle forme fenomenologico-ermeneutiche oppure linguistico-conversazionali della filosofia contemporanea.²

Tale categorizzazione comporta ovviamente alcuni presupposti da tenere ben presenti, che possono essere riassunti da Hottois in tre fondamentali assiomi:

- 1) la netta separazione tra scienza (logoteorica e quindi buona in sé) e tecnica (scienza applicata, della quale fare buono o cattivo uso);
- 2) la netta distinzione tra l'azione (comportante implicazioni etiche) e la produzione-fabbricazione tecnica (priva di tali implicazioni);
- 3) infine la definizione dell'essere umano come *zoon logon echon*, il vivente simbolico.

L'identità umana si è affermata da millenni secondo questa costellazione di base, propria tanto della filosofia quanto della religione, che non ha vacillato almeno fino alla nascita della scienza detta "moderna", per poi andare in crisi e lacerarsi con lo sviluppo delle tecnoscienze contemporanee.

In un tempo relativamente breve³ abbiamo assistito al restringimento del necessario legame reciproco tra sviluppo scientifico e sviluppo tecnico, concretizzatosi nella complessa dinamica che costituisce la RDTS, ciò che oggi intendiamo per scienza contemporanea.

Tutte le scelte effettuate in questo ambito assumono quindi delle implicazioni etiche e politiche immediate, che sono però solo in parte prevedibili; la loro portata è ovviamente collettiva, e non sussiste più un'applicazione semplice della distinzione tra azione e produzione (o invenzione e scoperta): tutto è ora immerso in una radicale complessità.

² Delle quali forme i principali esponenti sono Heidegger, Gadamer e Ricoeur per la prima, Apel, Habermas e Rorty per la seconda.

³ Partendo dalla fine della separazione della scienza e della tecnica dovuta al riconoscimento che la scienza moderna, in quanto causale e tecnica, si affermi come un "poter-saper-fare".

Anche la determinazione ontologica tradizionale dell'essere umano come vivente simbolico si trova ora in una situazione critica, in quanto il vivente (simbolico) non può intrattenere con la propria condizione essenziale (naturale-culturale) che un rapporto simbolico. Le tecnoscienze contemporanee si rapportano però nell'epoca attuale alla natura in maniera operativa, come un insieme di processi contingenti modificabili, rivolgendosi ad essa come possibilità largamente infinita ed inanticipabile. Nonostante le fortissime resistenze filosofico-religiose, l'estensione del rapporto operativo si è propagata fino al soggetto portatore del rapporto: l'essere umano. Tale estensione ha assunto particolare forza sotto l'impulso delle tecnoscienze dell'evoluzione e delle tecnoscienze biomediche; esse hanno inizialmente condotto a una naturalizzazione della differenza antropologica⁴ e, in seguito a una tendenza all'operazionalizzazione di tale differenza, per arrivare a considerare l'uomo come un complesso biofisico contingente e modificabile nel proprio genoma, corpo, cervello, e perfino nella propria concezione della morte. Anche se l'autoreferenza oggettivante e operativa dell'uomo che promuove la tecnoscienza non nega la simbolizzazione, deve quantomeno relativizzarla considerevolmente, sostenendo ad esempio che non esiste "spirito" senza cervello, "essenza" senza genoma, (ri) produzione simbolica (istituzionale, culturale e morale) dell'umanità senza (ri) produzione tecnobiofisica, né "essere-per-la-morte" senza cause di decesso.

Per Hottois la questione fondamentale alla quale ricondurre l'etica della tecnica è l'articolazione tra l'evoluzione simbolica (che significa anche affettiva e morale) e l'evoluzione tecnobiofisica. La loro interazione è costante e l'effettivo potere d'intervento autoreferente e cosciente dell'umanità sull'una e sull'altra non cessa di crescere, come non cessa di aumentare la responsabilità che ne consegue.

"Dal simbolico al tecnoscientifico si dispiega una spirale aperta, che fa sì che un certo immaginario spinga (o no) a un certo sviluppo tecnoscientifico, che suscitando nuove possibilità retroagisca sull'immaginario e promuova nuove simbolizzazioni. É questa interazione in divenire che la coscienza etica ha il compito di regolare."⁵ Hottois presenta la prospettiva di un'"interazione evolutiva" come una sorta di via intermedia tra i due estremi dell'assoluto tecnico e dell'assoluto simbolico.

⁴ L'essere umano va infatti considerato come un essere anche "naturale", cioè propriamente prodotto dall'evoluzione, alla stregua di ogni altro essere vivente.

⁵ Dalla voce "Technique", in Canto-Sperber M. (sous la direction de), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, P.U.F, Paris 1996, pp. 1495-1499.

Ma questa interazione che l'autore intende regolamentare è necessariamente preceduta dall'analisi di alcune caratteristiche fondamentali degli estremi opposti nei quali si vorrebbe tentare di non ricadere.

L'universo simbolico include tutte le morali, con il loro contenuto normativo sostanziale (che potrebbe diventare fondamentalista ed integralista), senza però identificarsi con alcuna di esse. Il simbolico possiede uno statuto "meta"rappresentativo, è il luogo che rende possibili le scelte, la libertà, permettendo così l'evoluzione e l'invenzione stessa delle norme, senza però alcuna garanzia d'unità e di universalità.

La tecnoscienza (RDTS) per costituzione è un complesso di processi non anticipabili, in virtù della stessa definizione di *ricerca*, che deve restare libera. L'etica e la politica possono e devono orientare la RDTS, ma il controllo e la pianificazione dogmatica sarebbero pratiche fondate su una simbolizzazione assolutistica a priori, assolutamente contrarie a un'etica della tecnoscienza. Negherebbero infatti proprio quella interazione evolutiva tra simbolizzazione e pratiche tecnoscientifiche auspicate inizialmente e diventerebbero pratiche puramente decostruttrici.

Gli orientamenti problematici prefigurati da una tale prospettiva sono senza dubbio vasti, e sembrano interessare sia la filosofia politica che la metafisica. Principalmente pongono una serie di problemi: l'intervento operativo nello spazio-tempo cosmico e l'assimilazione simbolica di queste dimensioni a partire dalla nozione di spazio-tempo antropologico, incentrato sulla natura (terrestre) e la storia (umana); l'articolazione tra lo sviluppo della potenza tecnoscientifica (secondo l'imperativo "tutto è possibile") e le modalità di preservazione di ciò che esiste naturalmente e culturalmente; la crescente estensione della responsabilità umana e quindi la salvaguardia dell'umanità a lungo termine nelle forme concrete della sua evoluzione;⁶ e ancora il problema della scelta di ciò che può essere lasciato alla libertà individuale e ciò che deve essere normato dalla collettività pubblica, a livello mondiale.

Un ultimo dilemma da affrontare, secondo Hottois, è la gestione dell'ambivalenza che l'umanità attribuisce alla propria condizione, tra l'accettazione e il rifiuto, tra l'"omeostasi" conservatrice e le dinamiche di "metastabilità" evolutiva, giacché l'umanità acquista sempre più mezzi operativi d'intervento nel gioco degli equilibri e dei disequilibri, anche tecnoscientifici. La naturalizzazione e l'operazionalizzazione della differenza antropologica

⁶ Ciò comprende la questione del soggetto al quale assegnare tale responsabilità, della quale la portata sembra quasi "ontologica", e dovrebbe ispirare quella che sarà definita "prudenza cosmica".

devono essere mediate dalla simbolizzazione, ma nella coscienza che l'emancipazione dell'umanità non sia solamente una questione simbolica, ma anche un processo tecnobiofisico. Secondo Hottois bisognerebbe percepire e incoraggiare la forza operativa non come dominatrice, ma come donatrice e liberatrice, lasciare alle generazioni future un mondo il più possibile ricco di possibilità reali.

I L'UOMO E IL SIMBOLICO

1.1. La natura umana: assiologia e logoteorica

La caratterizzazione della natura umana come tradizionalmente la conosciamo occupa una parte preliminare delle riflessioni di G. Hotois, che ritiene indispensabile puntualizzarne la visione complessiva per poter comprendere al meglio i reali cambiamenti e conflitti venuti alla luce con lo sviluppo tecnoscientifico.

L'uomo, il vivente parlante, lo *zoon logon echon*, si differenzia da tutti gli altri viventi proprio per la capacità linguistica e la conseguente possibilità di seguire una traiettoria evolutiva non solo naturale, ma anche e soprattutto culturale. La natura assiologica dell'uomo è composta da un intreccio di segni e simboli, dei quali cultura, senso, storia e mondo sono solo alcuni dei nomi e degli aspetti.

Il linguaggio è parte della stessa natura: è costituito da regole (che non hanno nulla a che vedere con le leggi deterministiche), un insieme di doveri e libertà che rendono possibile l'evoluzione morfologica e sintattica delle lingua (se infatti valori e segni fossero uniti nell'essenza assiologica degli uomini essi comunicherebbero tra di loro come macchine, con uno solo ed unico codice).

La possibilità di definire l'uomo è una questione di linguaggio; definendo l'uomo come l'animale parlante, la filosofia ha risposto alla questione della definizione nella maniera più originale, premettendo il linguaggio stesso ad ogni domanda e ad ogni risposta.

L'attitudine al linguaggio (e alla cultura) appare dunque come una sorta di universale proprio alla specie umana, prodotto di questa paradossale mutazione evolutiva che proietta l'animale divenuto umano fuori dall'evoluzione simbolica e dentro un'evoluzione culturale.⁷

“L'uomo è quel vivente che l'evoluzione biologica ha progettato fuori da essa stessa su una traiettoria evolutiva che non è più naturale ma culturale. La storia naturale dell'uomo in quanto uomo debutta nell'istante in cui i meccanismi delle mutazioni dell'evoluzione genetica si trasformano in un gioco ontologicamente differente: quello dei segni e dei

⁷ Cfr. Hotois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, Paris, Aubier, 1984 , p. 25.

valori. Da questo istante, l'uomo si alza e comincia il proprio cammino umano, il proprio cammino di senso: un percorso tracciato da stazioni simboliche"⁸.

Il senso non è altro che l'intrecciarsi di segno e valore, in cui i valori vanno ad animare il gioco dei segni. Se non fosse attraversato da valori l'ordine simbolico sarebbe inerte, letteralmente sprovvisto di senso. I valori organizzano e gerarchizzano il campo dei segni, imprimono linee di forza e impongono direzioni privilegiate, rendendo allo stesso tempo conflittuale e carico di tensione lo stesso ordine, per evitare che i segni si equivalgano tutti. L'equivalenza dei segni comporterebbe se non altro l'equivalenza delle cose, degli atti e degli avvenimenti, in quanto l'uomo è situato nello spazio e nel tempo attraverso gli stessi segni.

Segni e valori però risultano separabili unicamente nell'esposizione analitica, essendo costitutivamente uniti nell'essenza assiologica umana.

Insieme all'essenza linguistica dell'uomo la filosofia della tradizione ha scoperto altrettanto presto la propria natura etica e politica, il suo essere votato alla capacità di scelta e destinato all'esercizio della libertà.⁹

Hottos intende inoltre ricordare che l'uomo abita lo spazio e il tempo conformemente alla propria natura assiologica, pur non definendo la biologia estranea alla sua essenza linguistica ed etica, sostenendo anzi che ne sia il corroborante.

Per quanto riguarda la caratterizzazione dell'essenza logoteorica dell'uomo Hottos sviluppa la propria analisi partendo dai riferimenti tradizionali classici, nei quali lo sguardo è sempre stato considerato il senso per eccellenza, ciò grazie al quale l'uomo di rapporto alla realtà, a ciò che è.¹⁰ L'uomo non è però un essere di puro sguardo, è solo parlando del proprio sguardo che si rapporta al mondo ed al tempo. L'uomo è reso ciò che è dall'alleanza sottile del segno e dello sguardo: il *pensiero* è una parola che serve propriamente a designare tale alleanza che caratterizza appunto la sua essenza logoteorica. Fuori da tale alleanza non può sussistere pensiero, spirito, né senso, e la stessa parola "onto-logia"(e più ancora l'espressione "ontologia fenomenologica" coniata all'inizio del XX secolo) ci indica l'originario intreccio di essere, linguaggio e visione.

⁸ *Ivi*, p. 23.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 25.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 28. Hottos cita il mito della caverna di Platone e la "grazia rischiarante" di Agostino e Lucrezio. Tutte le tematiche e tutte le metafore dei rapporti del soggetto conoscente all'essere sono incardinate attorno all'occhio e alla luce, dal materialismo fino all'idealismo.

Per questo motivo sembra possibile affermare che l'uomo non possa dirsi *tecnologo*, in quanto il linguaggio non è assolutamente uno strumento costruito in un secondo tempo, non esiste alcuna relazione ontologica al reale che sia prelinguistica. Una cosa acquista identità solo dopo essere vista, dopo che le è stato attribuito di un nome; solo allora possiamo distinguerla dalle altre cose esistenti nel mondo.

Anche per poter costruire degli utili, per immaginare fini e mezzi, l'uomo deve avere già avuto accesso all'ordine simbolico, attraverso un linguaggio in grado di aprirgli simultaneamente la dimensione dell'essere e del valore. Ed essendo il nome ad inscrivere le cose in un ordine simbolico, Hotois afferma che l'uomo, il linguaggio e il mondo non sono in un rapporto originariamente tecnologico.

La concezione tecnologica del linguaggio, molto diffusa quanto antica, rappresenta la tipica tentazione occidentale di fare del linguaggio un semplice utile della rappresentazione e della comunicazione, tentazione che ha poi trovato il proprio apogeo nella logica matematica contemporanea.¹¹ Da qui derivano le distinzioni del linguaggio nei poli di referenza e significazione, ma è necessario tener presente che questi poli sono separabili solo artificialmente¹², e che il buon uso del linguaggio umano, esercitato attraverso il riconoscimento dell'essenza logoteorica e assiologica dell'uomo, fonde in maniera equilibrata questi due apparenti antipodi.

“L'uomo è al mondo attraverso il linguaggio, ma questo ponte linguistico che costituisce la specificità umana della nostra relazione a ciò che è, è un legame flessibile.”¹³

L'accentuazione dei due eccessi distruttivi è propria della filosofia contemporanea, che da una parte si lascia sedurre dall'utopia del linguaggio referenziale puro, sostenuto da logica e scienza, mentre dall'altra gravita attorno alla poesia, alla letteratura etc.

¹¹ Cfr. Hotois G., *La philosophie du langage de L. Wittgenstien*, Bruxelles, Editions de l' Université de Bruxelles, 1976.

¹² Cfr. *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., p.33.

¹² Cfr. *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., p.33.

¹³ *Ivi*.

1.2. La temporalità umana

La linguistica contemporanea ci ha abituati a considerare il linguaggio una struttura totale, cioè un sistema organizzato nel quale tutti gli elementi sono tra loro solidali, ricevendo la propria identità, funzione, posizione e valore relativamente ai legami che reciprocamente intrecciano. Tale natura strutturale e sistematica non implica però né autarchia né autonomia assoluta nell'ordine dei segni, poiché l'ambiente naturale nel quale l'uomo vive (e parla) non può risultare indifferente ai fini di tale ordine.

Lo spazio naturale potrebbe essere definito come un *caos* sovrabbondante di cose e fenomeni che accelerano i sensi, in uno stato di confusione. Ciò che definiamo "mondo" non è altro che la metamorfosi di questo *caos* in un *cosmos*, la strutturazione simbolica del reale, che consiste allo stesso tempo nell'ordinare e porre a distanza.

Tale strutturazione non è arbitraria, in quanto tiene conto dell'individualità fisica dell'ambiente, ma non è nemmeno un mero asservimento al reale, in quanto si articola come scelta, distinzione, gerarchizzazione, totalizzazione differenziata.

L'alleanza essenziale della significazione e della referenza esprime proprio questo non-arbitrio del linguaggio, pur non essendo sinonimo di asservimento. Il linguaggio è infatti votato al mondo, come il mondo è votato al linguaggio.¹⁴

La metamorfosi simbolica dello spazio in un mondo dotato di senso coincide con l'umanizzazione della natura, divenuta dimora di questo essere assiologico e logoteorico che l'essere umano è. Tale metamorfosi non è altro che il *proprium* dell'uomo in quanto vivente parlante, il rapportarsi a ciò che è, l'essere nell'universo.

Il processo metamorfico trae origine dalla progressiva elaborazione dello spazio naturale da parte di un gruppo di uomini, che tramite la cultura e la tradizione possono conservarla e trasmetterla. Solo attraverso la cultura infatti l'uomo può affermarsi come tale, entrando nella dimora del mondo attraverso l'assimilazione di un insieme organizzato di fenomeni. Entrare nel mondo non è altro che attribuirgli un senso ed un valore: la maniera propria dell'uomo di rapportarsi all'essere è esattamente questa attribuzione di senso e valore che può avvenire solamente attraverso tale trasposizione simbolica.

La natura fisica continua nonostante ciò a preesistere e a fungere da matrice reale del complesso sincronico linguaggio-mondo-senso-valore-storia nel quale l'umanità si identifica. È necessario non dimenticare che le nozioni di Mondo e di Storia permangono

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 33. La fenomenologia, ed in particolare la fenomenologia ermeneutica di Heidegger e Gadamer, ha sufficientemente esplicitato questa corrispondenza dell'essere e del logos. Si veda anche il capitolo III, sull'inflazione del linguaggio.

delle mistificazioni costitutive della filosofia contemporanea, che tende a trasformarle in una gabbia, o in una prigione, al di fuori delle quali non ci sarebbe nulla.

A tal proposito Hottot ritiene indispensabile ricordare che natura e temporalità fisica siano da premettere sempre e comunque come preesistenti e che l'evoluzione *pre-storica* e *pre-mondana* non vadano mai dimenticate in nome della specificità dell'*essere-al-mondo* propriamente umano.

La storia si afferma in tal modo come la forma di temporalità tipicamente umana. Raccontare una storia vuol dire lasciar parlare il tempo, fare un racconto. Attraverso il linguaggio l'uomo non si rapporta unicamente a ciò che è, ma anche e soprattutto a ciò che è stato e a ciò che sarà: grazie ai discorsi e al senso può comunicare la sequenza degli avvenimenti. La pura successione temporale (cronologica) che sarebbe cieca, puramente causale ed aleatoria, diviene intelligibile (dotata di senso) grazie al discorso. La temporalità propriamente umana può essere solo di natura discorsiva e narrativa, e la Storia come la intendiamo ora non è altro che la forma più evoluta di tale temporalità.

La prima forma di temporalità propriamente umana viene fatta risalire alla litania, alla mitologia, che concepisce il tempo come un ciclo, eterna e regolare ripetizione di una sequenza dove ciò che realmente conta è il passato, dove la dimensione del futuro viene praticamente ignorata.¹⁵

Il passaggio a una temporalità intrinsecamente narrativa può iniziare però solamente con l'avvento della linearità finalizzata propria alla cultura giudaico-cristiana, che introduce una *durata che ha senso*, nel quale l'avvenire non dovrà più essere la ripetizione del passato, ma il suo compimento. Il modello giudaico-cristiano, incardinandosi sulla resurrezione e sulla promessa della vita eterna, propone un modello di senso attivabile unicamente al termine di una discorsività storica di un'essenza umana donata e insieme tolta con il cominciamento, che potrà realizzarsi pienamente solo al termine di questa durata escatologica.

La temporalità narrativa non è ovviamente ridotta dall'autore a tale modello, per questo motivo egli fornisce anche una dettagliata analisi della secolarizzazione del tempo che avviene a partire dal XVIII secolo. Tale laicizzazione all'insegna di un umanesimo

¹⁵ Per un confronto autorevole si veda Hegel G. W. F., *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, trad. it. a cura di G. Bonacina, Roma, Laterza, 2003.

progressista avviene ancora una volta in vista del graduale compimento di una natura umana già precedentemente data, ma ora solo a titolo di possibilità ideale.

La concezione narrativa della temporalità storica che domina la coscienza contemporanea è infine esemplificata chiaramente dal marxismo e da alcune filosofie che identificano la Fine della Storia con l'avvento di una società di dialogo emancipato.¹⁶ Questa concezione presenta dei caratteri fondamentali di riconoscibilità quali la nozione di progresso, l'anticipazione logoteorica dell'avvenire e la cosiddetta *entelechia* dell'umanità.

Tali caratteri comportano una valorizzazione dell'avvenire, che si propone come relativamente trasparente, o perlomeno grossolanamente conoscibile. La storia si presenta come essenzialmente escatologica, la durata storica è quella del compimento dell'essenza dell'Uomo, essenza che potenzialmente già possiede. L'uomo non può quindi essere considerato un prodotto del caso: occupa già la somma dell'evoluzione biofisica, e ciò che gli resta da compiere non è che un percorso storico e simbolico, un percorso culturale, affare di segno e linguaggio. "L'uomo non è in istanza di mutazione, bensì di metamorfosi: la storia è la crisalide discorsiva dell'*himago* umano".¹⁷

L'esperienza del tempo e l'esperienza morale sono indissociabili, il nome attribuibile a questa indissociabilità non è altro che la finitudine. La temporalità etica nell'orizzonte filosofico viene definita (esemplarmente da Heidegger e Jaspers) come una temporalità a misura dell'esperienza individuale (basata cioè sulla morte individuale), irreversibile e inanticipabile, quindi etica. La non prevedibilità del futuro associata alla sicurezza della finitudine produce la possibilità dell'eticità. Se ciò non fosse si ricadrebbe nella temporalità della logica del mero calcolo, l'opportunità di scelta non esisterebbe più e verrebbe meno la possibilità stessa dell'etica.

Il tempo etico della finitudine è il tempo del senso, un senso che si esplicita all'interno di questa durata e attraverso le scelte che la costituiscono.¹⁸ Parlare di ermeneuticità del tempo per l'autore vuol dire arrivare a riconoscere che l'individuo non si rapporta né alla propria situazione come ad un oggetto, né alla propria azione come ad un processo. La finitudine della temporalità umana è certamente una questione di limiti, ma tali limiti sono

¹⁶ Si prendano ad esempio su tutti Apel e Habermas.

¹⁷ Hotois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., p. 38.

¹⁸ Cfr. Hotois G., *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, Seyssel (Paris), Champ Vallon (P.U.F.), 1996, p. 74-75. "La temporalità etica della finitudine dialoga con se stessa, cerca di comprendersi, ed è più sensibile in periodi di crisi. L'individuo che entra in crisi si confronta con più aspetti essenziali del tempo umano. La crisi è comunque morale, temporale e simbolica, e l'individuo non viene più a coincidere con la propria storia".

in qualche modo fecondi. Passato e futuro sono indissociabili, il passato non è mai chiuso in se stesso e la finitudine dell'avvenire non è mai una voragine, si tratta sempre di un *essere-per-la-morte*.¹⁹

Per terminare questa riflessione sulla natura dell'uomo, Hottois vuole ricordarci che anche la scienza si situa originariamente proprio all'interno della determinazione logoteorica dell'essenza umana. Ciò significa che essa è sempre stata sostanzialmente discorsiva e teorica, ed al suo interno il ruolo fondamentale è attribuito allo sguardo, privilegiato sopra ogni cosa, che primeggia all'interno di ogni teoria della conoscenza. La scienza si è sempre basata su una domanda definitoria ("*Qu'est-ce que?*"), conseguentemente l'interrogazione scientifica si è da sempre affermata come quale una ricerca di significazione, una sorta di *semantica generale*.²⁰

La scienza che comunemente definiamo moderna si è imposta progressivamente contro il sapere logoteorico, attraverso la matematizzazione e la sperimentazione, che sappiamo non essere altro che forme della sua operatività, l'altro assoluto dello sguardo e del linguaggio.²¹

Il passaggio dalla scienza logoteorica alle tecnoscienze non è stato certamente brusco: nato come un processo attraverso il quale logica e operatività si sono via via intrecciate sempre più strettamente, termina con la loro indistinguibilità.

La forma più completa di confusione tra logoteorico e operatività è data dall'attuale definizione di scienza quale progetto di "dominio simbolico della realtà", dove il dominio si identifica con il potere operante. Questa operatività è però costitutivamente evirata, si accontenta di essere simbolica (logoteorica): contemplativa e discorsiva.²²

Da questo punto si apre lo snodo problematico della produzione di Hottois.

¹⁹ La finitudine è determinata da Heidegger e Jaspers come il tratto costitutivo dell'esistenza umana e dunque sua propria temporalità, necessariamente al centro dell'esperienza della scelta, quindi dell'etica.

²⁰ In particolare la filosofia del linguaggio di ambiente anglosassone confermerebbe che la filosofia sia sempre stata un progetto metalinguistico dissimulato sotto spoglie metafisiche. Tale considerazione procede però da una sorta di linguisticismo tipico del XX secolo che tende ad accentuare esageratamente il polo linguistico del sapere filosofico, trascurando l'intima alleanza di parole e cose, che caratterizza la lingua naturale nelle risorse dalle quali i filosofi hanno sempre pescato, alimentandosi dell'essere-linguisticamente-al-mondo, e non quindi da un qualche linguaggio separabile dal reale.

²¹ Leibniz per primo definì "cieco" il pensiero tecnico e calcolatore che progredisce, manipola e costruisce senza attardarsi alle intuizioni dei sensi e delle referenze, che non sono altro che il soggiorno ontologico del pensiero e del linguaggio vedente e naturale.

²² Cfr. Hottois G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, Bruxelles, De Boeck-Waesmael, 1990, pp. 13-33.

II TECNICA E SCIENZA: LE TECNOSCENZE

2.1. Le tecnoscienze

Tecnoscienza è da Hotois designato come il termine più adeguato per indicare la ricerca scientifica in atto, della quale la tecnica costituisce "l'ambiente naturale" di sviluppo. Alla tecnoscienza vengono attribuiti due caratteri fondamentali: l'indissolubilità del polo tecnico-operatorio e di quello teorico, e il primato ultimo della tecnoscienza sulla teoria.²³

Questo ambiente tecnico che cresce visibilmente attorno a noi ha assunto la forma di un universo tecnico, un tecnocosmo, che diventa ora la chiave d'accesso all'universo naturale, ancora obiettivo della ricerca.²⁴

Il riconoscimento della natura operativa della tecnoscienza dovrebbe causare il ritiro delle domande ontologiche e logoteoriche relative al senso, all'essenza o alla referenza, a vantaggio di interrogazioni puramente operative²⁵. La teoria in tal modo può essere vista unicamente come uno strumento, e il reale diviene tutto ciò che può essere riproducibile, manipolabile, trasformabile.

Questa nuova consapevolezza non deve però condurci a sopravvalutare l'importanza della tecnica nella storia, in quanto ogni tentativo di riavvicinamento di passato e presente non è altro che un tentativo di reinscrizione del tecnico nel simbolico, operazione che cancella pericolosamente l'alterità propria della tecnica e della dimensione presente-futura in rapporto alle logoteorie e alle assiologie del passato.

La doppia chiave operativa della tecnoscienza associa la tecnicizzazione dell'esperienza e la matematizzazione, entrambe estranee all'alleanza di segno e sguardo (e quindi valore). Esse non fanno che allontanare l'uomo dal proprio soggiorno simbolico nell'universo. Le

²³ Cfr. Hotois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., p. 60. Qui l'autore cita alcune definizioni di tecnoscienza, ad esempio quella di K. Axelos per il quale "la scienza di oggi è operativa, ciò significa che essa considera ogni enunciato come essenzialmente relativo a delle possibili sperimentazioni a dei processi osservabili"; e ancora "L'utile è un attore privilegiato nell'avanzamento delle scienze. Allo stesso tempo conseguenza e causa delle scoperte tecniche e dei nuovi concetti". Per approfondire si veda Gros F., Jacobs F., Royer P., *Sciences de la Vie et Société*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 149.

²⁴ Cfr. Ellul J., *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, A. Colin, 1954; dello stesso autore, *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

²⁵ Una forma estrema di tale tendenza è rappresentata dalla grammatica generativa, che considera il linguaggio come un insieme di enunciati generati tecnicamente o prodotti da una competenza linguistica assimilabile ad un'automatizzazione con procedure analoghe al calcolo (la grammatica generativa è l'espressione più completa del rimpiazzo dell'essenza linguistica e teorica dell'uomo dal suo atto operatorio).

matematiche non sono assolutamente logoteoriche, ontologiche né assiologiche (nel senso in cui abbiamo introdotto questi termini in relazione diretta con la determinazione dell'essenza umana): sono operative. Sono manipolazioni di segni costituiti in maniera operativa, segni ciechi, privi di intuibilità.

L'uomo non è però al mondo matematicamente, certamente non comprende il mondo calcolando, anche se nel tecnocosmo tutta l'esperienza del reale è divenuta tecnologica.

Tradizionalmente il nostro rapporto al mondo si caratterizzava per la mediazione di esperienza, *logos*, segni e simboli; oggi arriviamo a scoprire che tale mediazione è tecnica, cioè tributaria del non-segno, dell'altro del simbolo, dell'altro del senso, dell'altro della sensorialità, dell'altro dalla *luce naturale*.²⁶

Nella tecnoscienza e nel tecnocosmo contemporanei il ruolo del linguaggio propriamente detto è sempre più limitato e dissociato nella pura estensionalità e nella pura metaforicità, che non permette né all'una né all'altra un'autentica relazione ontologica di senso. Il linguaggio umano infatti (situato nell'equilibrata alleanza di questi due poli) subisce tale dissociazione sia come effetto che come manifestazione del primato dell'operatività tecnica, la quale si esplicita sia nella pura estensionalità del calcolo logico, che nella pura retoricità della scrittura.

La relazione simbolica non è autenticamente azione e interazione se non tra soggetti parlanti, e se anche esiste una sorta di operatività simbolica, essa sortisce i propri effetti unicamente all'interno dello stesso ordine. L'uomo può evolvere come soggetto solo grazie al simbolo, ma attraverso lo stesso può risultare anche manipolabile (è però universale solo a livello antropologico e non ubbidisce a leggi generali, ma dipende dalle culture e dalle ideologie esistenti in particolari contesti).

La relazione teconsocientifica è determinabile come una relazione non simbolica, una relazione di tipo operativo, non logoteorico. È una sorta di espletazione dell'operatività fisica, una relazione attiva, che taglia ed isola fisicamente i propri oggetti. L'attività simbolica propria a questo tipo di relazione è la matematica, che non è ontologica, né speculativa, né significativa. La sua universalità però non è fondata su valori antropologici, si istituisce infatti come un' "universalità non parlante"²⁷.

Ed è così che l'individuo umano nell'ambiente tecnosocientifico può fare esperienza di un rapporto operativo, svincolandosi dalla dinamica azione/relazione simbolico-ermeneutica.

²⁶ Cfr. Hottois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., p. 65.

²⁷ Hottois G., *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, cit., p. 89.

La forma più elementare di tale esperienza è rappresentata dall'oggettivazione cronologica, la spazializzazione quantitativa della durata (è sufficiente pensare ad un semplice orologio analogico), esprimibile unicamente attraverso un'analogia. Micro e macro durate infatti non possono avere nulla in comune con la temporalità storica, con esse siamo in grado di intrattenere unicamente delle relazioni matematiche, in qualunque caso tecnicamente mediate.

La temporalità che possiamo definire tecnoscientifica non è altro che un prodotto umano, un prodotto tecnico-economico che ci permette l'ottenimento di "un futuro tecnico-economico" che viene valorizzato ad un punto tale da opporsi alla temporalità etica. Basti pensare alla massima secondo la quale "il tempo è denaro", che banalmente ma efficacemente esprime tutto ciò che è estraneità all'essere, al senso ed al valore.²⁸ Il lavoro è quindi divenuto l'attività umana fondamentale, caratterizzata dal proprio essere improntata sulla finitudine. La produzione del futuro avviene a partire da un'assoluta autonomia del presente (mai a partire dal passato), e sembra seguire unicamente il medesimo schema: stabilire uno scopo, analizzare la situazione e determinare i mezzi, una sorta di calcolo pianificato nella quale la razionalità pratica non trova più ragione di esistere.

Per questo motivo Hottois parla chiaramente di *tecnicizzazione del tempo* e degli effetti di *desimbolizzazione* e *diseticizzazione* che essa produce.

Se simbolizzare sostanzialmente significa parlare, raccontare, tramutare in storia, reintegrare in una circolarità ermeneutica, desimbolizzare vuol dire riconoscere come privo di senso. Il tempo della finitudine era un tempo escatologico, dotato di senso, la diseticizzazione del tempo esprime il rischio della privazione della capacità etica, del fare esperienze di scelte morali. Partendo infatti dall'imperativo *an-etico* della tecnoscienza "tutto è possibile" si può arrivare fino al culmine delle conseguenze: decostruire e ricostruire nuovamente l'uomo, trasformare le caratteristiche essenziali di ciò che noi ora definiamo umano.

Desimbolizzazione e *diseticizzazione* sono tra loro totalmente ed assolutamente solidali, non c'è infatti posto per una scelta etica in un quadro privo di durata ermeneutica, e non può esserci senso se non in una durata che non sia indifferente al valore per la quale la scelta sia costitutiva.²⁹

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 78-79. Degna di nota è anche la breve dissertazione sull'inversione di *otium* e *negotium*, e sulla tematica del tempo libero.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 82.

Hottois sostiene che la tecnoscienza contemporanea e la temporalità ad essa propria rifiutino un valore ontologico alla finitudine, che il futuro risulti non avere più alcuna similitudine con l'avvenire etico-storico, in quanto ora almeno apparentemente libero da ogni referenza costitutiva e da ogni limitazione a priori.

La fonte di senso diverrebbe così il *non-senso* radicale, nessun orizzonte, tradizione o passato sarebbe quindi disponibile all'uomo per far luce sulla propria azione creatrice. L'essere diverrebbe quindi ciò che la tecnica produce, il senso ed il valore ciò che essa decide.³⁰

Non possiamo quindi rappresentarci simbolicamente le tecnoscienze, e il silenzio ontologico indotto dalla fisica contemporanea equivale all'espressione logoteorica della natura propriamente operativa (cieca e muta) della tecnoscienza (autoreferenzialità e carattere di pura operatività).

Assistiamo così a ciò che viene considerato essere la fine dell'ontologia e la secondarietà linguistica della filosofia contemporanea.³¹

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 83. La scissione dalla finitudine coincide con la contestazione delle "situazione limite" jaspersiane. In particolare Jaspers parla di "martirio essenziale", riferendosi alla decostruzione della natura umana tramite l'omicidio della morte.

³¹ Si veda il capitolo successivo.

2.2. Il tecnocosmo, un regno tecnico

Lo sviluppo tecnoscientifico si è inevitabilmente accompagnato alla produzione di una temporalità che gli è propria, e che si esplicita nella realizzazione di vere e proprie *tecnocronie*. Esse sono prive di misura comune con l'esperienza, si sottraggono totalmente alla simbolizzazione (si pensi all'incomparabilità del tempo microfisico, alla supposta contrazione temporale dei buchi neri, all'immensità delle durate cosmologiche), e ad esse possiamo accedere unicamente tramite delle mediazioni operative. Tutto ciò comporta delle conseguenze sull'esperienza e sulla rappresentazione ordinaria del tempo, così come la sostituzione di un tecnocosmo all'ambiente naturale comporta delle conseguenze per il nostro essere-nel-mondo. L'esperienza della temporalità indotta dalla tecnoscienza accentua fortemente la dimensione del futuro, rappresentando così l'antitesi della potenza anticipatrice di *logos* e *theoria*. Il "paradigma" dell'imprevedibilità del futuro deriva dall'imprevedibilità della ricerca tecnoscientifica, e la tecnoscienza è ora nel tempo come durata creatrice. L'esperienza del futuro è *tecnopoietica*, il tempo si fa *poiesis*.

L'impenetrabilità del futuro ha come corollario la sua illimitata apertura, in tal modo un'iscrizione escatologica della tecnica non è più possibile, in quanto l'esperienza della temporalità è segretamente governata dalla tecnica stessa, nessuna *crono-logia* iscrive le nuove *tecno-cronie*.³²

Lo spazio della ricerca tecnoscientifica non ha quindi misura comune con il simbolico, poiché l'uomo non dimora simbolicamente né lo spazio quantistico né quello relativistico. Per tentare di ovviare a questa aporia rappresentativa i fisici si trovano quindi costretti a usare continuamente delle metafore, che altro non sono se non trasferimenti simbolico-fenomenici³³ attraverso i quali le cose sono letteralmente create: sono delle *fictiones*, delle finzioni. Tutto ciò arriva a ricreare l'illusione di un accesso simbolico a una realtà (prodotto da questa funzione) tendente a cancellare la natura reale della forma d'accesso che noi possiamo avere nei confronti di particelle, onde, corpuscoli (solo per fare qualche esempio): l'accesso operativo della mediazione tecnica e delle matematiche. L'ammissione secondo la quale i "correlati" della fisica contemporanea siano

³² Cfr. Hottois G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, Bruxelles- Montréal, De Boeck- Erpi, 1990, pp. 60-78.

³³ Nella normale metafora le cose invece preesistono al trasferimento metaforico.

non-rappresentabili non è altro che una maniera negativa, indiretta e pericolosa, di riconoscere la natura esclusivamente operativa-operazionale, tecnica e non-ontologica dell'universo microfisico.³⁴

Il tecnocosmo nelle opere di Hotois viene addirittura paragonato ad una città nella quale strade, telecomunicazioni e media devono rinchiudere, accerchiare. Questa vocazione planetaria e spaziale dello sviluppo tecnico non fa che ripercuotersi sull'inganno del futuro: i viventi ora apprendono tecnicamente, sono manipolati tecnicamente e tecnicamente utilizzati.

Il compimento ultimo della *reclusione* tecnoscientifica consisterà nell'integrazione tecnicistica delle facoltà superiori e propriamente umane: il pensiero, il linguaggio e conseguentemente la possibilità di prendere decisioni.

Il tecnocosmo, allo stesso modo dell'ambiente naturale, costituisce l'*universum*, una sorta di dato preliminare nel quale l'uomo nasce, vive e muore. Ma la maggior parte degli elementi di tale tecnocosmo sono totalmente impenetrabili, tanto da essere definite dall'autore delle "scatole nere", solo potenzialmente trasparenti. Se la simbolizzazione era la sola modalità razionale possibile in rapporto alla natura, ora la simbolizzazione dell'ambiente tecnico non può che essere un'acquisizione impropria, che sappiamo essere fantastica, metaforica, ludica o analogica perché una relazione (tecnica) adeguata non esiste.

La tecnica diviene quindi un ambiente ed un regno, tendente a considerarsi un sistema autarchico caratterizzato dall'isolamento (la scienza sperimentale attacca la natura con calcolo e strumenti che decostruiscono il fenomeno) nel quale l'individuo viene assistito ed investito dalla tecnica stessa.

Il culmine dell'autarchia tecnocosmica si realizza con i viaggi spaziali, nella scelta preferenziale dello spazio cosmico, quasi il regno tecnico fosse portato spontaneamente a "vivere" laddove la vita naturale e culturale non sia possibile. Tale emancipazione tecnica dell'uomo però non può essere letta come una forma di *entelechia*, non postula un compimento della specie *homo sapiens*; rappresenta piuttosto una ricostruzione di ciò che è divenuto *species tecnica*. La tecnica costituisce un regno nuovo, ma per sussistere e crescere ha bisogno dell'uomo, senza perciò essere governato, subordinato o ridotto a ciò da cui esso dipende.

Questa analogia risulta particolarmente utile per un approccio al fenomeno tecnico da un punto di vista non più strumentalista ed antropologista.

³⁴ Cfr. Hotois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., pp. 86-94.

Un doppio errore ci conduce spesso a credere che la crescita tecnica sia radicata e governata dalla soggettività creatrice dell'uomo: si tratta della concezione errata della tecnica come puro mezzo (strumento al servizio dell'uomo), insieme con l'illusione di rappresentarsi la crescita tecnica sul modello dell'invenzione individuale, e al di là, per analogia, con la creazione artistica.

La concezione strumentale della tecnica non è altro che l'illusione dell'esistenza di un progresso finale³⁵, costituita su un modello che possiamo definire "classicamente razionale". Ma nella tecnica la soggettività non esiste, "la crescita tecnica è una proliferazione combinatoria che si dirige in ogni senso"³⁶. Siamo continuamente tentati di rovesciare gli statuti del soggetto individuale (o collettivo) della tecnica nel processo di sviluppo, facendo sì che il soggetto umano diventi il vettore strumentale della crescita tecnica, che però è cieca in quanto non finale.

L'auto-accrescimento della tecnica sul modello della *physis* dovrebbe possedere una regolazione orientata, e dei modelli valoriali di riferimento, ma per il regno tecnico che si afferma nell'assoluta alterità dallo sguardo e dal simbolico alcunché di simile non è possibile. Il regno tecnico obbedisce infatti unicamente al proprio cieco imperativo di crescita, consistente nella realizzazione di tutte le costruzioni e combinazioni tecniche possibili.³⁷

L'inadeguatezza della relazione simbolica al tecnocosmo si è poi estesa a ciò che resta dell'ambiente naturale, rendendo radicalmente impossibile l'antico soggiorno simbolico dell'uomo nel mondo.³⁸ L'appercezione tecnica della natura, vaga e generale, consiste sostanzialmente nel vedere la foglia come una macchina, la foresta come un ecosistema produttore di energia e via dicendo. Ovunque le "scatole nere" della tecnica rendono la relazione della tecnica perfettamente caduca, e così il tecnocosmo si estende all'intero universo.

³⁵ L'accrescimento autonomo casuale tende a produrre l'illusione di un progresso diretto a fini specifici, che in realtà sono semplicemente giustificazioni a posteriori.

³⁶ *Ivi*, p. 124.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 126.

³⁸ Il senso comune si accorda nel dire che sono gli scienziati a detenere il vero sapere sulla natura, la causa e la struttura dei fenomeni naturali. Ciò che sembrava valido solo per gli elementi del tecnocosmo ora è universalmente valido: anche per gli elementi naturali c'è una presupposizione di trasparenza. Ciò non è certamente legittimo, ma non per questo meno diffuso nel senso comune attuale, e questo non fa che sottrarre all'uomo il suo antico soggiorno simbolico nell'universo.

Possiamo quindi affermare che oggi integrare simbolicamente la tecnica sia impossibile, e che essa assuma un carattere di inscrivibilità e di inassegnabilità. La novità apportata dalla tecnocronia, che nessuna cronologia è in grado di anticipare e guidare, separa la tecnica da ogni escatologia ed ogni tradizione. L'esperienza dello spazio indotta dall'universo tecnico è ora sia quella dell'ambiente tecnocosmico, che non consente alcuna metamorfosi simbolica, sia quella dello spazio tecnoscientifico, che resta fuori dalla portata della voce e dello sguardo. A entrambe l'uomo può rapportarsi unicamente in maniera operativa e non simbolica, poiché l'operatività tecnica ha invaso spazio e tempo, conferendogli il carattere di inassegnabilità simbolica.

Tecnico e simbolico sono contrassegnati da una reciproca e irriducibile alterità, ma non per questo sono completamente privi di relazioni.

La deviazione tecnica del simbolico è però sempre ideologica, o quantomeno si accompagna alla produzione di un'ideologia, all'illusione che il segno (la cultura, la storia) sia riuscito ad inscrivere la teoria, governandola segretamente.

Stando all'opinione di Hottois è possibile affermare che l'ideologia sia la negazione della differenza radicale tra tecnico e simbolico, il tentativo di iscrizione della tecnica nel simbolico che non abbia come preliminare la presa di coscienza di tale diversità. Sono ideologiche infatti tutte le forme di cecità o di disprezzo nei confronti della tecnoscienza e della realtà tecnocosmica che caratterizzano le nostre esperienze di tempo e spazio.

Questi tentativi ideologici di iscrizione però generano spesso fraintendimenti, all'origine delle principali confusioni di simbolico e tecnico.³⁹ Tali confusioni sono riassumibili piuttosto semplicemente in tre diverse situazioni: la riduzione del simbolico al tecnico (che ingloba tutto ciò che assimila il linguaggio ad un puro utile della tecnica, facendone una sorta di strumentalizzazione brutta, e la retorica con le sue tecniche più sofisticate), l'attribuzione di un potere tecnico all'ambito simbolico (basti pensare alle teorie magiche, ma anche ad alcune teorie psicoanalitiche basate sull'inconscio) e infine l'attribuzione di un potere simbolico alla tecnica⁴⁰ e la conseguente riduzione del tecnoscientifico al simbolico.

La concezione secondo la quale il linguaggio sarebbe un utile può essere definita *ideologia della tecno-logia universale*, in quanto tende ad assimilare l'ordine simbolico a

³⁹ Cfr. Hottois G., *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, cit., pp. 92-98.

⁴⁰ Si pensi al marxismo e al ruolo quasi messianico attribuito alla tecnica.

un insieme di utili con funzioni diverse, sarebbe una sorta di meta-ideologia priva di contenuto proprio, se non quello dell'assimilazione universale del logos alla *techne*, divenuta il primo presupposto per qualsiasi altro tipo di ideologia.⁴¹ Tali espressioni ideologiche accordano alla tecnica un valore, una finalità e un senso, che sembrano trascendenti in rapporto alla tecnica stessa, e che paiono provenire da un luogo o un'istanza esteriori, estranei al tecnocosmo. La tecnica riesce praticamente a produrre l'illusione di una giustificazione speculativa che ammetta segretamente e fondamentalmente il suo altro, l'ordine simbolico. E così facendo si prende letteralmente gioco dell'essenza assiologica e logoteorica dell'uomo.

Per quanto riguarda invece la riduzione del tecnoscientifico al simbolico è importante ricordare che le tecnoscienze non sono mai pure, ma sempre accompagnate da iniziative simboliche che le incitano, le frenano o le orientano. Possono quindi dirsi in un certo modo inserite in un ambito logoteorico, specie dopo l'introduzione della nozione di paradigma (Kuhniano). L'epistemologia del paradigma si rivela estremamente utile al fine della contestazione del mito della verità scientifiche, ma il problema del concetto di verità non è di semplice soluzione. La tendenza successiva conduce infatti alla trasformazione della verità in termini di operatività, di capacità predittiva e manipolatrice, certamente non logoteorica.⁴²

Le tecnoscienze non accolgono l'ontologico, ma il desiderio metafisico resta il fantasma logoteorico per eccellenza, e a questo punto si affaccia la necessità di prestare attenzione ai simboli che cristallizzano tali desideri e conducono la ricerca. Ogni paradigma scientifico comporta infatti un nocciolo duro di operatività non simbolica, e ogni concezione di scienza che pensi di esaurire la propria essenza in termini logoteorici non può che cadere in uno di questi errori.

Tutti i tentativi di dominio simbolico della tecnica sono quindi ideologici.

Ciò comporta innanzitutto che l'inserzione simbolica dell'uomo nell'universo tecnico sia impropria ed abusiva in quanto l'uomo si rapporta legittimamente, per il suo modello naturale di relazione linguistica, solo all'ambiente naturale.

In quanto ideologico, il campo simbolico della pseudo-inserzione culturale della tecnica presenta una contraddizione fondamentale tra contenuto e origine, funzione e funzionalità.

⁴¹ Un'ideologia tecnica ordinaria si presenta sotto la copertura di un linguaggio tecno-logico, di un discorso di verità. J. Ellul è stato particolarmente abile ad individuare e svelare l'influenza essenziale della tecnica nei discorsi apparentemente anti-tecnicistici, tra i quali il cosiddetto "umanesimo progressista".

⁴² Cfr. *ivi*, p. 97 e ss.

Il suo contenuto non è altro che la salutare rimessa della tecnica al campo logoteorico ed assiologico del simbolo, ma la sua origine e la finalità sono tecniche e allo stesso tempo lo è anche la sua funzione, considerando che un discorso ideologico è manipolatore/manipolato e non contemplativo, né tecnologico, o ancor meno teorico o ontologico.

Il regno contemporaneo delle ideologie non è altro che il riflesso dell'affermazione nel campo segnico del primato e dell'universalità della tecnica. Tale regno esprime lo snaturamento del rapporto dell'uomo al simbolo, rapporto divenuto puramente manipolatore.⁴³

L'espressione ideologica della tecnica non è un reale rovesciamento d'iscrizione, che si produce veramente laddove il campo simbolico si trovi effettivamente e totalmente tecnicizzato. Tale è solo la portata del processo d'informatizzazione, un'impresa sistematica d'iscrizione del simbolico nella tecnica.

La preclusione della tecnica da parte della filosofia deriva direttamente dalla percezione del suo carattere propriamente *inassegnabile*: i filosofi tacciono perché non c'è alcun nome, alcun segno per essa. Questa coerenza non è provvisoria, non è contingente, è l'indiretta confessione di una fondamentale ed irriducibile alterità, che si tenta con ogni mezzo di nascondere.

Di qui all'inflazione del linguaggio il passo è breve, la filosofia è "divenuta schizofrenica" in reazione all'universo tecnico, e la preclusione ne spiega la genesi, l'impulso essenziale a simbolizzare il reale extralinguistico che si accompagna alla totale chiusura del campo simbolico.⁴⁴

Hottois in ultima istanza sostiene, citando Ellul, che l'inflazione del linguaggio sia solo un'espressione meccanica della reazione compensatoria del sistema tecnico, che sia il meraviglioso canto di agonia del cigno che muore.⁴⁵

⁴³ Cfr. Hottois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., p. 111.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 113.

⁴⁵ Si veda il capitolo successivo.

2.3. La tecnoevoluzione

Un'ulteriore colpa attribuita da Hotois alla filosofia contemporanea consiste nell'essere cieca a tutto ciò che è preistoria, quasi come se tutto cominciasse dal nulla (uomo, mondo, storia, etc.), nel rifiutarsi di accettare che esistano creazioni o produzioni non umane, accentuando il proprio carattere antropocentrico e antropocentrismo. Oltre alla tecnica però, anche l'evoluzione si afferma come radicalmente estranea alla dimensione logoteorica ed assiologia del simbolo: sia la bioevoluzione che la tecnoevoluzione sono sprovviste di senso.

La prospettiva evoluzionista è dall'autore ritenuta indispensabile per fornire indicazioni positive e creare un impatto critico prezioso, l'unico in grado di distruggere l'illusione antropocentrismo. Per questo l'analogia rappresentata dalla tecno-evoluzione si fonda su delle determinazioni fondamentali per permettere una corretta valutazione della tecnica. Questa prospettiva infatti permette di radicare l'apparizione all'interno della bioevoluzione, di descrivere l'insieme della storia della tecnica ritrovandovi numerose somiglianze formali con l'evoluzione della vita, e legittimare così la considerazione della tecnica contemporanea nel suo rapporto alla specie umana e al suo futuro. Mostra infatti come i cambiamenti della tecnica siano suscettibili di una portata mutazionale e propriamente evolutiva, funzionalmente differente delle trasformazioni simboliche, culturali e storiche. L'evoluzionismo diviene quindi una sorta di orizzonte generale di comprensione.⁴⁶

La prospettiva bioevoluzionista suggerisce sostanzialmente la seguente soluzione logica: bioevoluzione-storia-tecnoevoluzione, nel quale la storia non è che il momento specifico di evoluzione intraspecifica dell'uomo, una fase di *logoevoluzione* all'interno del processo complessivo, identificabile con la metamorfosi di segno, simbolo e senso.

L'autore ritiene di fondamentale importanza prestare attenzione al fatto che la prospettiva evoluzionistica sia in grado di rilevare la categoria della mutazione. La mutazione non è una categoria storica⁴⁷, né trova uno spazio proprio all'interno del *logos* (e della logoevoluzione): è l'origine esteriore della storia, l'altro della metamorfosi simbolica, è

⁴⁶ Cfr. Hotois G., *Entre symboles et tecnosciences. Un itinéraire philosophique*, cit., pp. 99-111.

⁴⁷ Non possiede quindi le caratteristiche storiche universalmente note quali rivoluzione e cambiamento.

priva di fondamenti logoteorici o assiologici, è cieca e muta, indifferente a senso e valore.⁴⁸

Hottois sostiene che il tipo di discontinuità che la tecnoscienza è divenuta capace di produrre, manipolando la natura umana, ha assunto una portata mutazionale, astorica, priva di qualsiasi possibilità di iscrizione culturale, irriducibile alla continuità del logos. Anch'esso infatti ha subito una mutazione tale da non permetterci di riconoscerlo come ciò che fino ad ora aveva reso possibile l'evoluzione del vivente parlante: la mutazione alla quale si riferisce non è altro che l'informatizzazione.⁴⁹

Attraverso le analisi elluliane della natura sistemica della tecnica⁵⁰ possiamo arrivare a vedere il processo di informatizzazione come un sottoinsieme della tecnica stessa, un processo che non ha luogo all'interno dell'ordine simbolico, ma che lo concerne per intero e come tale. L'informatizzazione vista attraverso questa prospettiva rappresenta la chiave del rovesciamento d'iscrizione, la mutazione che sostituisce al linguaggio naturale qualcosa di altro da esso.

In questa maniera la linguistica riesce a soppiantare la filosofia, attraverso un approccio operativo, attivo, partecipando alla mutazione del simbolico e allo stesso tempo riflettendone (in quanto teoria) la mutazione stessa, facendola passare per la rivelazione della verità del linguaggio.⁵¹

Così facendo la natura materiale del linguaggio viene trasformata, la sintassi si allinea su un regime binario, ogni cosa diviene calcolo privo di intuizione, di senso, valore e finalità.

Il segno diventa operatore, funziona e fa funzionare, ma non vede nulla, non intuisce nulla e si limita ad integrare l'uomo nel regno tecnico alla stregua di un vettore. Tale fenomeno si accompagna inevitabilmente con l'esclusione del pensiero dialettico e dell'apprensione dialettica del reale, ma la relazione informatica è ora l'unica possibile relazione dell'uomo con il regno tecnico.

Adottare un'attitudine ontologica nei confronti del tecnocosmo equivale a votarsi all'ideologia proprio perché si tenta di stringere una relazione simbolica laddove possono sussistere unicamente dei rapporti tecnici. Per questo motivo l'informatizzazione sembra

⁴⁸ Hottois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., pp.107- 115.

⁴⁹ Si veda anche Hottois G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour les technosciences)*, cit., pp. 81-116.

⁵⁰ Ellul J., *Le system technicien*, Paris, Calmann- Lévy, 1977.

⁵¹ Cfr. *ivi* pp. 139 e ss. La linguistica contemporanea sogna un'identificazione ideologica, sostenendo che la verità del linguaggio umano sia operativa, quando in realtà sappiamo essere tale verità agli antipodi dell'operatività tecnica.

lasciare unicamente la scelta tra uno spazio pseudo-simbolico e l'assenza totale di ogni spazio propriamente simbolico.

2.4 La tecnica antiteorica, *an-etica*, e la trascendenza nera

La più semplice enunciazione del principio antiteorico e *an-etico*⁵² che governa, se così possiamo dire, la tecnoscienza è semplicemente “tutto è possibile”, un principio che non dirige, non guida e non limita.

Se il correlato di ogni logoteoria è l'oggetto che si dona, il correlato della tecnica non è altro che la plasticità, l'operabilità, la manipolabilità dell'oggetto: della materia, del vivente, dell'essere.

Il principio antiteorico e il riconoscimento della plasticità dell'essere procedono congiuntamente nel senso dell'accentuazione della creatività della tecnica, radicale quanto la creatività cosmica, della quale noi stessi rappresentiamo l'opera. Rompere radicalmente con l'immaginario antropologista ci induce a liberare l'illimitato potenziale di creatività della tecnica, e a qualificare la sua attività *tecno-poietica* come tratto sostanziale.⁵³

La formulazione del medesimo imperativo in chiave deontologica, riassumibile nella formulazione “Bisogna fare tutto ciò che è possibile fare”⁵⁴, ci induce immediatamente a capire che dal punto di vista assiologico la tecnica è ispirata da un principio *anetico* (o anti-etico).

L'estraneità individuata nei confronti dell'umanità è quindi duplice, ma Hottois preferisce sostenere che si tratti di un'*indifferenza nei confronti dell'umanità*. La fissazione dei limiti rappresenta il processo costitutivo di società e cultura, conseguentemente l'illimitato diviene propriamente la negazione dell'umano. Cultura e storia si cristallizzano esattamente attorno alla linee di forza che il regno tecnico ignora e distrugge, in quanto l'applicazione dell'imperativo *anetico* della tecnica non può che condurre l'uomo fuori dall'etica stessa, in direzione di un universo in cui la sensibilità etica non esista più, un universo nel quale sia possibile la decostruzione e ricostruzione della specie, da *homo sapiens* in *species tecnica*.⁵⁵

Il potere reale della tecnoscienza è quello di arrivare a mutare irreversibilmente il corso del tempo e la forma del mondo, e questo potere ha immediatamente provocato delle violente reazioni antitecnicistiche, spesso sviluppatesi negli ambiti religiosi e filosofici. L'origine

⁵² *An-éthique*, si veda Hottois G., *Le signe et la technique (la philosophie a l'épreuve de la technique)*, cit. p. 146.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 147.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 147 e ss., riguardo alle diverse formulazioni dell'imperativo deontologico.

⁵⁵ Si veda *ivi* p. 149, sulla perdita di senso della morte individuale che diviene a sua volta mutazione di mortalità.

profonda di tali reazioni va cercata nella percezione della natura fondamentale *abumana* della tecnica, nella sua estraneità all'essenza logoteorica e assiologica dell'uomo (come abbiamo già detto *anetica*, *ateorica*, cieca e muta la tecnica si sviluppa nell'esteriorità, in rapporto all'essenza simbolica ed etica dell'uomo). L'angoscia ed il rifiuto della tecnica sono dichiarati ontologici o metafisici, e proseguono di pari passo con la percezione del valore in sé dell'umanità che bisogna preservare.⁵⁶

Spesso tutto ciò ha assunto le forme di una molteplicità di conservativismi, attitudini che procedono generalmente dall'opposto dell'imperativo tecnico, che producono come effetto minimale quello di frenare o canalizzare parzialmente la crescita libera e selvaggia della tecnica. Paradossalmente se la messa in pratica dell'imperativo tecnico conduce necessariamente fuori dall'etica, i principi conservatori comportano una logica interna che finisce col condurre fuori dalla tecnica.

La pseudo-inscrizione simbolica della tecnica, ottenuta attraverso le numerose ideologie tecnologicamente prodotte dal tecnocosmo (progressismo, utilitarismo, costruttivismo, marxismo, ottimismo, etc.) comporta una sua apparente umanizzazione, necessaria per convincere e confondere le opinioni. La tecnica cresce inevitabilmente più rigogliosa sotto una maschera umanista, e nel nome di essa ha prodotto una morale e una mistica che determinano rigorosamente le sue scelte.⁵⁷ Il processo di ideologizzazione però non va confuso con quello d'informatizzazione: l'ideologia è un'espressione puramente simbolica dell'operatività, una necessaria mistificazione dovuta alla dipendenza del regno tecnico dall'essenza simbolica del vivente. L'ideologia è l'illusione di un'esteriorità, di un libero spazio di riflessione, di una distanza critica, nonché di una legittimità simbolica strumentalizzabile. L'ideologizzazione chiude il sistema tecnico proprio attraverso l'illusione della sua apertura, mentre l'informatizzazione lo chiude attraverso l'operatività tecnica, suo *proprium*. I segni informatici non sono più simboli carichi di valore, ma solamente operazioni, funzioni, impulsi, azioni fisiche direttamente asservite al regno tecnico.

Un ruolo particolare nella caratterizzazione del regno tecnico è infine assunto dalla dimensione del futuro, che Hottois sceglie di descrivere attraverso un'analogia piuttosto

⁵⁶ Si veda *ivi* p. 151.

⁵⁷ "L'uomo obbedisce innanzitutto alla tecnica, e poi si dà delle giustificazioni ideologiche che gli permettono da un lato di avere sotto gli occhi di tutti una ragione passionalmente accessibile, d'altro lato e soprattutto, di darsi l'illusione della libertà" Hottois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., p. 153.

intuitiva, che denomina *il buco dell'ordine simbolico*. Il sistema simbolico infatti, spazio del valore e della finalità, presenta come un "buco" l'insistenza di una chiamata, un appello, di una forza che il sistema simbolico non sarà mai in grado di circoscrivere, che nessun segno sarà mai sufficiente per nominare. Tale istanza non sarà mai iscritta definitivamente, permettendo quindi il mantenimento in tensione dei simboli, e divenendone il motore dell'evoluzione simbolica e della metamorfosi del senso. Tale istanza è soprannominata *Dio, Essere, Forza, Senso*, nomi però connotati da una costitutiva metaforicità e dall'impossibilità di assumere propriamente le loro funzioni di denominazione, in quanto il "buco" dell'ordine simbolico non è altro che un'apertura sul non-simbolico. Lo snodo critico di questo punto va cercato per Hottis nella tendenza contemporanea dell'inflazione linguistica a tentare di identificare il "buco" – Dio – con una proprietà strutturale del simbolismo stesso. Assimilare *l'innominabile* ad un effetto della dominazione costituisce un'illusione tipica della situazione umana contemporanea, strappata dalla propria immanenza simbolica dall'operatività tecnica. *L'innominabile* in realtà è situato fuori dal simbolico, ma non è privo di effetti sul nostro essere simbolici: è molto più antico del simbolo, è ciò che si è espresso come bioevoluzione e ha prodotto lo stesso animale simbolico. La *logoevoluzione* è l'effetto di questa istanza innominabile, e non certo il contrario.⁵⁸

Il futuro nella prospettiva del regno tecnico ha assunto lo stesso ruolo dei soprannomi dell'*innominabile*, è divenuto un nome dell'operatività tecnica riconosciuto come altro dal simbolo, e consegnato all'esperienza antiteorica e *anetica* di tale operatività.

I soprannomi dell'*innominabile* non sono nulla in se stessi, è tutto nel contesto simbolico che li partorisce, quando il discorso è divenuto sufficientemente pregnante. Questo parto però risulta estremamente pericoloso, perché è *la parola che sfugge* ad assumere molta più importanza della parola stessa. Se è vero che il pensiero autenticamente filosofico ha sempre un posto per ciò che non trova una collocazione, vero è che la "profondità" ne è l'effetto. *Futuro* non è un soprannome intercambiabile con altri, assume la portata di tutto ciò che precede, e che conferisce all'innominabile la particolare forma nella quale è consegnato oggi all'esperienza umana. Assume la forma di una *trascendenza nera*.⁵⁹ Non si tratta di teologia negativa, bensì di una questione di superamento, che non è però né un dispiegamento logico, né un *Aufhebung* dialettico. La progressione logica e dialettica è

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 154-156.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 157.

infatti totalmente contenuta nell'essenza simbolica dell'uomo, che per questo la anticipa nel proprio discorso.

La trascendenza è *nera* come il carattere di opacità, impenetrabilità, come l'estraneità ad ogni logoteoria e assiologia. È una metafora metafisica che Hotois utilizza per designare l'esperienza fondamentale del primato dell'operatività, l'esperienza dell'opacità e dell'illimitata apertura del futuro.

Inserire la tecnica nella prospettiva evoluzionista corrisponde al situarla nel prolungamento del processo universale dell'operatività cosmica che ci ha prodotti, che ci conduce e ci trasporta attraversandoci e rendendoci transitori. Questo processo universale non è altro che il tempo, la generazione cieca e muta del futuro. Se chiamassimo *Dio* questa operatività cosmica otterremmo un *Dio oscuro*, vista la natura *anetica* e antiteorica di tale operatività.

La più grande tentazione è però rappresentata dalla demonizzazione della tecnica, coincidente sempre con una negazione, che quindi ignora o malinterpreta la sua natura puramente operativa e non simbolica, finendo con l'accordarle uno statuto sovrumano (inscrivendola in teologie, mitologie etc.). Questa non è altro che una circoscrizione della tecnica tramite immagini e narrazioni, una simbolizzazione, un'identificazione in *logoi* spaventosi ma parlanti, infinitamente più vicini, più accessibili dell'opacità muta e dell'alterità radicale che connota l'esperienza della trascendenza nera.⁶⁰

Tutte queste simbolizzazioni sono antropomorfe, ma l'antropologismo risulta qui essere inconscio: si ignora e permane nell'ambiguità, proiettando spontaneamente sull'universo la griglia antropologica, senza però tematizzarla come tale.

La tendenza del futuro rimane però sempre *nera*, impenetrabile e non anticipabile, il filosofo – l'uomo più umano – percepisce necessariamente questo futuro tecnoscientifico come l'assoluta alterità e l'assoluto pericolo.

Pur potendo obiettare che tale assimilazione della tecnica al male assoluto sia segretamente governata da un'antropocentrismo filosofico⁶¹, Hotois pensa che questo approccio, che pone la tecnica nella prospettiva dell'enigma, dell'apertura e dell'impulso a cercare soluzioni, possa essere detto autenticamente filosofico, e quindi necessariamente critico.

Il pensiero della *trascendenza nera* non è tecnico e non è ideologico, è un qualcosa che è sfuggito alla chiusura tecnicistica ed ideologica del tecnocosmo. Apporta al sistema

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 153-159.

⁶¹ L'espressione simbolica culminante di tale assimilazione vedrebbe l'uomo sottomesso alla nera trascendenza.

un'apertura senza fondo e senza luogo che impregna l'intera tecnica e l'intera umanità, in tal senso può essere definito il *proprium* della filosofia della tecnica.

Al medesimo tempo però, se è vero che la filosofia si blocca ossessivamente sulla reiterazione dell'essenza naturale-culturale dell'uomo senza prendere la misura dell'alterità oscura che lo ha spinto fuori dalla sua essenza, e se è vero che la filosofia tende all'antropocentrismo, è altrettanto vero che essa rischia di divenire rapidamente un'ideologia tecnicistica, che dimentica l'uomo e il segno.

E' necessario per l'autore *tornare* all'uomo e al segno, non più in quanto orizzonte universale, ma come istanze che appaiono sul fondo di un'apertura e di un'opacità radicali, su un fondo che non ha nulla in comune con un orizzonte di senso.

III L'INFLAZIONE DEL LINGUAGGIO NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

3.1. L'opera

La decostruzione della metafisica della rappresentazione, nella quale si è perseguita nei tempi moderni la ricerca del fondamento, conduce, attraverso percorsi diversi, al crocevia del linguaggio.

Il programma fondazionale si è realizzato principalmente seguendo quattro direzioni: la regressione verso una soggettività costituente, il dispiegamento di un discorso assoluto, la riduzione a una base radicalmente empirica e la ricostruzione logistica del mondo.

Il soggetto conseguentemente si è scoperto essere molto più lontano da se stesso, quasi fosse decentrato rispetto a se medesimo. Le scienze umane hanno fortemente contribuito alla realizzazione di tale scoperta, e hanno obbligato la riflessione a imboccare il cammino ermeneutico, che include una meditazione interminabile su tutte le forme di mediazione attraverso le quali la realtà umana diventa manifesta per se stessa al centro del mondo. Il linguaggio rappresenta l'istituzione maggiormente intrisa di significato, in quanto sistema di regole non dotato di alcuna origine assegnabile in atti storici di decisione e non rinviabile ad una vera e propria fondazione, ma che ogni soggetto parlante è in grado di riassumere nel discorso nel quale lui stesso si produce come ego parlante. Ed è il linguaggio la base di qualsiasi altra istituzione umana, attraverso di esso si configura e struttura l'universo simbolico, fondante della vita sociale.⁶²

La concentrazione sul linguaggio tipica della contemporaneità non è semplicemente un riflesso allo sviluppo delle scienze umane, ma appartiene anche a una sorta di necessità storica che procede di pari passo con l'abbandono di tutto ciò che può essere definito "l'altro dal linguaggio".

La filosofia infatti non si occupa più delle cose in se stesse, ma del modo in cui non parliamo delle cose, del mondo e di noi stessi. In questo senso occupa quindi una posizione seconda in rapporto agli oggetti della sua analisi.

⁶² Si veda l'introduzione di Ladrier a Hottot G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1979.

Da questo punto si diparte la riflessione di Hottois, che nell'opera *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine* espone una diagnostica precisa della situazione contemporanea, attraverso un'attenta analisi dei principali autori del panorama europeo.

I due temi principali su cui si articola la riflessione sono la forclusione del cosmo e l'imprigionamento (o reclusione)⁶³ nel linguaggio.

Il cosmo che la ricerca filosofica esclude con forza è poi la realtà più immediatamente presente alla nostra quotidianità, ciò che sottende agli aspetti più determinanti della nostra cultura: il tecnocosmo.

Si tratta quindi per l'autore di rendere visibili i segni attraverso i quali si annuncia il cosmo tecno-scientifico, come una sorta di fuori-campo della filosofia.

Quest'opera propone un tentativo del pensiero logocentrista che, facendo apparire i propri presupposti, renda percettibile ciò che un tale pensiero in realtà elimina, mascherandosi sotto la pretesa di volerlo interpretare.

Il testo ci offre una lucida ricostruzione della secondarietà filosofica contemporanea, evidenziandone le strutture costitutive; ci obbliga inoltre ad affrontare delle domande attraverso le quali potrebbe annunciarsi qualche nuova figura del pensiero, costringendoci a rimettere in gioco la modalità classica di concettualizzazione del pensiero scientifico, pur non disponendo ancora degli strumenti epistemologici per pensarne la verità.

Hottois vuole costringerci a riflettere su una domanda fondamentale: la determinazione del vivente come *zoon logon echon* è veramente la più essenziale? Oppure le tecnoscienze ci porteranno a una determinazione essenziale ancora sconosciuta?

⁶³ *Enfermement.*

3.2. La nozione di secondarietà e l'ossessione linguistica nella filosofia contemporanea

La nozione di secondarietà (o di secondario, sia come sostantivo che come aggettivo) si è imposta come nocciolo di intelleggibilità del fenomeno di sovrainvestimento e di inflazione del linguaggio nella filosofia contemporanea, in particolare attraverso il fenomeno della filosofia del linguaggio in ambiente tipicamente anglosassone, e attraverso la fenomenologia più diffusa nell'ambiente continentale.

Hottois definisce *secondario* una nozione descrittivo-normativa, in parte metafilosofica (in quanto qualifica la situazione dei discorsi filosofici contemporanei), ed in parte filosofica (perché qualifica determinati aspetti della contemporaneità), quindi priva di accezione peggiorativa.

La secondarietà esprime principalmente il destino di marginalità della filosofia contemporanea, in cui il filosofo sembra poter prendere parola unicamente a margine di discorsi altrui.

In termini prettamente linguistici la secondarietà viene qui definita come caratterizzata dall'eclissi della relazione referenziale, a vantaggio di un'emancipazione illimitata del senso, una sorta di rovesciamento del primato della referenza.⁶⁴

L'ipotesi che Hottois intende sviluppare e verificare in quest'opera suggerisce che il destino di secondarietà della filosofia sia un tutt'uno con la complessa reazione del pensiero filosofico alla presa di potere della scienza positiva sull'extralinguistico referenziale, e più recentemente alla modalità tecnoscientifica di affrontare il cosmo. Sono proprio le possibilità tecnoscientifiche infatti a porre radicalmente in questione la natura dell'uomo in quanto vivente parlante.

Ripiegata sul linguaggio e sul senso la filosofia tende sempre di più ad essere imprigionata nel linguaggio, accentuando la perdita della dimensione referenziale extralinguistica e consolidando la forclusione del cosmo tecnoscientifico.

La secondarietà filosofica è permeata da una costante e radicale ambiguità, che concerne sia il passato che il presente. La filosofia secondaria critica la tradizione metafisica occidentale, pur perpetuandone i vettori *cosmoteologici*; si proclama rivelatrice della verità del passato, ma il passato stesso non avrebbe mai riconosciuto questa verità come tale. Così facendo rinnega la tradizione, la secolarizza infondendole surrettiziamente il destino della secondarietà. Allo stesso tempo la filosofia secondaria soffre di una sorta di

⁶⁴ Cfr. Hottois G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, cit., pp. 18-21.

ipersensibilità nei confronti della dimensione del futuro e delle tecnoscienze, proponendosi unicamente di dominarle o di assimilarle all'interno della tradizione metafisica appena citata.

Il secondario nella prospettiva di Hottis non è altro che un' espressione dell'umano, coincidente con la perpetuazione e l'estenuazione dell'uomo come *zoon legon echon*, espressione ultima del sovrainvestimento linguistico.

Resta comunque un concetto complesso, determinabile unicamente attraverso *costellazioni di tratti*, per non incorrere nell'errore di far passare la secondarietà per l'essenza stessa dell'uomo e del linguaggio.

La prospettiva presentata parte però da un presupposto metodologico forte, che l'autore premette ad ogni meticolosa analisi: il rifiuto di ogni presa in considerazione preponderante del passato. Tale rifiuto deriva dalla critica al luogo comune della filosofia secondaria stessa, che consiste nel cercare costantemente legittimazione nel passato. Una sorta di principio d'autorità attribuito al passato, che finisce col porre la nostra verità contemporanea unicamente sotto una luce genealogica, ermeneutica e dialettica.⁶⁵ In questa prospettiva la nostra contemporaneità risulta costitutivamente "bucata" dal futuro, e l'esegesi del passato storico non apporterebbe alcuna luce né soccorso alla comprensione della realtà.

La categoria della storia sembra quindi divenire quasi irrilevante, se confrontata alle possibilità tecnoscientifiche di cui è intrisa la dimensione del futuro.

Ciò non corrisponde ovviamente al rifiuto dell'intera prospettiva storica, ma solo la storia che sfugge alla secondarizzazione dialettico-ermeneutica può ancora sottolineare rotture e alterità che possano rivelarci qualcosa di nuovo.⁶⁶

Il proposito dell'opera (e poi di tutta la produzione di Hottis) non è però meramente descrittivo, bensì "caricaturale, radicalizzante, polemico, normativo",⁶⁷ e si propone infatti di denunciare il tradimento secondario del passato, criticare tutte le pseudo-effrazioni secondarie (e non) del futuro, ricordandoci che la secondarietà non è che una parte della verità contemporanea.

Proprio per questo motivo le seguenti analisi verteranno in particolare sulla terza sezione del testo in questione.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 23.

⁶⁶ La storia dello storico, dell'*historicien*.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 26.

La prima sezione è invece una sorta di reperimento, attraverso testi diversi, del gesto di forclusione della referenza extralinguistica e più propriamente del cosmo tecnoscientifico, mentre la seconda si propone come un' esplorazione del secondario attraverso l' analisi testuale dei principali esponenti della secondarietà filosofica.

Attraverso l' analisi di testi di Heidegger, Gadamer e Derrida, Hotois vuole sostenere che il discorso fenomenologico-ermeneutico si trova a volte costretto ad affermare una forma di essere, di realtà cosmica per la quale non c'è posto nel ventaglio della propria ontologia e dunque nessuna parola disponibile per definirla, poiché questa realtà cosmica si impone come indipendente da ogni progetto ermeneutico di comprensione di ogni apparire fenomenologico.

Sistematicamente questa realtà cosmica si troverà banalizzata sotto i concetti tradizionali di natura, realtà, mondo in sé, etc., e sarà apparentemente assimilato dal discorso fenomenologico-ermeneutico che *comprende* tali concetti, come ontologicamente derivati a partire da nozioni che gli sono familiari.

La logica del discorso fenomenologico-ermeneutico tende a negare che possa esserci qualcosa al di fuori di esso.

Seguendo ad esempio le argomentazioni heideggeriane⁶⁸, Hotois riesce a riconoscere un' indicazione importantissima, l' ammissione secondo la quale la fenomenologia ermeneutica non riconosce mai il cosmo proprio perché essa si è costituita come il discorso che lo esclude.

Questo aspetto dell' atto di nascita della fenomenologia-ermeneutica fa parte di ciò che Hotois intende con *forclusione del cosmo*. Nonostante la forclusione del cosmo sia perfettamente riuscita, capita a volte che un *bagliore di opacità cosmica* attraversi il mondo

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 38. Heidegger precisa che non è l' ente ma l' essere e il suo senso ad essere dipendente dall' esistenza di un Dasein, ma in questo modo ci troviamo di fronte all' impossibilità di separare radicalmente l' essere e l' ente, e non riusciamo a capire come possa essere possibile anche solo parlare di un ente senza postulare che esso sia in qualche maniera. Ma com' era l' ente all' epoca dell' inesistenza del Dasein? Questa domanda sfugge ad ogni determinazione ontologica. "Allora non è più possibile né dire che l' ente è, né dire che non è". Ma Heidegger non si accontenta di questa netta confessione dell' impotenza del dire ontologico della fenomenologia ermeneutica, al contrario non lo introduce se non nel grado di una distinzione che dovrebbe permettergli di parlare di quell' ente. Oppone utilizzando un artificio, un "Adesso" e un "allora". L' assicurazione heideggeriana non convince Hotois, perché riconduce l' ente alla sussistenza e sembra accontentarsi di questa determinazione ontologica. Ma così facendo dissimula la cecità della fenomenologia ermeneutica alla luce della propria impotenza o della sua sostanziale avversione a indicare un' epoca, un luogo, una realtà in cui non ci sia più il Dasein. Per Hotois è impossibile assimilare il cosmo alla sussistenza, ma riconosce che la fenomenologia non abbia altro modo di agire, proprio per questo suo associare indissolubilmente l' essere, l' uomo e il linguaggio. Si veda Heidegger M., *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005.

del discorso fenomenologico-ermeneutico, come quell'*ente di allora* che Heidegger ammette, ma che rifiuta ogni determinazione ontologica.

Attraverso questa ed altre analisi (dei testi di Gadamer e Merleau-Ponty) l'autore ha messo in evidenza un' aporia fondamentale del discorso filosofico contemporaneo: quando si pensava di aver rimpiazzato, compreso in un discorso più ampio i vecchi concetti ontologici (del reale, accesso diretto all'essere), ci si trova costretti a reintrodurre in altro modo questi filosofemi, riportandoli alla loro antica potenza ontologica. Tale reintroduzione viene immediatamente percepita come non pertinente, impossibile, proprio perché questa forza appartiene al passato e non ha nulla in comune con la forza dell'opacità cosmica.

Questa aporia è contraddistinta dal silenzio (o al massimo da una qualche forma di *lapsus*), e ciò che è realmente forcluso è la tecnoscienza.⁶⁹

L'imprigionamento secondario nel linguaggio potrebbe essere letto come l'effetto della presa di possesso della scienza moderna del campo del referenziale, impresa che trasformerebbe questa realtà e il rapporto al reale in maniera tale che il filosofo non possa più riconoscere l'antica referenza del suo discorso.

Sembra così che il "voltafaccia" verso il linguaggio da parte della filosofia anglosassone possa essere spiegato, a condizione di non eccedere con le semplificazioni. La scienza moderna non ha semplicemente preso il posto della filosofia, e non corrisponde ad una differenziazione interna dell'impresa filosofica del sapere. Se così fosse la filosofia non avrebbe motivo di sentirsi secondaria, sarebbe primaria e fondante.

La complessità ha però raggiunto un livello tale che la stessa filosofia secondaria ha continuato a fare di tutto perché si credesse che la scienza moderna e la tecnoscienza contemporanea prolungassero nelle loro pratiche il teoretismo occidentale. La ragione di tale mistificazione non è particolarmente complicata da comprendere: se la tecnoscienza prolunga la postura teoretica, allora la filosofia (sia come teoria generale della scienza, sia come ontologia ermeneutica-fenomenologica, che come ermeneutica della tradizione e come scrittura) continua a poter pensare, comprendere e sviluppare al proprio interno la scienza e la tecnoscienza.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 52.

Hottois sostiene che il tecnoscomo e le pratiche tecnoscientifiche, con le possibilità ed esse correlate, siano ciò che viene forcluso nel pensiero contemporaneo.

È questo l'insieme che si erge come un muro, che ostacola la perpetuazione teoretica o secondaria della tradizione. Tale muro viene definito *il muro cosmico*, ovvero un'esperienza o una situazione, l'esperienza di una situazione (non situazione storico-ermeneutica) data dal cosmo, dalle pratiche tecnoscientifiche, dalle possibilità cosmiche tecnoscientifiche, dalla reale contemporaneità, in quanto centrata sul futuro.

“Un muro non è un orizzonte o un fondale: si erge contro lo sguardo e la voce, pietrifica la luce e la parola al limite del loro sviluppo e lascia sbalordito l'antico vigore cosmontoteologico”⁷⁰. L'espressione metaforica, molto usata da Hottois in tutte le sue opere, è in tal caso giustificata esplicitamente, per ragioni descrittive forti. Solo l'iperbole e la dismisura risultano appropriate in questo contesto, in quanto la specie umana, che si è sempre pensata come eterna, si trova ora ad affrontare la possibilità (o forse la necessità) della propria mutazione, se non del proprio annientamento.

Il muro cosmico, oltre a non essere un orizzonte, non è nemmeno espressione della finitudine, coincide anzi con la sparizione dei parametri della finitudine indicati da Jaspers come *situazioni limite*⁷¹ (necessità, morte, sofferenza, etc.). La negazione delle situazioni limite non può che metterci di fronte all'impossibilità della trasformazione dell'esistenza in storia, e tale negazione comporta l'inutilità assoluta e la privazione di ogni redenzione della sofferenza e della morte. Per questo il futuro viene definito sotto il segno dell'opacità radicale. “Le possibilità bucano qualsiasi orizzonte e il loro impatto muta improvvisamente in muro la vecchia frontiera di cui parlavamo.”⁷² Solo lo spazio cosmico, che non è un mondo e non è prodotto dall'uomo, non avendo orizzonte può corrispondere all'*atopon* dell'illimitato del possibile.

La dismisura della contemporaneità del futuro è paradossalmente percepibile solo nei tentativi più forti e sottili di perpetuare la posizione teoretica, che ritroviamo nelle forme di secondarietà più avanzata.

Il cosmo e la tecnoscienza si ergono come un muro solo laddove il sovrainvestimento sull'uomo come vivente-parlante urta con la possibilità di transumanizzazione del cosmo tecnoscientifico, e il rischio dell'avventurarsi al di fuori del metaforico, lontano dall'ipersensibilità della filosofia secondaria, è quello di incorrere nell'immediata

⁷⁰ *Ivi*, p. 245.

⁷¹ Si veda *ivi*, pp. 346-347.

⁷² *Ivi*, p. 347.

banalizzazione della portata tecnoscientifica. È molto semplice infatti ricadere all'interno di un paradigma bioeconomico o in una semplice prospettiva socio-politica, che non considererebbe mai con la dovuta accortezza la possibilità della messa in questione dell'integrità dell'umano.

Nella sezione II dell'opera in questione lo scopo che Hotois si prefigge è tentare di conciliare questa doppia esigenza: non banalizzare il cosmo tecnoscientifico e non rinchiuderci nella sola evocazione metaforica di un'esperienza.

Premettendo che anche laddove la pressione del tecnocosmo sia diventata talmente forte da non poter essere ignorata dalla filosofia, e anche dove il pensiero secondario sia costretto ad ammettere che nella tecnoscienza vi sia una dimensione che sfugge al teoretismo e all'umano, si ripresenta costantemente il tentativo di assimilare filosoficamente il muro cosmico.

Questo tentativo è particolarmente evidente nell'opera dell'ultimo Heidegger e di Derrida. Heidegger infatti percepisce la tecnoscienza come una messa in pericolo radicale dell'essere dell'uomo, ma Hotois giudica questa sorta di ossessione tecnica priva di futuro.⁷³

L'essenza della tecnica resta *logos*, una sorta di interpellazione imperativa di un linguaggio che diviene informatica, un ordire che comanda all'uomo di estendere il dominio del calcolabile.⁷⁴

Questa miseria ontologica non fa altro che prolungare e accentuare quella della tradizione occidentale. L'importante è aver avviluppato la tecnoscienza in una rete linguistica orientata all'origine - la verità dell'essere - che è in attesa dell'avvento di un pensiero

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 249. La *Kehre* non è che l'approfondimento delle secondarietà, la sofisticazione crescente degli stratagemmi di assimilazione della tecnoscienza attuati dal pensiero (che tenderebbe ad ammortizzare lo choc dovuto allo scontro col muro cosmico, inventandosi nuovi percorsi linguistici che possano assimilarlo in qualche modo nello spazio dell'essere e della riflessione. Questa attitudine all'avviso di Hotois non fa che perpetuare il gesto compiuto in *Essere e tempo*, ovvero circoscrivere la scienza accordandole un campo discorsivo della filosofia. Per l'autore restano in ogni caso delle mere manovre di appropriazione attuate magistralmente dalla secondarietà ermeneutica). Sostiene infatti che per Heidegger la tecnoscienza non occupi realmente un posto speciale nella proliferazione secondaria e che l'essere della tecnica – *Gestel* – non sia altro che la forma contemporanea dell' *Ereignis*.

⁷⁴ La *Gestell* sarà la configurazione contemporanea dello svelamento dell'essere, del *logos*, la forma estrema dell'oblio. Si veda Heidegger M., *Lettera sull'“Umanismo”*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.

straordinario, pensiero che nei fatti si dispiega già ampiamente negli esercizi della secondarietà ermeneutica che conosciamo.⁷⁵

Pensare l'essere della tecnica non conduce ad intuire una significazione, ma a spiegare una rete linguistica ermeneutico-etimologico-retorica suscettibile di inglobare, di "comprendere" la tecnica.

Hotois sostiene che la contemporaneità tecnoscientifica sia tematicamente ripresa in carico dalla secondarietà, sia stimata come un momento della storia dell'essere grazie all'ermeneutica della tradizione che fa della scienza uno dei propri temi. In questo senso la tecnoscienza non farebbe altro che alimentare la proliferazione secondaria, diventando una sorta di pretesto per innescare il gioco ermeneutico-retorico-etimologico, facendo in modo che l'ermeneutica della tradizione e lo sfruttamento adlinguistico del linguaggio si consolidino vicendevolmente.

Nei testi di Derrida⁷⁶ l'autore individua una sensibilità acuta alla contemporaneità tecnoscientifica e alla dimensione inassimilabile del futuro, e ne mostra qualche prova individuando nel suo percorso una serie di ambiguità e ambivalenze, quasi di sgomenti tendenti ad esprimere l'insoddisfazione derivante sia dalla fenomenologia ermeneutica sia dalla dialettica.⁷⁷ Ma per Derrida questo indicibile non può essere definito *ineffabile*, non deriva da una qualche forma di misticismo latente, proviene propriamente dalle tecnoscienze, nelle quali agiscono delle forze non logocentriche, le forze della contemporaneità.⁷⁸ Derrida riconosce quindi che questo futuro rompa anche con la storia (storicità e logocentrismo sono interdipendenti), ed è quasi costretto ad evocare l'idea di una *riduzione del senso* (quando l'operazione fenomenologica per eccellenza sarebbe la riduzione *di* senso) che cerca di praticare nella scrittura. A suo modo quindi cerca ancora di salvaguardare la posizione teoretica, lavorando in maniera sottile all'assimilazione

⁷⁵ Per Heidegger pensare equivale ad aprire un cammino di linguaggio, un cammino che è tutto radicato nel percorso, e ciò sarebbe valido anche per le tecnoscienze.

⁷⁶ Si vedano Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1969; dello stesso autore *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.

⁷⁷ Innanzitutto il futuro è sempre contrassegnato dalla metafora iperbolica, indice di qualcosa che sembra sfuggire sia alla posizione teoretica che alla secondarietà dialettica (iperbolico in quanto sfugge alla dimensione tipicamente umana: storia, mondo, senso).

⁷⁸ Si veda Derrida J., *De la grammatologie*, cit.

secondaria (dialettica) di tali forze, deviandole e finendo col non percepirle più, quando la forclusione del cosmo si è compiuta nell'imprigionamento secondario della scrittura.⁷⁹

Nonostante la sensibilità della scrittura derridiana, Hottois la iscrive comunque tra le forme di secondarietà che portano a compimento l'imprigionamento nel linguaggio⁸⁰.

L'autore non contesta la base diagnostica di Derrida della contemporaneità tecnoscientifica, ritenendo infatti che egli abbia una giusta percezione del muro cosmico, ma non può accettarne la risposta, in quanto non la considera pertinente all'effrazione del futuro. Lo accusa quindi di volere conservare la nostra epoca come "post-hegeliana", di voler votare la filosofia a un lavoro di chiusura destinato a non compiersi mai, e sottolinea forse esageratamente l'importanza del discorso delle e sulle tecnoscienze come fonte principale che egli usa contro la secondarietà dialettica. Legittima però tale esagerazione per evidenziarne la localizzazione del muro cosmico come incitazione fondamentale alla scrittura, che ha però in parte mascherato due punti: quanto Derrida continua a pensare la scienza come inclusa nella tradizione metafisica? Non rinvia l'*episteme* in generale all'elemento della scrittura fonetica? Quanto l'inassimilabile si trova già reperibile nella tradizione filosofica?⁸¹

"Il secondario è un'opera suicidaria, la sua intenzione decostruttrice non decostruisce nulla, approfondisce solamente la fossa tra due indifferenze e due cecità reciproche: quella della tecnoscienza e quella della filosofia, della quale la più forte finirà per prevalere sull'altra"⁸².

La scrittura in Derrida finisce col presentarsi come il fondamento teorico della scienza, che diventa *scienza della scrittura* o *grammatologia*. Per lui la scrittura è un simulacro; ciò significa che così facendo l'essenza della tecnoscienza viene allineata a ciò che

⁷⁹Cfr. Hottois G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, cit., p. 256. Il problema poi sarà Hegel; più grande alleato e nemico della scrittura (capacità di assimilare ogni alterità compresa come la semplice negazione della positività metafisica), per Derrida sembra quasi che si tratti di fare meglio di Hegel. Ma lanciata nella contemporaneità la dialettica fa una doppia esperienza: quella di una facile vittoria su ogni forma di alterità e quella per la quale questa vittoria ha come conseguenze delle crepe irreparabili, che assumendo l'opacità specifica della contemporaneità minacciano gravemente la secondarietà dialettica.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 258 e ss. Lo scivolamento avviene infatti quando dalla riflessione sulle forze non logoteoriche (delle tecnoscienze) Derrida passa alla necessità della loro espressione (trasposizione in discorsi), e pensa di trovare in tali discorsi l'inassimilabilità della tecnica. Egli sottolinea la miseria dell'espressione nei discorsi della scienza o della filosofia della scienza, di questa forza di lacerazione del logos filosofico (logos del quale la perfezione è il sistema hegeliano) all'opera nelle tecnoscienze e vuole prestarvi soccorso. Si basa però su tre presupposti (considerare il discorso sulla scienza piuttosto che la scienza in atto, fare come se fosse estremamente vitale per le scienze non-teoretiche esprimersi, e attribuire al linguaggio un'essenza teoretica dialettizzabile) che portano all'autoformulazione della pratica scientifica come teoretica, il che equivale esattamente a tradire la specificità della tecnoscienza.

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 256. Sembra che il paradigma che cerca di giocare nella scrittura sia da attingere nella dialettica almeno quanto nella tecnoscienza.

⁸² *Ivi*, p. 266.

costituisce il punto più estremo dell'imprigionamento secondario. "Pensare" la tecnoscienza e la contemporaneità diventa praticare la scrittura, cioè rincarare la dose sulla stessa secondarietà. E attraverso la scrittura Derrida realizza questo *tour de force*: far passare la scrittura per l'essenza della tecnoscienza, includere nell'imprigionamento linguistico ciò che lo ha prodotto.

A questo punto l'autore ci fornisce una prima approssimazione: il secondario è la perpetuazione ambigua della posizione teoretica, è la reazione multiforme della stessa allo choc del muro cosmico, quindi non è altro che un tentativo di conservazione del teoretismo e dell'umano, attuato nel tentativo di assimilazione (ovvero trasformandola in linguaggio). In tal modo possiamo procedere all'analisi della III sezione dell'opera in questione.

3.3. L'emergenza dell'umano

Ciò che Hottos intende con la nozione di *posizione teoretica* accede a tutta l'ampiezza della sua portata là dove essa è compresa come equivalente all'*essenza dell'umano come vivente parlante*.⁸³

Nell'espressione "vivente parlante" la secondarizzazione ha già compiuto la propria opera, non solo perché il linguaggio viene enfatizzato al massimo livello, ma anche perché "vivente parlante" non è l'esatta traduzione di *zoon logon echon*. Il *logos* greco non corrisponde infatti all'accentuazione contemporanea del linguaggio: designa non solo una sottile forza di accesso a ciò che è, ma anche la realtà e la struttura di ciò che è. Il *logos* è pensiero, trasparenza dello sguardo intelligibile.⁸⁴

La verità della posizione teoretica è stata enunciata nel teoretismo, ma per Hottos non possiamo più intendere tale verità in quanto non godiamo più pienamente di tale posizione nella nostra epoca.

Il fatto che il secondario faccia passare l'emergenza dell'umano (come vivente parlante) per la verità del teoretismo conferma ancora che il secondario cerchi solo di prostrarre la potenza teoretica giustamente parlando di verità, approfondimento, scoperta o rivelazione. Hottos ci ricorda che il linguaggio è stato ricevuto ed esercitato come fosse un dono del cielo, la cosa più naturale per l'uomo, l'alleanza di segno e sguardo. Di conseguenza la cultura o il simbolico sarebbero i prodotti più naturali e spontanei dell'umanità.⁸⁵ Egli non intende intraprendere una nuova esegesi dell'umano, vuole però mettere in evidenza il sovrainvestimento spontaneo del linguaggio (e dello sguardo) da parte dell'uomo.

Nell'emergenza secondaria i parametri dell'umano si scoprono sempre più chiaramente essere appartenenti ad una sorta di catena, una rete illimitata della quale i termini sono mantenuti insieme attraverso le relazioni che li qualificano diversamente a seconda del

⁸³ La posizione teoretica sottolinea già l'importanza del linguaggio ma ricorda soprattutto che l'uomo fruisce di un commercio diretto con il reale extralinguistico grazie a delle forze non linguistiche, anche se l'esercizio di esse trova la sua massima soddisfazione nell'esperienza linguistica.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 288. La verità della posizione teoretica dice: l'uomo pensa, e pensando accede alla realtà e alla verità di ciò che è. Ma questa verità è dequalificata nel secondario come *naïveté*, al profitto di un'altra verità – che noi chiamiamo secondaria – del teoretismo; è questa verità secondaria che noi chiamiamo *emergenza dell'umano*. Che cosa dice questa verità? In un certo senso dice la stessa cosa del teoretismo, che definisce l'umano teoricamente, ma lo dice in maniera tale da aggravare la disgregazione del teoretismo stesso, l'estenuazione dell'essenza teoretica dell'uomo, e questo perché l'emergenza dell'umano corrisponde alla reclusione nel linguaggio, e in ultima istanza, a un'estinzione dello sguardo e della voce.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 290.

contesto (ermeneutica, dialettico, dialogico, retorico, strutturale, adlinguistico etc.) e che illustrano un mondo di proliferazione e di sperimentazione del senso di cui l'ampiezza è totalmente estranea al teoretismo referenziale.

In questa rete il linguaggio è tutto: origine, motore, materia e anche finalità. In maniera circolare lo sfruttamento tecnico del linguaggio e l'esperienza ermeneutica dialettica decretano la necessità di estendere costantemente tale rete.

L'emergenza dell'umano si concretizza nel secondario stesso, che partecipa all'ambivalenza di ogni secondarietà: è allo stesso tempo la perpetuazione e la dissoluzione dell'umano. Dell'umano in quanto vivente parlante, cioè come non disponente di null'altro della potenza linguistica, possibilitato quindi a misurare la disgregazione di questa potenza solo nell'estenuazione dell'esercizio linguistico.

“A suo modo l'inflazione del linguaggio nel secondario rende perfettamente giustizia dell'importanza assoluta del linguaggio per l'uomo; ma, allo stesso tempo, essa traduce il disarmo attuale della potenza linguistica: l'inflazione e l'imprigionamento nel linguaggio, interscambiabilità universale con i segni. In breve il linguaggio non è più capace di assicurare il legame cosmico proprio al teoretismo, l'uomo riesce sempre meno ad essere al mondo nel linguaggio: parla questo essere-al-mondo linguistico, ma non lo occupa più effettivamente.”⁸⁶

Il secondario come emergenza dell'umano riguarda il radicamento linguistico dell'uomo, e non concerne solo il linguaggio, ma l'alleanza di linguaggio e sguardo.

L'emergenza del vivente parlante corrisponde allo sgretolamento delle potenze sensoriali dell'uomo, che non riescono più (in alleanza col linguaggio) ad offrirgli un'immagine, una localizzazione cosmologica soddisfacente. Questa non è una crisi passeggera – nell'attesa di una nuova antropologia mondiale – ma è la situazione dell'uomo che non può più rapportarsi al cosmo attraverso i naturali strumenti che un tempo lo appagavano: lo sguardo, l'udito, la parola.

L'uomo non abita più il reale, si limita ad ossessionare il linguaggio e comprendere, laddove crede che l'illusione tipicamente secondaria (il senso come referenza) penetri intimamente il mondo e lo spazio.

L'emergenza dell'umano mostra la propria ambiguità e ambivalenza in maniera molteplice: è disgregazione e conservazione o trattenuta dell'umano, fedeltà al teoretismo, critica aperta ad esso e tradimento, percezione e dissimulazione della contemporaneità e delle possibilità future.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 291.

Le pratiche secondarie sono governate dall'adesione universale alla ritenzione (pratiche che paradossalmente promuovono un futuro in rottura col passato), ideologia che vuole sostanzialmente far passare una "promozione del futuro" per un lavoro che in realtà vuole trattenere devotamente il passato e l'umano.⁸⁷ La ritenzione è solidale alla struttura della temporalità così come essa si dà nel secondario, e questa struttura del tempo ricorda la struttura del discorso e del senso, in quanto è un'articolazione ermeneutico-dialettica strutturale. L'essenza della temporalità (e della storicità) secondo tale ideologia si deve pensare in termini di solidarietà strutturale parte-tutto, di tensione differenziale della prossimità.⁸⁸

La struttura ritenzionale della temporalità implica un'ignoranza fondamentale della dimensione del futuro e del passato che sfuggono alle forze del discorso (cioè del dialogo e della storia, ad esempio la pre-istoria)⁸⁹. Hottois la definisce ideologia in quanto questa concezione tende a giustificare, a rendere necessario e vero il destino secondario, che vede la filosofia impotente a trattare qualsiasi argomento non derivante direttamente dal proprio passato. Arriva anche a definirla una volontà di conservazione dell'umano, un vero e proprio tentativo di mobilitare la contemporaneità al fine della conservazione, contro ogni possibilità offerta dalla tecnica. Identifica quindi la filosofia secondaria con la volontà di conservare.

Hottois intende denunciare la metafora filologica che cerca nel rapporto di interpretazione e di comprensione il paradigma universale del confronto dell'uomo con ciò che è, considerando che la relazione teoretica al reale non era vissuta come un'esperienza ermeneutica aperta nel mondo in quanto quella è un'invenzione recente.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 293. Si parte dal postulato dell'esistenza della ritenzione universale dell'umano, del senso, del tempo, si produce il corollario dell'impossibilità della rottura pura e semplice o quantomeno radicale e si conclude che non è possibile rompere con il ritenuto, e che l'unico modo per lasciare posto al nuovo è lavorare se di esso.

⁸⁸ Tutto ciò risulta particolarmente evidente nelle opere gadameriane, nelle quali la filosofia porta sostanzialmente ad assimilare la struttura della storia a quella del dialogo e del discorso perché, nell'ermeneutica filosofica, l'essenza del linguaggio è dialogica. Altrove – Heidegger, Deleuze e altri – questa solidarietà di tempo e di senso si dà in espressioni differenti, quali "il senso è avvenimento".

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 292. Anche la solidarietà ermeneutico-dialogica di domanda e risposta è un'espressione della ritenzione; essa impedisce di porre una domanda assolutamente insituabile.

L'alleanza di linguaggio, sguardo ed essere umano non era intesa come una solidarietà dialettico-ermeneutica o strutturale, ma come l'affermazione della capacità dell'uomo di cogliere la natura di ciò che è.⁹⁰

La relazione secondaria al mondo corrisponde quindi al ritiro del teoretismo, alla fine del *zoon logon echon*, a causa della crescente potenza delle possibilità non linguistiche del cosmo. Di questo complesso tecnoscientifico la secondarietà non vuole sapere nulla, in quanto si confonde con la disgregazione del teoretismo e non con la causa effettiva di tale disgregazione. Il secondario è condannato da qualcosa che sostanzialmente ignora.

L'emergenza dell'umano non è però il frutto di una qualche mutazione delle strutture dell'*episteme*, *si produce sul fondo del muro cosmico*, cioè ciò che non è più alla portata teoretica dell'uomo, né nella sua prossimità ermeneutica.

Esiste infatti uno strettissimo legame tra l'emergenza dell'umano, il secondario, la forclusione del cosmo e il muro cosmico.

L'emergenza non è altro che una reazione secondaria considerata da una diversa angolazione: è la reazione al muro cosmico e alle possibilità presenti e future di distinzione e mutazione dell'uomo.⁹¹

La minaccia più grave sembra essere rappresentata per Hottois dalla messa a rischio dell'essenza dell'uomo e della sua integrità spirituale (più che non quella del reale annientamento dell'umanità), una sorta di istanza teologica dell'universo che garantisce il valore assoluto, intangibile dell'umano.

Ma solo i fatti, gli interventi concreti possono minacciare seriamente l'integrità essenziale dell'uomo, ed è perché l'umano si è sempre (filosoficamente) voluto coestensivo all'idealità, all'essenzialità. Ogni *logos* o concetto non può che servire l'uomo. Ed è per questa ragione che Hottois diffida di tutti i *fini culturali* dell'uomo (la nascita dell'umano non è stata culturale o simbolica. Il culturale ed il simbolico sono apparsi con l'umano). Nega infatti che la fine dell'umanità possa essere *culturale*, ma non potrà essere neppure *naturale* perché la tecnoscienza potrà e dovrà intervenire sulle modalità di estinzione e/o mutazione dell'umanità.

La tecnoscienza non può essere interpretata antropologicamente, proprio perché ha potenzialmente il potere di modificare l'essenza dell'umanità.⁹²

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 295. In modo vagamente dialettico Hottois distingue tre relazioni a ciò che è: relazione teoretica, relazione secondaria e confronto tecnoscientifico dell'uomo e del cosmo, in cui il linguaggio non avrebbe più un ruolo fondamentale.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 299. Si veda ad esempio la paura dell'atomismo.

3.4. La deflazione del linguaggio

Hottois ci invita a prendere atto dell'inizio del cambiamento, ad abbandonare il modo di essere della filosofia come esercizio supremo dell'essenza dell'umano in quanto *zoon logon echon*.

Il principale mezzo a nostra disposizione è la *deflazione del linguaggio*, espressione con la quale l'autore intende semplicemente l'invito rivolto ai filosofi a interessarsi a qualcosa di diverso dalla perpetuazione del *logos*, di diverso dalla tradizione linguistica della filosofia.

La deflazione deve costituire l'alternativa all'inflazione secondaria, ma non rappresentare assolutamente un ritorno al teoretismo, deve essere un'attitudine tipicamente post-secondaria. La deflazione non può identificarsi col silenzio, e deve coincidere filosoficamente con la rinuncia di ogni forma di salvaguardia della posizione teoretica (anche quella meglio dissimulata). Presuppone però assolutamente l'aver percorso il secondario fino all'exasperazione, l'aver fatto l'esperienza del muro cosmico come prova dell'*impasse* assoluta dell'antica potenza *cosmonteologica* dell'uomo. Non è nemmeno l'indicazione di un nuovo linguaggio, e deve stare alla larga dalla tentazione pragmatista al servizio della gratificazione massimale dell'umano.⁹³

Per poter parlare di deflazione del linguaggio è necessario prestare massimamente attenzione a tutte quelle dimensioni della contemporaneità da cui tutte le forme della filosofia tradizionale (o d'avanguardia) si distolgono vicendevolmente restando ancorate, nonostante le loro differenze, alla posizione teoretica e all'uomo in quanto vivente parlante.

Questo è proprio il campo in cui l'integrità naturale dell'uomo viene messa in gioco. Tale re-orientamento del campo dell'interesse filosofico opererebbe di fatto una deflazione del linguaggio, senza far diventare questo cambiamento una tematica speculativa (se così fosse diventerebbe un ostacolo), perchè la filosofia si interesserebbe a cose diverse dalla prora tradizione e dal linguaggio appunto, e avrebbe la possibilità di tornare all'uso di un linguaggio referenziale, pur senza produrre automaticamente illusioni ontologiche o cosmologiche. A tal proposito il cammino attraverso l'exasperazione della secondarietà resta un percorso obbligato.

⁹² Una concezione antropologica delle tecnoscienze può seguire due vie: quella del *logos* o quella dello *zoon*. Oppure – alla maniera di Apel e Habermas – la tecnoscienza si trova al servizio dell'uomo, secondo un ideale classico, metafisico o religioso, ma non gli rende giustizia.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 305 e ss.

Ciò che veramente è determinante è che la filosofia si occupi di pratiche tecnoscientifiche, delle possibilità ad esse connesse, dell'inganno futurologico, della dimensione del futuro e dell'estraneità del cosmo.

Le resistenze a questa prospettiva sono ovviamente molteplici e multiformi, prime tra tutte l'identificazione delle tecnoscienze a discorsi e linguaggio e l'interesse contemporaneo per la semiotica (e la sua ripercussione nei testi filosofici).

La natura discorsiva della tecnoscienza è recepita, dalla filosofia contemporanea, come una sorta di evidenza, di presupposto comune. Questo riconoscimento va a beneficio della filosofia stessa, che in tal modo pensa di possedere gli strumenti per poterla dominare, “ma il filosofo sa che l'alterità discorsiva non è altro che una differenza nella prossimità, ed è solo se la tecnoscienza è essenzialmente discorso che essa può presupporre, e i suoi presupposti fanno senso, orizzonte.”⁹⁴ Solo se la tecnoscienza viene ricondotta alla naturale alleanza di segno e sguardo la filosofia può continuare a credere in se stessa.

Numerosi autori ritengono indispensabile mantenere il teoretismo nella scienza, come un momento interno alla ricerca, avente valore euristico, oppure in maniera globale, considerando cioè il progetto teoretico come l'anima della ricerca scientifica, la sua impulsione motrice e la sua finalità.⁹⁵

Una sorta di “gran progetto di una teoria generale del linguaggio”⁹⁶ inoltre rappresenta uno degli estremi dell'interesse tecnoscientifico per il linguaggio. L'autore considera però anche l'ipotesi che tale progetto non sia in verità intrinsecamente teoretico, in quanto sviluppatosi in un'epoca in cui la posizione teoretica è già considerata impossibile. Per questo motivo la *semantica universale* perseguirebbe realmente un sogno teoretico, ma in quanto tecnoscienza non vorrebbe riportare il grande teoretismo, sarebbe interessata al

⁹⁴ *Ivi*, p. 324

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 309-312. Anche Kuhn ad esempio, attraverso l'affermazione della struttura paradigmatica della scienza afferma il suo essere intrinsecamente teoretica, in quanto la struttura del paradigma lascia emergere la sintesi di senso e referenza. Vogliamo inoltre ricordare che Kuhn interpreta l'aporia della rappresentazione in microfisica come una crisi di paradigma, che invece Hotois ci ricorda essere parte dell'emergenza del teoretismo nella scienza.

⁹⁶ Cfr. Tartaglia P., *Problems in the construction of a theory of natural language*, Mouton, The Hague, 1972. Hotois trova interessanti alcune delle conclusioni dell'autore, che ispirandosi a Chomsky ipotizza una teoria scientifica del linguaggio (che sia descrittiva, non intuitivamente predittiva, indipendente dal contesto, e che includa un dizionario). Tartaglia mostra che il problema lessicografico è insolubile perché non si può decretare – senza intuizione o contestualizzazione – quali tratti semantici necessariamente rilevino delle significazioni di parole. In tale prospettiva laddove fallisce il progetto sistematico-teoretico dell'empirismo logico può cominciare la “logica” nel senso di Deleuze o la pratica non teoretica di un Wittgenstein abile a rendere alla grammatica il grado di mobilità che conviene.

linguaggio e alla natura per l'impatto di un intervento attivo che modifica le cose del linguaggio e del senso.⁹⁷

Un secondo snodo di resistenza è individuato nella cosiddetta *bolla semiotica*, denominazione che Hottois utilizza per indicare l'altro estremo dell'interesse tecnoscientifico al linguaggio. Tale posizione, molto vicina all'utopismo, si afferma nel prolungamento della componente della considerazione *sintassico-semantica* del linguaggio, imponendosi la priorità della comunicazione sulla referenza. Gli effetti di tale lateralizzazione della comunicazione sono comparabili a quelli dell'accentuazione del dialogico nel secondario dialettico-ermeneutico. Ma il successo reale di questa prospettiva è dovuto alla costante convergenza di semiotico e politico, che accentuano gli aspetti economici, sociali e pratici.

La *bolla semiotica* è per Hottois secondaria, in quanto condivide le caratteristiche della secondarietà: inflazione del linguaggio e la reclusione nei segni.⁹⁸ Ma dipendendo da questa secondarietà teoretica (descritta precedentemente come metalinguistica) continua ad alimentarsi sufficientemente all'assicurazione teoretica da sfuggire all'esperienza del muro cosmico, all'emergenza e all'estenuazione dell'umano. Ed esattamente come la secondarietà metalinguistica conserva una visione classica delle tecnoscienze, essa inevitabilmente forclude la dimensione cosmica, divenendo quindi un vero e proprio motore attivo della conservazione dell'umano e un potente freno alla prospettiva cosmica.

L'autore decide però di non addentrarsi nel dibattito inerente alla prima forma di resistenza, considerandola infruttuosa, e si limita quindi a formulare l'ipotesi secondo la quale né la matematica né la tecnica sarebbero di natura linguistica, dell'ordine di quel *logos* con la quale essenza la filosofia ha sempre teso a confondersi. Per questo il *logos* non sarebbe in grado di prendere la misura di questa alterità, né tantomeno dominarla, ma

⁹⁷ La specificità dell'invasione cibernetica e informatica non consiste nel semplice rischio di tradurre il linguaggio naturale in una semantica e una sintassi impoverite, ma nel trasformare il senso naturale in qualcosa di altro dal senso: in circuiti percorsi da quantitativi di energia. Questa sarebbe una prospettiva di mutazione forte, che non potrebbe più essere considerata solamente un depauperamento dell'esperienza umana. Proprio per questo motivo le obiezioni classiche utilizzabili contro una metalingua non sono più pertinenti. La trasformazione del senso in qualcosa che non sia più senso non corrisponde ad una formalizzazione linguistica, ma a una sorta di risurrezione del linguaggio (e del teoretismo) in dei circuiti sui quali l'uomo può sintonizzarsi. Hottois usa "se brancher" perché indica al meglio una sorta di approccio a sistemi formali, visto che l'interpretazione sarebbe impossibile.

⁹⁸Cfr. Hottois G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, cit., p. 319. I caratteri fondamentali della bolla semiotica sono: l'impero del segno (prodotto, fabbricato, comunicabile, manipolabile, mobile), la reversibilità, la producibilità (il segno, il senso, l'informazione in questa prospettiva sono dei prodotti), la traducibilità (ciò che si sostituisce ai concetti considerati come metafisici della referenza e del senso è l'operazione di traduzione) e la traduzione, che può avere forza di mutazione, ed infine l'*areferenzialità*.

solo tradurla tentando di assimilarla. L'interesse per la semiotica d'altro canto non corrisponde solo ad una forma di inflazione secondaria, ma offre anche l'indicazione di una tendenza alla destituzione del linguaggio naturale e dell'apertura delle modalità non-linguistiche di comunicazione e relazione.⁹⁹

⁹⁹Cfr. *ivi*, p. 329. Hotois individua gli aspetti delatori della semiotica: il deinvestimento del *logos* a partire da una prospettiva che qualifica come semiotico-biologica e una prospettiva semiotico-cibernetica (ed in generale questi due versanti paiono convergere verso un'accentuazione comune dell'operazionalità contro l'intuitivo, il teoretico e il linguaggio. L'operazionalità è definita quale una sorta di luogo di incontro e di scambio dell'*ab-umanità* non linguistica dell'animale e l'*ab-umanità* non linguistica della macchina).

3.5. La dimensione del futuro e la prospezione cosmica

“Che cosa ne sarà dell’uomo tra qualche milione di anni?”¹⁰⁰

Non è una domanda banale né filosoficamente futile quella davanti alla quale l’autore ci costringe a sostare.

La dimensione del futuro si afferma come assolutamente solidale con gli sviluppi della tecnoscienza e la possibilità che essa apre. Non è mai presentita nell’escatologia, nel finalismo tradizionale della filosofia e della teologia, è una dimensione totalmente estranea alla cultura filosofica tradizionale, ed è forclusa dalla coscienza filosofica secondaria.¹⁰¹

Non può derivare da un pensiero della storia, perché la sua opacità rompe drasticamente con questa costellazione in cui la storia è intrinsecamente solidale al senso e all’umano. L’opacità del futuro è sostanzialmente quella del muro cosmico, che è il fondo (e non l’orizzonte) a partire dal quale si opera l’emergenza secondaria dell’umano.

La domanda sul futuro non è nemmeno una domanda ermeneutica, in quanto è priva di supposizioni (che se ci fossero sarebbero riconducibili a “tutto è possibile”). I presupposti chiudono l’avvenire nella storia, nel discorso, nei libri. Attraverso questo legame delle finitudine arriva il senso, che è l’altro dell’apertura e dell’opacità radicali.

La domanda sul futuro è quindi filosoficamente pertinente, concerne l’uomo e il suo destino. Ma non attende alcuna risposta, e non è la preparazione ad alcun progetto utopico. L’estraneità che ci separa dal futuro lontano è paragonabile solo a quella che ci separa dal passato remoto, cioè un’estraneità cosmica. E’ una domanda senza sede, senza luogo.¹⁰²

Gli indicatori più significativi che abbiamo a disposizione per esprimere la dimensione del futuro sono le mutazioni e i ponti non linguistici (*pontages non langagiers*), che sono definiti una sorta di prolungamento del muro cosmico.

Parlare di essi non vuol dire cercare di *dire* l’opacità, l’estraneità del cosmo, ma sono comunque utili in un tentativo di abbozzo della pratica del deinvestimento e delle deflazione del linguaggio.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 333.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 334. Il secondario – che fa un tutt’uno con la storicità – non può nemmeno prendere sul serio l’idea di una post-storicità – la rigetta in blocco come l’altro dei parametri dell’umano, l’altro del discorso – non vede nemmeno che questa post-storicità diviene già preponderante laddove l’uomo ammette che il proprio passato non sia più di grande aiuto nel futuro.

¹⁰² *Ivi*, p. 334. (*sans site*).

La *mutazione* non coincide con alcun concetto filosofico tradizionale, è una nozione estranea a qualsiasi forma di finalismo o di orizzonte escatologico (indipendente quindi dall'idea tipica del teoretismo della metamorfosi *entelechiaca*), si oppone a tutta la ritenzionalità fenomenologica secondaria, rompe con la percezione di omogeneità, circolarità e unità, secondo la quale il futuro non è mai diverso dall'ad-venire del passato, dell'origine. *Mutazione* indica una trasformazione nella quale il logos non abbia alcun ruolo fondamentale, appartiene al campo del possibile e del tecnico, è esclusa da ogni tentativo di assimilazione filosofica delle tecnoscienze.¹⁰³

L'autore differenzia le mutazioni possibili in cosmiche oppure tecniche, ipotizzando che in prospettiva cosmica, dopo un periodo di evoluzione storico-culturale, l'uomo possa progressivamente ambire a delle possibilità non storiche (non simboliche) di cambiamento. Il carattere inassimilabile, per l'individuo pensante, di un tale processo non è attribuibile solamente alla sua durata indefinita o alla sua contingenza. La mutazione, o l'estinzione dell'*homo sapiens*, non trova alcun posto presso lo stesso *homo sapiens*, nella misura in cui esso si definisce *zoon logon echon* e non ammette cambiamenti se non come effetti e prodotti immanenti al gioco del *logos*. Il motivo per il quale la filosofia, che si afferma come la perfezione compiuta dell'essenza dell'uomo, non può fare posto all'idea di mutazione, è che questa idea pietrifica tutto il campo dell'idealità e della discorsività in cui essa si iscrive.

La mutazione genetica è solo una delle possibilità. Le tecnoscienze non sono più da considerarsi come uno strumento al servizio del logos ma come una possibilità mutazionale dello *zoon logon echon*.

Con *ponti non linguistici* Hottois intende invece una relazione o una comunicazione tra cristallizzazioni cosmiche (o tecniche) non suscettibili di essere rapportate l'una all'altra attraverso i mezzi del linguaggio umano naturale.¹⁰⁴

I ponti cosmici si situano in una storia che non è più quella del senso, cioè uno spazio di linguaggio abitabile dal vivente parlante. Se ponessimo la tecnoscienza in questa prospettiva di mutazione e di ponti non linguistici saremmo tenuti ironicamente ad affermare che la tecnoscienza presupponga il linguaggio naturale. Un tipo di presupposizione e di ritenzione che non ha nulla in comune con l'universale presupposto

¹⁰³ Mutazione in biologia indica il fenomeno per il quale improvvisamente in una specie, animale o vegetale, si origina un individuo che presenta alcuni caratteri diversi dai suoi ascendenti e li trasmette alla discendenza. In biologia è considerato uno dei fenomeni più normali che avvengono sulla Terra.

¹⁰⁴ Si veda *ivi*, p. 341 e ss.

del linguaggio per se stesso. La continuità assicurata dai ponti non linguistici è quella di una costruzione che ammette delle rotture per le quali il passato non è mai stato una forza ritenzionale suscettibile di bloccare l'irruzione di ogni novità assoluta.¹⁰⁵

I modi di rappresentare la possibile atrofia dei ponti non linguistici sono molteplici¹⁰⁶ e l'immaginario futurologico e la fantascienza ce ne offrono moltissimi esempi: tutte le forme di simbiosi elettronica di tipo *cyberantropico*, la lettura tecnica diretta della struttura psico-chimica della memoria, tutte le forme di modifica dell'uomo con mezzi biochimici o elettromagnetici, le forme comunicazionali para-psicologiche (telepatica).¹⁰⁷

Infine la maniera in cui l'uomo si rapporta al cosmo, attraverso la tecnoscienza, rivela sempre più esclusivamente ponti non linguistici, soprattutto se ammettiamo che le matematiche non condividano la medesima essenza del linguaggio.

È comunque importante ricordare che nonostante la fantascienza sia uno degli spazi privilegiati di crescita dell'immaginario contemporaneo, essa tende sempre e comunque a vedere il futuro come una sorta di compimento dell'umanità, e quasi mai a considerare che il cosmo non è la Terra; è volta a cercare nel cosmo un luogo di reiterazione illimitata del terrestre. Mentre la tecnoscienza si afferma sempre di più essere un intervento: distruzione e costruzione di cristallizzazioni cosmiche.

Hottois ama molto l'espressione "perdita di una visione del futuro"¹⁰⁸ in quanto la ritiene perfettamente caratterizzante la situazione contemporanea: non una carenza passeggera di un correlato di visione di cui noi soffriamo, ma un'atrofia intima dello stesso potere di visione come capacità di apertura e di orientamento cosmologico.¹⁰⁹ È l'immaginario stesso a soffrire di questa crisi, non una delle sue configurazioni, quasi come se l'estenuazione del *logos* avesse portato con sé una sorta di prosciugamento immaginifico che secca ogni spazio reale-sognato abitabile.

¹⁰⁵ La costellazione dell'umano – il linguaggio, la storia, l'etica – si cristallizza in un momento e al termine di un tempo in cui l'ermeneutica-fenomenologico-dialettica non può dire nulla perché la circolazione del suo discorso è interamente interna a tale costellazione.

¹⁰⁶ Si veda *ivi*, p. 345. Habermas – ad esempio – descrive un possibile secondo il quale si tratterebbe di integrare il comportamento umano, liberato dal linguaggio, in dei "sottoinsiemi autoregolati del tipo uomo-macchina".

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 348. Hottois tiene particolarmente a denunciare un'interpretazione della fantascienza in termini di psicoanalisi e di politica, che tradiscono la reale portata della fantascienza nella contemporaneità. La fantascienza esplora la dimensione del futuro, ma è fondamentalmente letteratura. È tutto il contrario di un imprigionamento nel linguaggio e una forclusione del cosmo. È nella fantascienza che si sviluppa l'immaginario futurologico, che non è certo riducibile a dei giochi verbali-immaginari. È questa referenzialità dell'immaginario fantascientifico che urta con violenza la referenza residuale ma forte dell'immaginario filosofico tradizionale, ed è per questo che è così importante. "La filosofia è pronta ad accogliere qualsiasi follia linguistica, ma non una follia in cui si profili anche vagamente un pericolo per la perpetuazione dello *zoon legon echon* o più semplicemente per il mantenimento del *surinvestimento* del *logos*".

¹⁰⁸ espressione di Kenniston.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 352.

I luoghi immaginari nei quali passiamo la nostra vita e accogliamo la nostra morte non possono essere dello stesso ordine dello spazio cosmico.¹¹⁰ La prospettiva cosmica e l'effrazione del futuro non sono essenzialmente affari del discorso e dell'immaginazione, ma ormai non è più possibile negare che una forza immaginativa nuova si stia sviluppando, e lo stia facendo in direzione tale da fare da contrappeso alle configurazioni classiche che alimentano la forclusione del cosmo e la cecità nei confronti della dimensione del futuro.

Questa nuova dimensione immaginifica tende a condensarsi, secondo Hottois, in una sorta di nuovo senso comune, che la filosofia non può evitare di prendere in considerazione (continuando a ignorare la fonte del proprio esilio contemporaneo) perché è l'unico modo che possiede per tentare di elaborare un nuovo pensiero che possa avvicinarsi realmente alle tecnoscienze. Un tale pensiero non potrebbe mai corrispondere a una nuova filosofia della scienza, non può essere una mera riflessione metodologica, epistemologica o metalinguistica (perché i praticanti delle tecnoscienze non hanno bisogno della filosofia per risolvere questi problemi).

Il filosofo difficilmente è un tecno-scenziato, ed è proprio per questo motivo che il più delle volte la filosofia entra in contatto con le pratiche tecnoscientifiche solo attraverso la mediazione dell'immaginazione e dell'ambiente artificiale che essa secerne; è quindi a questa immaginazione e a questo ambiente che il filosofo reagisce e non alle pratiche in se stesse. Per Hottois l'accentuazione dell'immaginario futurologico intende innanzitutto proporre una portata polemica, vuole rompere il confinamento dell'immaginazione filosofica (che si mostra con estrema chiarezza nella socio-politicizzazione dell'immaginario contemporaneo), cioè non tanto la persistenza dell'immaginario arcaico, quanto la ricostruzione socio-politica di tale immaginario che diventa così il vero ostacolo alla percezione della dimensione del futuro nella sua opacità e apertura radicali.¹¹¹

Le scienze umane e la socio-politicizzazione dell'immaginario contemporaneo catalizzano l'attenzione di Hottois per il modo in cui hanno contribuito a confondere le idee e a far sì che anche i filosofi politici vedano il futuro come trasparente, se non addirittura predeterminato¹¹². La fantascienza riesce addirittura a divenire *fantapolitica* (*politique-*

¹¹⁰ Individua una prima indicazione dell'atopico in Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 353.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 357.

fiction), rinviando a delle forme essenzialmente simboliche di trasformazione dell'umano: il compimento dell'umanità attraverso il dialogo, la critica ideologica etc.

Hottois non contesta ovviamente l'importanza dell'economico, del politico e del sociale, ma l'imperialismo dell'immaginario socio-economico-politico e lo sconfinamento nel quale questo esclusivismo conduce, la cecità che lo accompagna. Solo le possibilità non sociopolitiche possono corrispondere ad un intervento di natura non simbolica.

Di qui la presentazione della *prospezione cosmica*, la pratica stessa della tecnoscienza nella prospettiva globale di tentare tutto il possibile.

La teoria nella prospezione può rappresentare solo un utile, uno strumento che chiarifica solo una piccola parte dell'impresa. La prospezione cosmica procede con una cecità sostanziale, cecità che percuote violentemente tutte le nostre forze cosmologiche, escatologiche e teoretiche.

La tecnoscienza è intervento cosmico, nonché prospezione cosmica. È provocatrice e creatrice, e non più dipendente dal destino di riproduzione simulato dalla natura.

Se volessimo cristallizzare la prospezione cosmica in un mito, per Hottois sarebbe un *mito minerario*¹¹³, che rende giustizia dell'esperienza del muro cosmico: pone l'uomo nel tempo e nello spazio cosmico come un elemento denso e rugoso da scavare. In un tale ambiente la progressione avverrebbe grazie a contorsioni e convulsioni, che non avrebbero mai nulla in comune con il marchio di uno sguardo (non si tratta di un'archeologia: opacità e precarietà regnano sopra ogni cosa).

“Nel mito minerario lo schermo protettore della trasparenza che separa l'uomo dal cosmo con una distanza senza spessore, in cui il mondo, pertanto, si trova raggomitolato, si è irrimediabilmente appannato costringendo così la specie ad arrendersi a questa necessità di contorsione produttrice, cieca. Attraverso questo lento trasporto dal quale il vivente parlante fu prodotto, che non ha misura con le metamorfosi storiche del senso, secondo l'ermeneutica i mondi colano l'uno nell'altro e gli orizzonti, fondendosi, cambiano colore.”¹¹⁴ Il mito minerario della prospezione cosmica vuole rendere giustizia dell'estenuazione della potenza mitologica del vivente parlante, naturalmente premettendo che la forma di tale mito sia meramente allusiva all'esperienza del muro cosmico.

Un mito infatti non è altro che un prodotto naturale del vivente parlante, è l'ambiente specifico che esso produce e in cui trasforma l'ambiente in mondo, lo spazio in una

¹¹³ Cfr. *ivi*, p.360.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 360.

topologia familiare e il tempo in un divenire di senso. Ma nelle cosmologie contemporanee tale metamorfosi parlante dello spazio-tempo non avviene. Questa è una delle principali fonti di fraintendimento, e il malinteso si radica nella complessità del processo attraverso il quale la tecnoscienza continua a distillarsi in storia. Alla base di questo processo però non v'è altro che il tentativo di assimilare a priori la tecnoscienza all'esercizio del *logos* e dello sguardo; in seguito la sua trasformazione in linguaggio naturale e immagine (da qui l'uso e l'abuso di metafore ed analogie); infine il bisogno umano di stabilire la propria dimora in un racconto, accontentandosi di una storia e di un'immagine anche *ab-umane*.

Se, seguendo la dimensione del futuro, l'uomo è votato alla prospezione cosmica e se essa non è propriamente dell'ordine del discorso e della rappresentazione, cosa resta al filosofo?¹¹⁵

A prima vista sembrerebbe la riproposizione di una nuova secondarietà, o quantomeno una marginalità; ma per Hotois la prospezione del cosmo non può essere concepita attraverso l'esercizio di un *logos* che si considera superiore.

Se il pensiero post-secondario comprendesse che l'effrazione del futuro non è posta sotto il segno del *logos* (in quanto non è posta sotto alcun segno) il filosofo post-secondario non si sentirebbe più depredato dello stesso *logos*, del quale ha seguito l'inflazione fino all'estrema estenuazione.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 361.

3.6. La questione - etica?- fondamentale

È l'uomo l'avvenire dell'uomo? Cosa farà l'uomo dell'uomo? Bisogna non cambiarne nulla dell'homo sapiens?

Di quale natura sono queste domande? La categoria dell'etica è ancora adatta?

L'etica appartiene alla costellazione dell'umano. Dire che la domanda sia etica non vuol forse dire avere già deciso per la perpetuazione dell'uomo di sempre a favore del passato e a sfavore di ogni possibilità?

Oppure anche l'ethos si disgregherà e diventerà irriconoscibile?¹¹⁶

Non è possibile secondo Hottis classificare la domanda fondamentale come istanza di un qualche sapere (presente, passato o futuro). Anche se le categorie di scelta e di valore sono lontane dal soddisfarlo, l'abbozzo di elaborazione della domanda viene fatto a partire da esse.

La categoria di scelta è comunque poco sicura, non è chiaro infatti in quale misura delle scelte volontarie e lucide possono incidere seriamente sullo sviluppo delle tecnoscienze e più generalmente sulla prospezione cosmica della quale i futurologi continuano a sottolineare il carattere di imprevedibilità e indomabilità.

L'idea di mutazione sembra implicare necessariamente un'idea di rottura profonda e immediatamente spettacolare, ma le mutazioni dovute a degli interventi apparentemente benigni e salutari possano essere poco percettibili e cumulative.

Scegliere l'uomo senza accettare i rischi del futuro può voler dire solo conservare l'uomo naturale (e culturale), cioè un essere fatto di sofferenza e segni, di gioia e lavoro, di odio e amore, di violenza e aggressività, di sacrificio e di bontà, e non ammettere, per alleggerire la miseria umana, che degli interventi naturali-culturali dell'uomo sull'uomo?¹¹⁷

È possibile operare una tale scelta senza attribuire un valore inalienabile alla sofferenza?

Questa scelta dell'uomo naturale-culturale si farebbe in una sorta di lucida disperazione o nell'illusione più o meno pronunciata di un'emancipazione progressiva, nell'utopia della felicità economico-fisico-sociale. La prima possibilità corrisponde all'assunzione della finitudine. La scelta "umanista" del progresso, della liberazione dell'uomo attraverso mezzi essenzialmente naturali o simbolici è troppo complessa per essere analizzata in questa

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 362.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 364.

sede. Ma è l'attitudine più diffusa: è molto eterogenea e condivide con l'attitudine precedente una valorizzazione dell'umano, ma unisce degli elementi escatologici (secolarizzati o non) dei quali un investimento enorme di sofferenze individuali è necessario. Inevitabilmente questa attitudine accetterà o reclamerà determinati interventi tecnoscientifici, ma lo farà nell'illusione di rendere l'uomo più umano, più conforme alla propria essenza. Attitudine che però risulta essere estremamente pericolosa: costituisce di fatto un blocco del tentativo del possibile che non sia economico-politico-sociale, e i possibili tecnoscientifici di trasformazione dell'umano che finirà per tollerare e incoraggiare rappresenteranno senza dubbio un fascio ristretto del possibile orientato nel senso di un nuovo blocco: pragmatico-edonistico, di una società più che mai ostile alla prospezione cosmica.

Gli impedimenti che si oppongono a una seria ammissione della prospezione cosmica sono innumerevoli e potenti. Si radicano su un immaginario arcaico dal quale la filosofia ha ereditato molto, che ha a sua volta banalizzato e rinforzato, trasformando la violenza dogmatica del divieto o della punizione dell'audacia in delle evidenze e presupposti di senso comune.

La filosofia, la cultura, i discorsi, oggi sono aperti a tutti i deliri e le estraneità, purché siano simbolici. Ma il legame simbolico dell'umanità non gioca più il ruolo che tradizionalmente aveva, nella società tecnoscientifica avanzata non ha più alcun potere. Ora è un'armatura tecnologica che garantisce il funzionamento di una società avanzata.

Le cose gravi, importanti, pericolose, immorali e inumane non sono più dell'ordine del linguaggio.

A meno che il filosofo non si sforzi di parlare della forza e delle possibilità non linguistiche di mutazione dell'umanità.

La prospezione cosmica comporta necessariamente dei rischi assoluti, e la prudenza è senza dubbio indispensabile, a condizione che non si trasformi in bloccaggio sistematico (ricordandoci che la prudenza è propria solo al campo dell'azione umana).¹¹⁸

Che cosa sarà dell'uomo tra qualche milione di anni? Cosa significa nel contesto di una tale questione la scelta individuale dell'uomo per l'uomo?

L'idea di una conservazione dell'umano sembra oggi quantomeno inverosimile.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 365.

IV ETICA E TECNOSCENZA

4.1. L'eticità come sfida

L'uomo non è solamente l'animale simbolico, è anche essenzialmente *il vivente che sceglie*, in funzione di una sensibilità etica che gli è propria. Qualcosa come l'etica non può esistere al di fuori dell'umanità naturale culturale: la solidarietà di umanità ed eticità è essenziale.

L'eventualità di mutazioni non simboliche, possibilità largamente prospettata dalle tecnoscienze contemporanee, ci pone immediatamente di fronte al rischio di influenzare la capacità etica dell'uomo al punto tale da arrivare a mettere in pericolo la possibilità della stessa etica.

Hottois pensa che la filosofia della tecnica debba porsi la questione etica come una necessità interna, in quanto il primato della tecnica non può certamente corrispondere ad una posizione di neutralità teorica. Fare ed agire dipendono infatti dalla capacità, dal potere di fare ed agire, che la tecnica ha esteso a luoghi e tempi precedentemente sconosciuti (ad esempio la biosfera ed il futuro a medio-lungo termine), influenzando l'essenza stessa dell'uomo. Imponendosi come esteriore rispetto a tale essenza, mette così in questione la fonte di ogni etica: la tecnica sembra costringerci a scegliere tra l'etica e l'altro dall'etica. La necessità di preservare la sensibilità etica si traduce per Hottois nella necessità di conservazione dell'uomo naturale-culturale.

Nella misura in cui la tecnica in sé ignora l'autolimitazione, la regola d'eticità dovrà necessariamente essere restrittiva.

Il criterio comunemente addotto per limitare il potere tecnoscientifico è denominato "il bene dell'uomo", che però risulta essere un criterio puramente antropologico ed insoddisfacente, in quanto basato su un rapporto scorretto tra etica e tecnica, che prevede la subordinazione della prima alla seconda.

Il criterio della salvaguardia etica non introduce necessariamente un antropologismo se però il criterio proposto trova la giustificazione della propria necessità nella forza antropologica della tecnica, tenendo sempre ben presente che i cambiamenti comportati dalle tecnoscienze sono mutazionali e non reversibili.¹¹⁹

¹¹⁹ Un'ideologia infatti, per quanto possa essere estremamente pericolosa, risulta però reversibile, non altera cioè senza ritorno l'essenza umana.

Nella prospettiva dell'autore non vige alcuna priorità logica o cronologica tra eticità ed umanità, l'instaurazione dell'etica e dell'umano è infatti una sola. Egli sostiene quindi che non ci sia alcun fondamento filosofico per la scelta etica dell'uomo, che invece deriva da una fonte di natura non logoteorica: l'amore, forza motrice non concettuale, unica forza capace di controbilanciare le spinte della tecnica. L'amore ha il compito di orientare l'ordine simbolico, e attraverso *biais* (in un certo senso) ideologiche influenzare la crescita tecnica (come ad esempio il trapianto d'organi ha modificato la concezione della morte.). Se l'amore è la fonte della tecnica non c'è bisogno di altre legittimazioni, l'amore non è in attesa di un altro fondamento. Rappresenta una struttura affettivamente – e non concettualmente – speculativa. Tale concezione però comporta la tentazione di assolutizzare l'amore trasformandolo in una teologia dell'amore, che Hottos evocativamente denomina *tentazione della trascendenza bianca*. La giusta percezione della tecnica – priva quindi di peso antropologico, e quindi ontologico – suscita spesso un ricorso alla teologia o alla religione, e il cristianesimo in particolare offre un terreno simbolico particolarmente fertile.¹²⁰

L'amore non ha bisogno di giustificazione, ma è possibile avanzare una ragione che ci convinca ad intendere la sollecitazione dell'amore a favore della preservazione dell'umano: la prudenza cosmica. L'esperienza del tempo indotta dal tecnocosmo non ci ha lasciato alcun riferimento simbolico (ontologico, escatologico) che possa guidarci, "solo l'esperienza dell'amore è una fonte non sospetta della resistenza dell'imperativo an-etico della crescita tecnica".¹²¹ L'amore è una luce non simbolica che ci offre una forza positiva che ci permetta di non sprofondare nell'abisso della trascendenza nera, è la fonte della prudenza cosmica dell'umanità.¹²²

La prudenza è l'unico principio in grado di guidare la mediazione di segno e tecnica. Una mediazione tra di esse è necessaria perché sussista un'interazione reale, base dell'etica stessa. Il segno o il simbolo non interagiscono direttamente né sul processo fisico né su quello tecnico (e i segni informatizzati hanno efficacia tecnica proprio perché non hanno più nulla in comune con il linguaggio umano); la tecnica orienta il campo del segno che

¹²⁰ Per un approfondimento si veda Brun J., *Les masques du désir*, Paris, Buchet-Chastel, 1981.

¹²¹ Hottos G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, Paris, Aubier, 1984, p. 179.

¹²² Cfr. Hottos G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la Technoscience)*, cit., pp. 175-176.

reagisce alla forma e alla modalità della crescita tecnica. L'uomo è l'unico possibile mediatore di segno e tecnica, e la scena politica è il luogo di questa interazione.¹²³

Finché la crescita del sistema tecnico avrà bisogno dell'intervento dei tecnici, e finché essi saranno uomini, l'autonomia del regno tecnico avrà dei limiti e l'influenza dell'ordine simbolico rimarrà quantomeno possibile. Sono solo illusioni antropocentriche però quelle per le quali l'uomo sarà sempre indispensabile alla crescita tecnoscientifica, e la sussistenza dell'uomo sarà garanzia continua crescita del regno tecnico.¹²⁴

La filosofia contemporanea non è riuscita a tenere il passo con l'evoluzione tecnoscientifica, è divenuta abitudine, facilità, automatismo, pigrizia e cecità: è divenuta l'*adlinguisticità* sintomo di un'afonia essenziale. Come sappiamo questa esperienza non è altro che il riflesso speculativo della tecnoscienza, del tecnocosmo e delle relative tecnocronie, che percepiscono un'attività muta ed oscura, senza fondo né orizzonte. Un'operatività cosmica senza voce né luce, che ha però collocato l'uomo nell'alleanza di segno e sguardo.

L'universo tecnico e la sua tecnocronia costruttivista basata su un futuro inanticipabile e senza passato rappresentano la tradizione. Ogni filosofia della tecnica deve rendere giustizia di questa particolarità che la obbliga a prendere parola fuori dalla tradizione e dalla legittimità.

L'orizzonte del tecnocosmo è il non-senso, non un senso latente o implicito, non l'attesa di una redenzione ermeneutica: la filosofia della tecnica deve partire dal riconoscimento del primato dell'operatività tecnica. Non deve però divenire un'ideologia a servizio della

¹²³ Si veda Hottois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., pp. 188-197. Il politico per Hottois è l'uomo di potere, e se la tecnica è lo strumento del potere, il politico è l'uomo della tecnica. Ma è anche l'uomo del segno, grande ascoltatore e manipolatore dell'ordine simbolico che al potere lo conduce, lo mantiene e lo destituisce. Il politico rappresenta la vera e propria articolazione del segno e della tecnica, che si realizza nell'uso strumentale del discorso caratteristico del politico. Il rapporto retorico o ideologico che il politico intrattiene, coscientemente o meno, con i segni, opera spontaneamente la sintesi tecnologica indispensabile alla conquista dell'esercizio del potere. Lo straordinario sviluppo delle tecniche ed il riconoscimento della loro specificità in rapporto all'ordine simbolico tende a dissociare questa sintesi tecnologica caratteristica della democrazia. Tale è l'essenza del pericolo tecnocratico, l'eventualità di un governo in mano a teocriti che ignorino completamente il campo simbolico, un governo privo di cultura e di storia. La tecnica infatti diviene sempre più la condizione necessaria e sufficiente di governo. La funzione ideale del politico per l'autore sarebbe una sorta di missione di reintegrazione che permetta un'articolazione dialettica tra il tecnico ed il simbolico. Il politico è infatti per Hottois l'unico tra gli uomini che possieda un certo potere di inflessione su entrambi i campi, dovrebbe divenire una sorta di mediatore ispirato dalla prudenza.

¹²⁴ Si veda *ivi*, pp. 181-182. La tecnica potrebbe anche condurre l'umanità ad un'*impasse* evolutiva. Una breve tecno-evoluzione potrebbe bloccare l'evoluzione storica e culturale senza rimpiazzarla, in questo caso la fecondità simbolica dell'uomo scomparirebbe ed in un sol colpo svanirebbero le motivazioni e gli stimoli simbolici della crescita tecnica, l'umanità diverrebbe una branchia morta dell'evoluzione.

tecnica, né soccombere alla tentazione di dequalificarsi per il proprio uso manipolatorio-retorico-ideologico dei segni.

Ciò che Hotois propone è un tentativo di tecno-logia integrale, che non diventi fatalmente ideologico e riconosca l'opacità essenziale, la non-luce, la non-loquacità dei segni.

Restare fedele al pensiero dell'operatività assoluta vuol dire infatti non dimenticare che essa non apporta alcuna luce, alcun messaggio e alcun invito. La coscienza dell'impotenza e dell'ignoranza definitiva che l'accompagnano deve essere la fonte della prudenza cosmica che alimenta il senso etico dell'attaccamento umano. L'amore, a suo modo operativo, è l'unica forza che possa riempire la forma vuota dell'attaccamento simbolico all'uomo.

L'esperienza dell'affettività (né simbolica né tecnica) è l'unica in grado di trattenerci positivamente sul pendio dell'ideologizzazione tecnica.¹²⁵

“L'etica costituisce per Hotois l'unica possibile fonte di luce, molto particolare ma molto umana, che si accende laddove i fari del simbolo e del discorso si sono ormai spenti.”¹²⁶

Ciò che Hotois propone è una prospettiva di accompagnamento simbolico alle tecnoscienze, radicata nel riconoscimento della differenza di segno e tecnica. Tutte le posizioni critiche precedenti tendono fondamentalmente a presupporre il primato del simbolico, spesso ignorando completamente l'operatività tecnoscientifica della scienza contemporanea, che non può mai essere simbolicamente assimilata. Per Hotois è importante ricordare che questa emancipazione operata dalla tecnoscienza non è affatto terminata, e che una riduzione ermeneutica, retorica o ideologica ostacolerebbe tale dinamica. Il futuro e la stessa speranza dell'umanità devono passare attraverso la dinamica stessa, unitamente all'affettività positiva.

L'accompagnamento filosofico alle tecnoscienze può essere definito come l'esatto contrario della volontà di dominio. Il desiderio di dominio simbolico consiste nel dichiarare assolutamente fuori legge taluni programmi di ricerca, o di bloccare interi progetti della stessa ricerca: è desiderio di confermare e proteggere l'avvenire, assegnando però la risposta simbolica alla condizione umana come la sola legittima e possibile. La volontà di dominio è sempre la risposta di una particolare tradizione, e la sua intenzione è sempre conservatrice. Tende a bloccare l'avvenire in quanto la sua esagerata apertura tende ad

¹²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 185-188.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 187.

attribuire alla morte una contingenza ed un'angoscia difficilmente sopportabili.¹²⁷ Tutte le limitazioni a priori sono infatti simboliche, si presentano come ontologiche e procedono dall'antica confusione idealista tra le parole e le cose. Le tecnoscienze riconoscono tendenzialmente solo limiti a posteriori: l'unico limite preventivo possibile è rappresentato dalla sofferenza, l'imperativo etico del rispetto e del soccorso del dolore.

La nozione di accompagnamento vuole rompere questa dialettica dei fondamenti, dei poteri e dei domini, e promuovere un *rapporto di libertà*, una doppia relazione – egualitaria – che possa garantire l'indipendenza dei due termini.

¹²⁷ Il tema della finitudine che posiziona l'avvenire sotto la forma dell'essere-per-la-morte esprime perfettamente l'alleanza sottile e profonda tra la morte necessaria, la simbolizzazione trionfante, il bisogno di fare e la chiusura del tempo. Ogni redenzione simbolica della morte istituisce un'ontologia, una teologia, un riferimento simbolico eterno che non salva l'umanità dalla stessa morte, se non nella misura in cui essa è confermata come assolutamente inesorabile.

4.2. L'accompagnamento simbolico come via intermedia dell'etica

Dopo aver analizzato l'imperativo deontologico proprio alla tecnica, Hottos si chiede se essa debba ricadere completamente al di fuori del campo etico. Secondo il *topos* elluliano la tecnica si situa al di fuori del bene e del male.¹²⁸ L'etica cessa infatti di essere pertinente laddove lo stesso principio di una libera autolimitazione non abbia più corso.

Hottos fondamentalmente ritiene che la soluzione al problema etico e tecnico possa essere una sorta di *via intermedia*. Essa però sembra funzionare esclusivamente in maniera formale, in quanto dovrebbe seguire il principio "non fare nulla che non sia per il Bene dell'Uomo", che porrebbe la tecnica in una situazione di totale asservimento all'umanità, fornendo una soluzione integralmente antropologista e stumentalista.

Le obiezioni contro i tentativi di valutazione antropologista sono però molteplici, spesso caratterizzate da una certa circolarità che non permette di fare chiarezza. L'apparenza benefica delle possibilità tecnoscientifiche è infatti un concetto troppo vago: se è vero che esse sono largamente percepite come asservite all'umanità, è altrettanto vero che tali possibilità comportano un carico di opacità ed imprevedibilità radicali, apertura che nessuna anticipazione è in grado di dominare, a volte nemmeno di percepire.

Le trasformazioni che le tecnoscienze sono in grado di compiere appartengono perlopiù alla categoria delle mutazioni (trasformazioni discontinue ed irreversibili), non certo al compimento simbolico interno all'essenza umana. Tendono quindi a modificare sensibilmente la concezione della morte, dando luogo ad una serie di domande sostanzialmente prive della possibilità di una risposta.¹²⁹ L'umanità tecno-scientificamente modificata in nome di questo suo presunto Bene intratterrà con il mondo, la storia, la cultura, con se stessa e con la stessa tecnica delle relazioni che non possiamo assolutamente prevedere né immaginare.

La questione etica è legata in maniera concreta alla dimensione del futuro e alla tecnoscienza, ed è possibile enunciarla nella maniera seguente "Che cosa faremo dell'uomo?". Tale questione rappresenta in maniera sintetica l'esigenza di risposte pratiche ed urgenti di cui l'umanità ha concretamente bisogno. Nell'elaborazione di tali

¹²⁸ Si veda Ellul J., *La technique ou l'enjeu du siècle*, cit. pp. 121-122.

¹²⁹ Cfr. Hottos G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, cit., p. 167. La domanda in questione viene posta nella maniera seguente: "Come penserà ed agirà una collettività in cui gli individui disporranno di una sensibilità sensoriale ingrandita e di un potere intellettuale moltiplicato per cento?".

risposte è però necessario non perdere di vista le conseguenze fallimentari di ogni forma gnostica ed escatologica del futuro che derivino dal rapporto con le potenziali possibilità tecnoscientifiche. Questo fallimento non è totalmente negativo, ma utile a metterci in guardia da tutte le pericolose illusioni che si ancorano alla convinzione di possedere la risposta agli interrogativi su che cosa sia l'uomo e quale sia il senso della storia, di disporre dei mezzi adeguati alla realizzazione della concezione della storia e dell'uomo. Può quindi preservarci dalle tentazioni totalitarie o totalmente simboliche.

Le ipotesi risposta a tale domanda sono fondamentalmente riconducibili a tre diverse prospettive: la scelta di tentare di ogni possibilità tecnoscientifica, la scelta di una rinuncia quasi totale in nome della conservazione dell'uomo naturale-culturale e infine la via intermedia che consterebbe nella scelta di attuare alcune possibilità tecnoscientifiche in funzione di criteri da determinare.

La direzione che prevede il tentativo di tutto il possibile non coincide però con l'affermazione che tutto sia possibile, né che tutto ciò che si può fare si deve effettivamente realizzare. Significa semplicemente non riconoscere alcuna limitazione simbolica – e quindi a priori – alla creatività tecnoscientifica. Sarebbe quindi la sola sperimentazione a stabilire che cosa sia attuabile e che cosa non lo sia, riconoscendo unicamente le leggi naturali, in quanto empiriche e quindi puramente ipotetiche.

In epoca tecnoscientifica questa prospettiva conduce però con sé delle problematiche enormi, in quanto l'uomo è oggi divenuto il soggetto preferenziale della ricerca e della sperimentazione. La libertà incontrastata della ricerca non può che scontrarsi con la dignità e l'integrità dell'individuo.¹³⁰ Una giustificazione filosofica di questa scelta è radicata nella convinzione che tale tendenza prolungherebbe l'evoluzione creatrice, esplicitando in maniera costruttiva la plasticità della specie umana, della vita e dell'essere in generale. Secondo Hottois la messa in prospettiva dell'imperativo tecnico riceve un senso particolare se lo consideriamo una sorta di saggezza dinamica del cosmo in evoluzione. Partendo dal presupposto secondo il quale nel corso dell'evoluzione il tentativo apparentemente cieco e aleatorio del possibile e la selezione naturale si siano dirette verso una complessità crescente che abbia condotto fino all'uomo, analogicamente molti praticanti delle tecnoscienze sembrano pensare che il procedimento per "tentativo-errore" sia l'unico metodo possibile, saggio e fecondo, per permettere il progresso.

¹³⁰ A tal proposito si veda il VI capitolo.

Questa scelta però porta anche nella direzione della realizzazione della “creatività della tecnoscienza fine a se stesso”, come fosse l’Arte per L’Arte. Una sorta di seduzione tecnopoietica che manifesterebbe in maniera palese l’amoralità delle pratiche tecnoscientifiche.¹³¹

La prospettiva che prevede la conservazione dell’uomo naturale-culturale si fonda invece su principi di diffusissima condivisione, che spesso tendono a scuotere la coscienza collettiva nei confronti delle minacce che gravano sull’ambiente, ponendo potenzialmente a rischio la vita delle generazioni future o la stessa sopravvivenza dell’umanità. Anche ciò che chiamiamo *ecoetica* (che oscilla tra un punto di vista strettamente antropocentrico e una sorta di riscoperta filosofia della natura), e la stessa filosofia ufficiale dell’Unesco (una sorta di strategia mondiale della conservazione)¹³² si fondano su una simile scelta. Troppo spesso però la morale della preservazione raggiunge una tendenza chiaramente anti-tecnoscientifica, per non dire tecnofoba, sostenendo che ogni cosa naturale conosca già di per sé la propria misura e che ogni attività priva di principio di autolimitazione sia troppo pericolosa, se non addirittura diabolica. Molto spesso l’immagine della natura che si nasconde in questa prospettiva è radicalmente predarwiniana; la natura è infatti considerata da un punto di vista sincronico e idealizzata come stabile, equilibrata, saggia ed armoniosa, più o meno esplicitamente regolata da Dio.¹³³ Quella che Hottois definisce la *morale della conservazione* sembra essere fondata sensatamente solo all’interno di una prospettiva teologica che faccia dell’uomo e della natura la sacra opera di Dio.

Sappiamo bene però che l’uomo naturale-culturale è destinato fisicamente a scomparire (in un futuro remoto, o in seguito a qualche imprevedibile cataclisma), fatto salvo per una tecnologia estremamente avanzata in grado di preservarlo da tale destino, mutando però irrimediabilmente la propria condizione naturale. Quest’etica, che afferma che l’uomo non possa divenire umano (persona cosciente, libera, autonoma, aperta e sensibile) per vie che non siano culturali e simboliche, ignora però un aspetto essenziale dell’uomo. Egli è anche *homo faber*, il vivente che modifica e ricostruisce la natura che lo ha generato, e ricostruisce se stesso.¹³⁴

¹³¹ Cfr. Hottois G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, cit., pp. 124-132.

¹³² Per un esempio si veda Hottois G., *La science entre valeurs moderne set postmodernité*, Paris, Vrin, 2005, pp.89-109.

¹³³ Sono quindi escluse da questa prospettiva mutazioni, cataclismi ma anche semplicemente guerre e violenze umane.

¹³⁴ Cfr. Hottois G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, cit., pp. 132-138.

Se l'imperativo tecnico conduce fuori dall'etica e la pura conservazione conduce fuori dalle tecnoscienze, entrambe per Hottois peccano di irrealismo e semplificazione. Tra i due estremi che in quanto tali portano con sé qualcosa di eccessivamente astratto, una soluzione intermedia si propone di accettare una serie di possibilità ad una serie di condizioni. Immediatamente quindi si pone il problema della determinazione dei criteri, della giustificazione e dell'applicazione degli stessi.

Per una questione di complessità nelle opere di Hottois possiamo individuare soltanto alcuni di questi criteri, più facilmente individuabili a livello formale.

Su tutti primeggia il criterio di libertà, secondo il quale una possibilità è permessa solo se le parti implicate abbiano dato il proprio consenso sulla base di un'informazione vera, completa e comprensibile.¹³⁵ Il secondo grande criterio di selezione si annuncia nella forma "non tentare nulla che non sia per il bene dell'uomo e dell'umanità", criterio che ci riporta però all'interno di un quadro nuovamente antropologico. Infine il criterio secondo il quale l'uomo va protetto in quanto ha un valore in sé, in quanto possiede una capacità etica. A tal riguardo Jonas propone come legge etica fondamentale che l'esistenza o l'essenza dell'uomo non possa mai divenire la sfida della manipolazione, una sorta di imperativo esprimibile secondo la seguente formula: "agisci nel modo in cui le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra".¹³⁶

Non esiste per Hottois una *one best way* tecnologica in assoluto, la diversità tecnologica va preservata quanto quella biologica e culturale.

Tutte queste esigenze procedono dalla *complessità*, caratteristica fondamentale della solidarietà antropocosmica e della dialettica di simbolico e tecnoscientifico, che rinviano all'imprevedibilità, alla libertà, all'apertura della creazione. Rinviano alla possibilità di scelta, che comporta sempre un rischio ed è irriducibile ad una conclusione logica o a una necessità consequenziale.

Tale complessità è spesso segnata dalla costitutiva ambivalenza delle possibilità tecnoscientifiche, che fa sì che male e bene non siano mai valori assoluti e assolutizzabili. La distinzione è senza dubbio possibile nelle singole situazioni concrete ma il modo più

¹³⁵ Il principio che sottende al consenso informato.

¹³⁶ Cfr. Hottois G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, cit., p. 169.

adeguato di considerare univocamente le cose è vederle sempre come limitate, provvisorie e contestuali.

Hottois sostiene un'attitudine pragmatista che proponga un'etica che rinunci a prevedere e risolvere anticipatamente i problemi, o quantomeno a cercare a priori una soluzione, riconoscendo quindi la radicale apertura e l'imprevedibilità. Un'etica pratica che presupponga di non disporre di alcuna rivelazione escatologica e di poter affrontare unicamente le situazioni presenti; tale etica si presta però scarsamente alla risoluzione delle questioni speculative

Responsabilità e prudenza sono le virtù richieste da questa via intermedia. La responsabilità¹³⁷ implica un certo tentativo di previsione delle conseguenze, ma nella prospettiva di Hottois non deve diventare ossessiva, compulsiva e negatrice della libertà. Deve essere un'etica aperta ed evolutiva, basata sul criterio di salvaguardia della capacità etica stessa, che permetta appunto una libera scelta. Non deve pianificare il futuro precludendo possibilità considerabili erronee per la nostra concezione attuale e proprio per questo motivo la dimensione del passato non deve essere eliminata dall'orizzonte. Per agire nell'orizzonte di un mondo largamente imprevedibile e non governabile sul piano teorico, gli uomini devono avvalersi della *phronesis*, la prudenza, a condizione però di non dimenticare la caducità dell'opposizione tra *episteme* e sapere tecnico-pratico. Di qui la prudenza acquisisce una portata cosmica, in quanto attraverso tale virtù l'uomo è chiamato a condurre il presente ed il futuro, nei limiti di saperi e poteri attuali. La prudenza deve dirigere la libertà e l'apertura, senza rimanere eccessivamente vincolata alla forma dell'uomo naturale-culturale attuale, presupponendo la totale assenza di garanzia di una trascendenza divina o di una qualche forma di permanenza della Natura.

La via intermedia deve quindi prendere sul serio la nozione di "evoluzione in fase antropologica", non negare che l'uomo sia coinvolto all'interno del processo evolutivo, che sia il prodotto di un processo biocosmico straordinariamente lungo. Religioni e metafisica hanno da sempre assolutizzato la differenza antropologica, facilmente individuabile nel *logos* e nell'anima, o comunque nella presenza di una forma sovrannaturale nella specie umana. In questa nuova prospettiva dobbiamo pensare l'uomo come immanente all'evoluzione, ma trascendente in quanto evoca un depassamento nella temporalità

¹³⁷ Si veda Jonas H., *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1993, e dello stesso autore *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, trad. it a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1997.

futura. La trascendenza dell'uomo dovrebbe quindi dipendere dallo stato per cui si trova in un punto in cui apparentemente ha luogo l'evoluzione, che tenta di orientarsi a partire dalla stessa fase antropologica.

Fedele al proprio intento pratico, Hotois fornisce a tal proposito degli esempi chiari e concreti, come la sperimentazione non direttamente terapeutica sull'embrione umano¹³⁸, per i quali le due attitudini estreme precedentemente citate proporrebbero due soluzioni altrettanto estreme.

In una prospettiva conservativa assoluta infatti l'embrione viene sempre identificato con una persona umana (più o meno potenziale) e ad esso viene accordata una sorta di trascendenza verticale che lo rapporta ad un altro piano ontologico rispetto a quello della natura in divenire. L'umano viene così proiettato fuori dall'evoluzione, dissociando la solidarietà antropocosmica a favore di un'assolutizzazione dell'antropologico. Per l'autore infatti il pensiero tradizionale (da Platone a Kant, dal cristianesimo al marxismo, fino al pensiero di Apel e Habermas) ha sempre considerato la differenza antropologica come l'unica vera differenza assoluta, originale ed ultima.

L'attitudine opposta invece, seguendo ciecamente l'imperativo tecnico, tenderebbe a considerare l'embrione poco più che materiale biologico, prestandosi a commettere l'errore inverso. Ignorando la specificità della fase antropologica dell'evoluzione, allinea l'uomo a ogni altra specie vivente. Considera quindi il rapporto che l'uomo intrattiene con le cose una relazione puramente tecnoscientifica, che sappiamo essere impossibile. Dimentica quindi, o quantomeno marginalizza la relazione simbolica costitutiva dell'uomo.¹³⁹

La via intermedia deve farsi espressione della mediazione operativa tra simbolico e tecnico, fare in modo che il filosofo utilizzi la propria capacità di trasporre la realtà a un livello meta-etico, una supervisione critica che permetta di valutare caso per caso, fornendo degli indispensabili strumenti per l'elaborazione di soluzioni pratiche.

¹³⁸ Si veda Hotois G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, cit., pp.177-178.

¹³⁹ Cfr. *Y-a-t-il une philosophie de la technique?*, In Ferenczi T. (sous la direction de), *Penser la technique*, Editions Complexe, 2001.

4.3. L'accompagnamento simbolico: tra J. Ellul e G. Simondon

Hottois definisce esplicitamente la propria posizione come intermedia rispetto a quella J. Ellul e di G. Simondon, una via mediana tra la totale impensabilità di una cultura tecnica e la sua più fervente promozione.

La posizione di Hottois non abbraccia né il pessimismo del primo, né l'ecumenismo del secondo, ma entrambi gli autori sono fonte di ammirazione e rispetto per aver riconosciuto la vera *sfida del secolo*,¹⁴⁰ ed essersi radicalmente interrogati su che cosa resti nell'epoca tecnoscientifica della definizione tradizionale dell'uomo come *zoon logon echon*.

La cultura è l'insieme delle relazioni simboliche e i simboli sono delle cose fisiche che instaurano tra di esse delle relazioni non fisiche, ossia non causali. I simboli e i legami simbolici, istituiti dagli umani e non dalla natura, sono spesso volte normativi, ma anche permeabili alla libertà. Hottois li definisce *la condizione stessa della libertà*, in quanto la possibilità di scelta propria all'uomo deriva dalla capacità che egli possiede di rappresentarsi simbolicamente il possibile. Simboli e rapporti simbolici sono inoltre portatori di investimenti affettivi: la forza che lega e separa simbolicamente è essenzialmente l'insieme di desiderio e volontà. La risorsa simbolico-culturale non è quindi puramente formale ma sostanziale, costituisce un campo di forze soggettivo e intersoggettivo, organizzato secondo dei gradi variabili di stabilità. Le due caratteristiche principali dell'ambito simbolico-culturale sono *sovrasimbolizzate* dalle parole *libertà* e *senso*. Rendendo disponibile la scelta tra differenti possibilità, la simbolizzazione permette dunque l'esercizio della libertà, situando il senso in una rete relazionale non causale, affettivamente polarizzata e valorizzata dal simbolico-culturale.¹⁴¹ Il senso viene quindi a coincidere con questo riferimento simbolico di una cosa ad un'altra cosa già simbolizzata, affermandosi in tal modo come sostanzialmente relativo. La possibilità di un senso assoluto eccede quindi l'ambito del culturale e del simbolico, ma allo stesso tempo concerne l'ordine simbolico nella sua totalità; parole quali *Dio, Essere, Verità, Senso, Verbo, etc.* riflettono questa problematica, tentando di assolutizzare l'ordine simbolico stesso, e conseguentemente la cultura. Le forze-significanti tradizionali (*Dio, Società, Rivoluzione, Dovero, Legge, Scienza etc.*) operano una saturazione dello spazio simbolico che risulta soddisfacente nella quasi totalità dei casi. Fortunatamente però esiste ancora

¹⁴⁰ Il riferimento è ovviamente a Ellul J., *La technique ou l'enjeu du siècle*, cit.

¹⁴¹ Cfr. *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, cit., p.157.

qualche uomo per il quale la vertigine dell'apertura sia un'esperienza permanente, nella quale l'evoluzione culturale e simbolica possa alimentarsi.

Le opere di G. Simondon rappresentano, secondo Hottois, il primo tentativo in assoluto di accompagnamento simbolico alle tecnoscienze.¹⁴² Simondon viene spesso definito come un filosofo atipico, che ha affrontato per primo l'analisi dell'articolazione dell'universo simbolico e di quello tecnoscientifico. La sua riflessione si diparte dalla dissociazione della civilizzazione contemporanea tra le dinamiche tecnoscientifiche e le tradizioni letterarie tecnofobe. Il compito del filosofo consterebbe per Simondon nel favorire la riparazione simbolica di questa situazione conflittuale attraverso la produzione di una *cultura tecnoscientifica* integratrice. Una tale cultura non può che svilupparsi in una società aperta ed evolutiva, non sottomessa ad una normativa simbolica particolare e definitiva (totalitarismo, integralismo), con una vocazione universale ed ecumenica. L'universalità invocata da Simondon non si riferisce però ad una sorta di Ragione trascendentale che traccia il proprio cammino attraverso la storia; essa è al contrario indotta dalla stessa pratica tecnoscientifica che impedisce la chiusura dogmatica della società, ed è ottenuta attraverso il lavoro della simbolizzazione che deve essere di natura transduttiva (solo il pensiero analogico è in grado di fornire dei legami flessibili). La cultura tecnoscientifica secondo tale prospettiva dovrebbe riuscire ad integrare una filosofia della natura (fisica e biologica), una filosofia della tecnica ed una filosofia antropologica (individuale e collettiva). Simondon riassume per Hottois l'attaccamento moderno all'oggettività e all'universalità, unito alla tentazione postmoderna di fare dell'agilità del pensiero metaforico una facilitazione che permetta di assimilare quasi ogni cosa con il minimo sforzo, e ricadere nelle assunzioni puramente simboliche della condizione umana che ignora l'operatività tecnoscientifica. Anche se Simondon continua a sostenere che solamente l'ambito culturale (simbolico) sia modificabile, riesce comunque ad aprirsi in maniera esplicita alla possibilità di operazionalizzazione tecnoscientifica della realtà umana, accettando quindi la possibilità di una coevoluzione di uomo e tecnica. La problematica etica in tale prospettiva si sviluppa come articolazione e regolazione di questa coevoluzione tra simbolico e tecnoscientifico.¹⁴³

¹⁴² Si vedano Simondon G., *Du mode d'existence des object techniques*, Paris, Aubier, 1958; dello stesso autore *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.

¹⁴³ Cfr. Hottois G., *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 126-143.

Proprio grazie all'influenza di questa visione Hottois articola la cultura come fosse l'interfaccia simbolica atta a permettere un'articolazione regolatrice, un'evoluzione armoniosa e dinamica tra l'interiorità desiderante affettiva e l'esteriorità parzialmente data (dalla natura) e sempre più modificata (dalla tecnica). Tale interfaccia culturale comprende tutte le produzioni significanti dell'uomo: il linguaggio verbale, le forme di comunicazione e di espressione non verbali (le arti, i riti, i comportamenti), tutto ciò che è rappresentazione, norma, valore e significazione. Ordinariamente l'ambiente tecnofisico non è semplicemente al di fuori dalla cultura: anche un utile (o una macchina) può avere un intenso significato simbolico o culturale.

Hottois è inoltre particolarmente interessato a ciò che Simondon definisce *il circuito tecnosimbolico*, per il quale l'uomo modifica tecnicamente l'ambiente, si rapporta simbolicamente a tale ambiente prodotto modificando simbolicamente se stesso in maniera individuale e collettiva, e a partire da questa evoluzione simbolica culturale ridistribuisce valori e significati, ritornando verso l'ambiente tecnofisico e perseguendo la propria elaborazione nell'uno o nell'altro senso. Sussiste quindi in tale prospettiva un'interazione tra il cambiamento tecnofisico e la cultura simbolica, un'interazione circolare ma non ripetitiva, un'interazione evolutiva.

Questa articolazione *simbolico-tecnica-co-evolutiva* secondo Simondon cessa di funzionare nel XX secolo, a partire dal quale la cultura umanista non è più in grado di operare un'articolazione dinamica ed armoniosa dell'ambiente tecnoscientifico, in quanto rimasta ancorata ad un ambiente tecnofisico passato. Con l'aggravante però di portar con sé numerosi fenomeni di fobia nei confronti delle tecnoscienze contemporanee, attitudini di chiusura e dissociazione, alienazioni e rotture. Tali fenomeni si esprimono visibilmente in angosce, ostilità spesso irrazionali, in una sorta di proliferare autonomo della cultura, che tende a procedere in maniera sempre più estranea alle tecnoscienze, in una direzione puramente simbolica, *adlinguistica* e autoreferenziale che comporta una diffusa percezione di assenza di senso. Parallelamente anche la rete tecnoscientifica sembra procedere in maniera altrettanto autonoma, allontanandosi da qualsiasi norma culturale, senso o valore. La soluzione che Simondon prospetta per uscire da questo *impasse* è proprio una *cultura tecnica*, un'attività simbolica che si basi su un'effettiva conoscenza della tecnica e che possa spiegare, a partire da rappresentazioni oggettivamente appropriate, una simbolizzazione integratrice e regolatrice, larga ed aperta, della civilizzazione tecnica. Per realizzare questo progetto universale ed ecumenico Simondon

prevedrebbe l'intervento sia del filosofo che del tecnologo, in una sorta di essenziale collaborazione.¹⁴⁴

Per quanto invece riguarda la produzione di J. Ellul, Hottois si concentra particolarmente sull'aspetto organizzativo e sistematico della tecnica, denominata appunto *sistema tecnico*. Ellul ha mostrato una sensibilità piuttosto scarsa alla dimensione della ricerca e della creatività delle tecnoscienze, fino a considerare scoperte ed invenzioni alla stregua di semplici funzioni meccaniche del sistema, operanti in maniera automatica attraverso un cieco tentativo combinatorio. Anche se nella prospettiva elluliana è ammessa una certa imprevedibilità dell'evoluzione tecnoscientifica, non gli è riconosciuta alcuna forma poetica, nessuna dinamica di apertura creatrice. Al contrario la tecnoscienza non può che condurre per lui alla chiusura totalitaria ed al fallimento utopico. L'alterità, l'estraneità che taluni associano a una prospettiva evoluzionista sulle pratiche tecnoscientifiche sono condannate da Ellul come delle illusioni indotte dalla stessa tecnica, che torce la simbolizzazione al proprio servizio. Una tale condanna postula evidentemente che la nostra concezione dell'essenza della tecnica sia quella di una dominazione causale esclusiva di tutta la libertà, e che l'uomo sia il vivente simbolico del quale il desiderio non possa che compiersi simbolicamente. Se al contrario lasciassimo aperta la questione riguardante il rapporto dell'uomo con le tecnoscienze, sottolineando l'inanticipabile creatività delle tecnoscienze e l'apertura dell'umano, saremmo in grado di ottenere una visione più positiva dell'orientamento dei desideri umani e delle umane energie verso le pratiche tecnoscientifiche, una sorta di coevoluzione di uomo e tecnica. Un tale riorientamento del desiderio implicherebbe una forte relativizzazione del simbolico, e trasformerebbero l'uomo nell'interlocutore delle tecnoscienze, sottraendogli il ruolo di dominatore al quale Ellul non è disposto a rinunciare.

L'opposizione di simbolico e tecnico permane una costante nell'opera di Ellul, e concerne il fenomeno tecnico nel suo insieme (il sistema tecnico), non certo le tecniche artigianali o tradizionali che il sistema culturale può integrare attribuendogli senso, valore e finalità. La totale opposizione di tecnico e simbolico secondo Ellul è particolarmente evidente per la nostra società, nella quale il sistema tecnico si sviluppa in maniera largamente autonoma. In tal modo esso conforma secondo le proprie esigenze ogni

¹⁴⁴ Cfr. Hottois G., *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, cit., pp 179-194. Per approfondire si veda Hottois G., *G.Simondon et la philosophie de la "culture technique"*, Bruxelles, De Boeck, 1993.

aspetto della società, producendo così un ambiente tecnico universale e inglobante, refrattario ad ogni simbolizzazione. Dove c'è la tecnica può infatti sussistere unicamente una pseudo-simbolizzazione, che mimi la tecnica e si ponga al suo servizio. L'ambiente tecnico snatura radicalmente la funzione simbolica costitutiva naturale-culturale dell'umanità.¹⁴⁵

La cultura tecnoscientifica per Ellul può rappresentare unicamente un'illusione di cultura.¹⁴⁶ Non potrà mai infatti assumere lo statuto di una vera cultura, quindi non permette prese di distanza riflessive e critiche, dogmi di mediazioni liberatrici, né tantomeno il lavoro simbolico di un'evoluzione morale che tenda all'autonomia della crescita personale. Tale illusione culturale viene descritta come una sorta di adattamento pseudo-simbolico ad un sistema e una dinamica funzionali, che non ha nulla in comune con il compimento simbolico dell'umanità. Una cultura tecnoscientifica per Ellul non permetterebbe certo l'articolazione simbolica delle questioni fondamentali dell'esistenza umana relativamente alla morte, al senso della vita, a ciò che è bene o male, né permetterebbe alcuna evoluzione spirituale. È vista unicamente come un'esteriorizzazione radicale, culminante con l'informatizzazione, che assimilerebbe tecnicamente *logos* e coscienza riflessiva.¹⁴⁷

Per rappresentarci concretamente l'inversione del primato tra cultura e tecnica è necessario comprendere che non si tratta di un rovesciamento intra-culturale (intra-simbolico), che l'intuizione fondamentale della differenza tra il simbolico e la tecnica implica che con la società tecnica non cambi semplicemente la cultura, ma la forma di vita nella sua totalità.

La critica di Hottois all'opera elluliana procede infatti dal presupposto per il quale la sola forma di vita propriamente umana sia quella antropologica, cioè culturale e simbolica. Tale visione antropologia rimanda direttamente a quella classica, che vede il vivente come lo *zoon legon echon*. La focalizzazione preponderante dell'energia umana non più sul campo simbolico ma su quello tecnico potrebbe essere vista alla stregua di una mutazione che

¹⁴⁵ Cfr. Hottois G., *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, cit., pp.158-160. Particolare attenzione è inoltre attribuita da Hottois alle dissertazioni elluliane sulla propaganda e sull'utopismo, considerate forme di persistenza simbolico-culturale nella società tecnica.

¹⁴⁶ Si veda Ellul J., *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988, pp.170-175. Secondo Ellul una cultura tecnica è essenzialmente impossibile, ma per renderla pensabile i tecnologi la riducono ad un semplice accumulo di conoscenze.

¹⁴⁷ Cfr. Hottois G., *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, cit., pp. 162-163. Grazie all'informatizzazione generalizzata il sistema tecnico dovrebbe poter infine completare la propria automatizzazione, acquistando la capacità di una costante informazione su se stesso, sul proprio stato e sulle proprie possibilità di crescita e integrazione.

non coincide più con un cambiamento culturale, ma piuttosto con una devalorizzazione radicale di tutto ciò che è culturale.

Hottois conviene però con Ellul sul rimproverare alla tecnoscienza di non essere dotata di un'antropologia. Ogni antropologia autentica presenta infatti delle linee di fuga che si estendono all'infinito, e che costituiscono l'orizzonte di libertà, mobilità e storicità dell'ordine simbolico. Ogni antropologia religiosa o filosofica ha quindi sempre fornito all'uomo la via simbolica come unica risposta possibile, tramite *logos* e nel *logos*. In questo modo, qualsiasi tentativo l'uomo compisse, lo statuto simbolico non sarebbe mai modificato, ma solo ed unicamente perpetuato tale e quale l'evoluzione naturale lo ha prodotto. Tutto ciò pare assumere un senso unicamente aderendo a ciò che può essere definito il *principio antropico cosmico*, che postula l'umanità quale finalità dell'evoluzione biocosmica e suo culmine insormontabile. Lo sviluppo tecnoscientifico comporta però un effetto di desimbolizzazione, definalizzazione e designificazione tale da rendere impossibile continuare a riservare un trattamento puramente simbolico all'umanità e al suo avvenire. Ellul sembra quindi considerare unicamente la portata del controllo e della dominazione propria alle tecnoscienze, trascurando sostanzialmente la creatività attualizzatrice del possibile ad esse propria, la possibilità di aggiornamento di ciò che è simbolicamente *inanticipabile*, ma non per questo simbolicamente inappropriato.

Lo sviluppo tecnoscientifico segue ciecamente l'imperativo tecnico, non è quindi possibile fornire delle limitazioni a priori e definitive (di origine simbolica) alla sperimentazione ed alla ricerca, ma per Hottois risulta estremamente chiaro che ciò non coincide con il poter fare qualsiasi cosa, in qualsiasi momento ed in qualsiasi modo.

Per Ellul l'unica soluzione è rappresentata dal ritorno al simbolico, e il simbolo autentico rimane quello cristiano.

La naturalizzazione della differenza antropologica è un processo irrimediabilmente in corso, ed è prima di ogni altra cosa un processo simbolico che consiste nel rappresentarsi in una maniera finalmente differente, premettendo che la forma di vita umana sia solo una fra le altre.

Ciò che Hottois vorrebbe portarci ad accettare è la conseguenza di tale naturalizzazione, che sostanzialmente comporta la sua operazionalizzazione, e che può essere ora solo *accompagnata* da concezioni, simbolizzazione, riflessioni che interagiscano con tale forza operativa senza poterla né anticipare, né sostituire. Se abbandoniamo l'antica distinzione

tradizionale tra scienza e tecnica, riconoscendo dunque che la scienza contemporanea sia sostanzialmente tecnoscienza, la naturalizzazione diviene solo un aspetto di un processo infinitamente più radicale e fundamentalmente non simbolico. Hotois definisce tale processo *operazionalizzazione della differenza antropologica*, sostenendo che consiste unicamente nel riconoscere che tale differenza sia il prodotto dell'operatività naturale, fisica, causale e non necessaria, apportata dall'intervento tecnico. Ciò che accade nelle tecnoscienze quindi non è altro che l'operazionalizzazione della differenza antropologica.¹⁴⁸

La simbolizzazione attualmente si trova doppiamente perforata, in rapporto alla sua stessa indeterminatezza e in rapporto all'indeterminatezza dal proprio riferimento, un processo cosmico abissalmente aperto sul passato e sul futuro ai quali si rapporta. Simbolizziamo sempre a margine della *physis* e a partire da essa, e mai direttamente a partire da altri simboli come farebbe una considerevole parte della filosofia contemporanea. Ora, oggi e in futuro è nelle tecnoscienze che la *physis* si consegna e si consegnerà, ma anche si creerà, si inventerà o si scoprirà. Privilegiare unicamente il simbolico può solamente condurci all'allontanamento dalla natura, assolutizzando solo uno dei suoi prodotti e delle sue forme: l'uomo naturale-culturale. L'inanticipabilità del futuro non permette alcuna simbolizzazione collettiva, l'unica maniera di concretizzare la sfida filosofica consiste nel non smettere di domandarsi che cosa sarà dell'uomo tra cento milioni di anni, nel continuare a formulare l'unica domanda che ecceda ogni raggruppamento simbolico ontoteologico del tempo.

Il lontano futuro sfugge alla concettualizzazione e alla comprensione; la temporalità all'interno della quale le tecnoscienze operano non è più un tempo filosofico. Produciamo operativamente il futuro, operiamo sull'avvenire, creiamo i processi e comprendiamo il tutto unicamente a breve termine, nel senso della sensatezza in funzione della nostra lettura di presente e passato. È proprio questa lettura, l'unica possibile per l'autore, che costituisce un aspetto dell'accompagnamento simbolico alla ricerca e allo sviluppo tecnoscientifico, un accompagnamento attivo che influenza l'orientamento della stessa RDTS.

La pulsione metafisica dell'elaborazione simbolica alle pratiche tecnoscientifiche risulta infatti estremamente ambigua dal punto di vista del *logos*, in quanto se da una parte mira a una sorta di assoluto che oltrepassi il simbolo e l'antropologico, dall'altra tende

¹⁴⁸ Si veda *ivi*, p. 206-210.

all'*ipersimbolizzazione*, attuata tramite la creazione di sovra-simboli estremamente pericolosi in quanto passibili di ideologizzazione ed utopizzazione.¹⁴⁹ Questa pulsione tuttavia non è eliminabile, la sua negazione sancirebbe paradossalmente la stessa fine dell'uomo. Tale pulsione di trascendenza o desiderio di depassare la condizione umana assume però, secondo Hottois, i caratteri di trasferibilità e di mobilità. Un tale trasferimento (dalla pulsione di trascendenza del simbolico al tecnocratico) è infinitamente più radicale di uno simbolico, concerne il rapporto più essenziale che l'umanità intrattiene con se stessa e diviene un rapporto di ricostruzione o di superamento tecnofisico. Sostanzialmente per Hottois si tratta di rielaborare in maniera pratica la condizione umana, trasferendo dal simbolico alle pratiche tecnoscientifiche la pulsione di trascendenza. Non più tentare di scappare verso una Verità o un Assoluto, ma vedere ora il futuro bucato da un'operatività che sia produzione e costruzione, dipendente dal fare, dall'agire. E marcare così il limite del linguaggio antropologico, della speculatività, senza però marcare i limiti dell'uomo, che deve rimanere il soggetto esploratore. La simbolizzazione nonostante tutto quindi può e deve accompagnare le sue esplorazioni tecnologiche.

La filosofia è l'attività simbolica per eccellenza e ad essa è quindi attribuito il compito di accompagnare simbolicamente le tecnoscienze. L'accompagnamento simbolico è però ricchissimo di sfaccettature, che spaziano dalla volgarizzazione scientifica alla fantascienza, dai sondaggi d'opinione ai dibattiti pubblici, culminando con la bioetica. Ogni simbolizzazione postula una rottura, l'esperienza continua della diversità, del cambiamento. L'alterità che la filosofia deve ora affrontare è quella del processo, del futuro co-generato dalle tecnoscienze, che deve riuscire a rendere simbolicamente. Rompere l'immagine dell'uomo equivale però a rompere con tutti gli ideali dell'umanità, tutte le antropologie definite, tutte le rappresentazioni per le quali gli uomini votati al simbolo tentano di intraprendere il processo: rompere la tirannia imposta dall'uomo-immagine. Accompagnare le tecnoscienze richiede, secondo Hottois, la rinuncia a un'omeostasi simbolica che sia valida per tutta l'umanità, simbolizzazione universale e stabilizzata per la chiusa referenza a un Reale eterno ed immutabile già dato, come nelle religioni o nelle antiche metafisiche.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Si veda *ivi*, pp. 210-212.

¹⁵⁰ Si veda anche Hottois G., *La philosophie des technosciences*, Abidjan, Presses des Université de Côte d'Ivoire, 1997.

V BIOETICA: LA MIGLIORE FORMA DI ACCOMPAGNAMENTO FILOSOFICO ALLE TECNOSCIENZE

5.1. Che cos'è la bioetica?

Il termine *bioetica*, coniato alla fine del 1970, è ormai entrato a far parte del nostro linguaggio comune¹⁵¹. Per Hottois designa innanzitutto il luogo privilegiato in cui tutti problemi incontrati fino ad ora si esplicitano, si intersecano e ci pongono di fronte a delle scelte reali, non puramente teoriche e speculative.

La bioetica non è una nuova disciplina, non è sicuramente una nuova forma di etica dalla presunzione universale, né una forma di deontologia medica. Essa include tutti questi aspetti, partendo dalle questioni relative alla manipolazione (genetica), alla preservazione delle specie non umane, vegetali ed animali, fino alla gestione della biosfera. La bioetica ricopre un ambito che si estende dalla deontologia e dell'etica medica, passando per la filosofia dei diritti umani, all'ecotecnica (centrata sulla solidarietà antropocosmica) fino alla filosofia della natura, attenta alle dimensioni evoluzionistiche. Essa designa, se non una metodologia, almeno un tipo di approccio a questi problemi. La pluridisciplinarietà dell'approccio – comprensivo di scienze naturali, umane, diritto, filosofia e teologia – è un'esigenza derivante dall'oggettiva complessità delle questioni da affrontare.¹⁵²

“Con la bioetica il filosofo è invitato a fare l'esperienza concreta dell'immanenza della filosofia. In una discussione autenticamente pluridisciplinare e pluralista, su questioni in cui numerosi aspetti sono irriducibilmente empirici, la filosofia non è che una voce tra le altre, una voce non privilegiata.”¹⁵³

La filosofia non gode dunque di privilegi in ambito bioetico, proprio perché le questioni in causa non sono inscrivibili unicamente nell'etica e nella filosofia morale.

Il filosofo secondo Hottois deve assumere un ruolo di vigilanza logica e metodologica, occupare una posizione unica nel suo genere all'interno del dibattito bioetico. Dovrebbe infatti curarsi dell'analisi e delle formulazione dei presupposti, spesso impliciti o inconsci nelle diverse argomentazioni; può certamente aiutare a chiarificare sistematicamente dei concetti spiegandone le diverse accezioni, stabilire argomentazioni e

¹⁵¹ Per un'introduzione storico-critica alla bioetica si veda Hottois G., *Qu'est-ce que la bioéthique?*, Paris, Vrin, 2004, pp. 9-22.

¹⁵² Cfr. Hottois G., *Le Paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, cit., pp.183-184.

¹⁵³ Hottois G., *Qu'est-ce que la bioéthique?*, cit., p. 40.

controargomentazioni che mettano in evidenza delle incoerenze, individuare i punti di consenso e le questioni irriducibilmente conflittuali (in quanto rinviano a principi e concetti inconciliabili tra di loro). Il filosofo dovrebbe essere la figura più adatta a vagliare criticamente tutti i punti di vista esprimibili, compresi quelli minoritari, e ricordare che per molti problemi di portata etica è impossibile giungere a conclusioni definitive proprio perché gli interrogativi rinviano alla propria concezione del mondo e dell'essere umano (della sua origine e fine), alla rappresentazione della natura e del tempo, a tutto l'ambito simbolico inscritto in tradizioni, cultura e religioni. Nonostante ciò dovrebbe credere ed eventualmente dimostrare che arrivare ad un accordo non sia veramente impossibile.¹⁵⁴

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 42.

5.2. Il paradigma bioetico e il consenso pragmatico

La prospettiva di Hottois prevede l'attribuzione di uno statuto paradigmatico alla bioetica, che possa essere valido per i filosofi e per tutti coloro che desiderino riflettere sulle questioni etiche suscitate dalle tecnoscienze contemporanee. Propone quindi un'analisi metodologica che possa condurre alla caratterizzazione fondamentale di tale paradigma.

Lo sviluppo della bioetica rende innanzitutto giustizia della natura pratica e operativa della tecnoscienza: da una prima fase in cui le ricerche di base hanno sollevato delle questioni etiche urgenti di portata enorme, in quanto comprendevano la necessità di sperimentazione sul vivente¹⁵⁵, fino alle tecnoscienze applicate, entrate a far parte della nostra quotidianità pur sempre sollevando continui interrogativi.¹⁵⁶ “La bioetica verifica sovrabbondantemente che il progetto occidentale contemporaneo di sapere non è per nulla puramente contemplativo, logoteorico.”¹⁵⁷ In quanto forma di accompagnamento simbolico alle tecnoscienze, la bioetica rappresenta uno dei migliori esempi di interazione tra i due campi.

La storia della bioetica ci ha chiaramente mostrato quanto l'orizzonte religioso abbia avuto una forte influenza (non soltanto negativa) nella determinazione del dibattito, e quanto abbia profondamente marcato la riflessione sulle tecnoscienze contemporanee.¹⁵⁸ Con ciò Hottois non vuole sostenere che gli autori più vicini a tale orizzonte abbiano sistematicamente dogmatizzato questo campo, ma riconosce indubbiamente che siano stati maggiormente sensibili di altri alla sfida etico-filosofica lanciata dalle tecnoscienze contemporanee. È necessario però ricordare che è stato proprio l'orizzonte religioso a organizzare la resistenza simbolica più forte alle stesse pratiche tecnoscientifiche, arrivando fino a delle forme tecnofobe, caratterizzate da un'ostilità e una diffidenza senza eguali.

Nella misura in cui la tecnica è l'altro del simbolico, e dal momento in cui le religioni costituiscono uno dei luoghi simbolici per eccellenza, sembra assolutamente logico che la maggiore opposizione simbolica alle tecnoscienze derivi dalle religioni, e investa soprattutto l'ambito bioetico.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Basti pensare alle prime sperimentazioni sugli embrioni, sul cervello, alla fase di determinazione della morte cerebrale tramite criteri biomedici estremamente precisi etc.

¹⁵⁶ Problemi etici di fine vita quali alimentazione ed idratazione artificiali, accanimento terapeutico, trapianto d'organi etc.

¹⁵⁷ Hottois G., *Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, 1990, cit., p. 186.

¹⁵⁸ Si pensi ad autori quali Callahan, Engelhardt, Jonas, Ellul, Fletcher e Ramsey.

¹⁵⁹ Anche se reazioni analoghe, seppur meno violente, derivano dalle scienze umane, in particolare dalla filosofia e dalla psicoanalisi.

Le pressioni simboliche che intervengono nel dibattito bioetico sono enormi e spesso sono ben occultate da diritto e politica. Ma l'etica per propria costituzione deve essere mediazione simbolica, e la bioetica non può che riconoscere l'essenziale importanza di tale mediazione per la maturazione e l'esercizio della libertà di scegliere.

L'approccio bioetico, che abbiamo già definito pluridisciplinare e pluralista, consta di una maggioranza di praticanti delle tecnoscienze (medici, biologi, genetisti etc.) all'interno del proprio dibattito. Diventando quindi il luogo privilegiato per l'interazione di simbolico e tecnoscientifico si carica di complessità, difficoltà non facilmente aggirabile. Anche la tecnoscienza infatti possiede i propri simboli, i propri sogni e le proprie utopie, e nel dibattito deve esserci uno spazio riservato ad ogni voce, sia essa religiosa, ideologica o spirituale; il tutto senza dimenticare l'importanza di una chiara e razionale esposizione delle possibilità prettamente tecnoscientifiche. Una dimensione di relatività e non-universalità è auspicabile, e la discussione bioetica dovrebbe sempre specificare i livelli di oggettività, soggettività e intersoggettività, fornendo una delimitazione minimale di consenso sul quale i partecipanti possano accordarsi. Questo consenso dovrebbe comprendere un certo numero di norme che offrano un quadro generale per la regolazione simbolica della RDTs.¹⁶⁰

La sensibilità alla solidarietà antropocosmica è particolarmente viva in bioetica. Le tecnoscienze biomediche percepiscono l'uomo da un punto di vista sempre più esclusivamente biologico (biofisico e biochimico), un vivente tra gli altri viventi. Ma questa visione estrema comporta un pericolo piuttosto radicale, una disumanizzazione vera e propria delle tecnoscienze, ed in particolare di quelle biomediche. La bioetica permette di ricordare costantemente che l'imperativo tecnoscientifico non è l'unico chiamato in causa, e che accanto alla ricerca devono esserci cure, assistenza, aiuto e soccorso (fisici e simbolici) all'uomo che soffre.¹⁶¹

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 189.

¹⁶¹ A tal proposito si veda Hottois G., *Entre Symboles et tecnosciences. Un itinéraire philosophique*, cit, pp. 219-244. In questo breve studio in tre parti Hottois si propone di analizzare la risposta simbolica tradizionale alla morte, la sua desimbolizzazione e operazionalizzazione dovuta ai mutamenti comportati dallo sviluppo tecnoscientifico e un tentativo di superamento di tale antitesi attraverso una nuova forma di simbolizzazione. Queste pagine rappresentano una delle risposte pratiche che Hottois fornisce, in questo caso sostenendo lo sviluppo delle cure palliative, atte a considerare la "sofferenza totale" del malato terminale, che può usufruire di cure e strutture all'avanguardia, che però si accompagnano spesso al totale abbandono del malato al freddo ambiente tecnoscientifico degli ospedali e di una società che rifiuta di accettare queste situazioni limite a causa del senso di impotenza che esse provocano.

Un'ampia parte della bioetica si occupa infatti direttamente della solidarietà dell'uomo e della natura, di tutto ciò che gravita attorno alle preoccupazioni ecologiche.¹⁶²

La bioetica costituisce un immenso crogiolo di ricerche e di creatività etiche, tanto sul piano pratico quanto su quello teorico.¹⁶³ Tutte le istituzioni e i gruppi di ricerca pluridisciplinari e pluralisti rappresentano dei veri e propri laboratori nei quali di sovente le questioni vengono elaborate in maniera comunque antropocentrica. Questo punto di vista è estremamente vivo nella nuova posizione dell'etica, della quale la bioetica non ha il monopolio, ma per la quale essa pare ancora una volta essere paradigmatica.¹⁶⁴

La bioetica assume i caratteri essenziali della via intermedia dell'etica: abbandona la volontà di fondare teologicamente o metafisicamente, proponendo un punto di vista regolatore (e non fondamentalista).

Un primo presupposto al dibattito bioetico consiste infatti nella presa di coscienza dell'esistenza di numerosissimi argomenti sui quali una molteplicità di uomini non si accorderanno mai, in quanto non saranno detentori della stessa concezione del mondo. Lo statuto dell'embrione, l'aborto, la contraccezione, la diagnostica prenatale, la definizione della morte, della famiglia, il diritto a procreare, a disporre del proprio corpo, la sperimentazione sugli animali sono solo alcune esemplificazioni di questioni di principio che rinviano a situazioni pratiche in cui diverse religioni e culture difficilmente potranno giungere a una soluzione univoca. Il dibattito bioetico espone il pluralismo delle nostre società tecnoscientifiche come nessuna altra pratica, stabilisce con certezza l'assenza di un fondamento comune o di comune argomentazione che possa condurre a condividere le stesse convinzioni senza contrasti, mistificazioni o violenze. Manifesta la molteplicità irriducibile delle nostre società e dimostra il carattere dogmatico, totalitario e quindi intollerabile di ogni volontà non pacifica di fornire delle risposte con pretese universali alle questioni bioetiche.¹⁶⁵

La bioetica invita dunque a lasciare da parte qualsiasi punto di vista fondamentalista, a favore di un'angolatura regolatrice, almeno per quanto riguarda lo stabilirsi di un'etica comune pubblica.

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 190.

¹⁶³ Tutte le istituzioni, i consigli, le commissioni, i centri e i comitati nei quali si instaurino dei dibattiti etici intrinsecamente pluridisciplinari e pluralisti sono il luoghi fisici della bioetica.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 191.

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 192. In questo senso è estremamente significativo il fatto che i Diritti Umani, così come sono affermati nella Dichiarazione Universale del 1948, rinuncino a qualsiasi fondazione teologica o metafisica.

Un'etica di norme regolative dunque, ottenute tramite dialogo, discussione, negoziazione, tramite interazioni comunicative complesse. Il consenso così ottenuto esprime degli obiettivi comuni, o delle regole comuni. Le norme ottenute sono quindi pragmatiche, utili per risolvere più o meno provvisoriamente delle questioni pratiche, dei problemi della vita sociale pluralista. Costituiscono dunque un'etica evolutiva ed aperta (che però non vuol dire necessariamente instabile), lasciando libertà di fondazione (o di giustificazione) delle norme stesse a ciascun soggetto partecipante.

Stando a questi limiti sembra possibile arrivare a una sorta di consenso minimo regolatore per quasi tutte le questioni dibattute.

Hottois ritiene necessario introdurre tre presupposizioni metodologiche caratterizzanti questo nuovo spazio pubblico, delle quali la prima è riassumibile nell'impossibilità di ignorare la complessità.

La considerazione della complessità comporta il doppio imperativo dell'approccio pluridisciplinare e pluralista. Il rispetto della pluridisciplinarietà consiste innanzitutto nel rispettare la specificità di ognuna delle discipline coinvolte, ricorrendo a degli esperti di ciascuna, in modo tale che intervengano direttamente nel dibattito. Rappresenta l'unica modalità per rendere la comunicazione, tra ambiti disciplinari diversi e competenze differenti, il più chiara e trasparente possibile. Proprio tra i disaccordi interdisciplinari sarà necessario prestare maggiormente attenzione.

Il rispetto del pluralismo ha invece una doppia accezione: da una parte quella del pluralismo classico (diverse ideologie, filosofie, religioni, tradizioni morali, tutte presenti in quella che definiamo società democratica), dall'altra il pluralismo delle associazioni di interesse.¹⁶⁶

La seconda esigenza metodologica fondamentale consiste nel tener conto dell'evoluzione, processuale e diacronica. La gestione della complessità sincronica e diacronica di società tecnoscientifiche e multiculturali, aperte ed evolutive, non è concepibile né operabile sulla base di regole fondamentaliste ed essenzialiste, caratteristiche di società chiuse ed immobili. La gestione della società globale rappresenta un'immensa difficoltà, insita nei problemi di eguaglianza e di giustizia (soprattutto tra paesi sviluppati e paesi in via di sviluppo), ma anche un problema di ritmo. Il ritardo delle

¹⁶⁶ ONG, associazioni di medici, malati, industrie farmaceutiche, ecologisti, consumatori, tutti nuovi soggetti all'interno del dibattito bioetica a livello nazionale e mondiale.

morali, delle istituzioni e del diritto in rapporto alla ricerca tecnoscientifica è enorme. Spesso non c'è il tempo necessario per formulare nuove norme, e spesso quando queste vengono emesse sono ormai sorpassate dalla RDTs. La durata necessaria all'assimilazione simbolica del processo tecnoscientifico da parte dei cittadini (dei non esperti), è ancora più lunga rispetto a quella di coloro che sono chiamati a legiferare su di essa.

La gestione di un mondo processuale ed evolutivo non può quindi accontentarsi del rinnovo delle vecchie istituzioni esistenti, ma esige la capacità di accompagnare e di assimilare l'evoluzione permanente, implicando così proprie regole e proprie istituzioni.¹⁶⁷

Hottois inoltre tiene particolarmente a specificare l'importanza della distinzione tra i generi: scienza, etica, morale, diritto e politica.¹⁶⁸ Apparentemente poco evidente, questa distinzione è però fondamentale per evitare le confusioni che spesso si generano parlando di bioetica. È sempre necessario che ogni aspetto scientifico sia chiarito dal punto di vista delle conoscenze disponibili e reali, senza fare confusione con speranze, desideri e speculazioni.

La distinzione tra morale ed etica è fondamentale quanto semplice. L'etica infatti deve sempre ergersi a un livello *metamorale* tramite una riflessione e un'analisi critica che vada oltre le morali e le tradizioni particolari.

La distinzione tra etica e diritto ci ricorda che in sede di discussione bioetica, per quanto l'informazione giuridica sia assolutamente indispensabile, il risultato non deve essere la creazione di una legge, ma eventualmente la considerazione sulla necessità di dover legiferare.

La distinzione tra l'etica e la politica solleva forse le maggiori difficoltà, che variano a seconda delle nazioni e delle regioni del mondo. La produzione di accordi e consensi etici facilita il compito degli attori politici, nella misura in cui ad essi venga offerta una base univoca in vista della quale prendere decisioni e promulgare leggi. La separazione di politica ed etica prevede che anche qualora si arrivasse a una posizione etica unanime, la decisione di legiferare dovrebbe rimanere in ogni caso una questione distinta, da discutere nei luoghi delle ordinarie istituzioni democratiche. Quando invece (come nella maggioranza dei casi) le posizioni etiche non convergessero, legiferare significherebbe far beneficiare della forza pubblica una posizione morale.

¹⁶⁷ Hottois G., *Qu'est-ce que la bioéthique?*, cit., p. 19.

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 31-36.

Un comitato etico non deve mai entrare in un dibattito squisitamente politico, né il mondo politico deve fare pressione su un comitato etico.

La terza regola concerne le procedure di conclusione. La maggior parte delle commissioni e dei comitati etici ha il compito di arrivare a delle conclusioni in un limite di tempo più o meno elastico (che può comunque influenzare le procedure di conclusione). La metodologia sostenuta da Hottois è quella del *consensus*. Si distingue dalla semplice votazione a maggioranza in seguito all'esplicitazione delle diverse posizioni, argomentazioni ed obiezioni, per la quale il consenso non costituisce uno scopo; si differenzia altrettanto da un intento di consenso costringitivo. Un comitato all'interno del quale non si fa altro che esporre le proprie opinioni non ha ragion d'essere, il suo scopo è quello di incoraggiare la discussione, il confronto dei punti di vista, che deve sortire l'effetto di un arricchimento reciproco e un'evoluzione delle rispettive posizioni. È necessario evitare il *dissenso pigro*, consistente nel dissentire utilizzando il pretesto della pluridisciplinarietà e del pluralismo, accontentandosi di esporre la propria posizione e i propri argomenti nel rispetto della libertà e della diversità (non instaurando così un confronto reale). Altrettanto necessario è evitare il consenso forzato, pericolo simmetrico al precedente, che diviene ancora più grave se il comitato è inserito in un processo di decisioni politiche.

La pratica che facilita la produzione del consenso è il pragmatismo, consistente sostanzialmente nello scartare dal dibattito i punti sui quali l'accordo è impossibile, e formulare il consenso senza esigere inoltre l'accordo su tutte le ragioni che lo giustificano, perché queste ragioni non devono convergere obbligatoriamente.¹⁶⁹ Ciò che il consenso pragmatico permette di concludere (ed eventualmente trasformare in azione) non necessita della formulazione esplicita di tutte le ragioni che l'abbiano condotto a quella certa conclusione.¹⁷⁰

I consensi pragmatici sono estremamente preziosi per poter instaurare delle regole operative comuni, preservando però la libertà di pensiero e la diversità di credenze, garantendo inoltre la possibilità della riapertura del dibattito. "Un accordo pragmatico non

¹⁶⁹ Una sorta di consenso per sovrapposizione.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 36-39. Ad esempio potremmo voler depenalizzare l'eutanasia per compassione, per preoccupazione di chiarezza giuridica e di riconoscimento di una situazione di fatto nel diritto, per delle ragioni filosofiche di rispetto dell'autonomia individuale, sulla base di motivazioni economiche, per angoscia nei confronti della medicina etc.

può essere accomunato a un dogma essenzialista o ad una norma fondamentalista, che vorrebbe regolare non solo i comportamenti ma anche il pensiero.”¹⁷¹

¹⁷¹ *Ivi*, p. 39.

5.3. Le fonti tradizionali dell'argomentazione bioetica

La bioetica attinge abbondantemente alle risorse della storia della filosofia: etiche teoriche e pratiche. Le posizioni di filosofia morale maggiormente evocate sono il neo-aristotelismo¹⁷² e l'ispirazione kantiana¹⁷³, le etiche narrative¹⁷⁴, le etiche femministe¹⁷⁵, l'utilitarismo¹⁷⁶, la tradizione filosofica dei diritti umani. Hottois però decide di dedicare una particolare attenzione ai due filosofi che a suo parere hanno maggiormente influenzato il dibattito bioetico mondiale, H. Jonas e H.T. Engelhardt.¹⁷⁷ Non ritengo questa la sede per fornire una dettagliata analisi delle posizioni degli autori appena citati, intendo quindi limitarmi a fornire qualche indicazione¹⁷⁸.

Hottois riconosce un merito particolare a Engelhardt, sostenendo che con sua opera del 1986 intitolata *The foundations of bioethics*¹⁷⁹ abbia cambiato la percezione dell'etica a livello mondiale, attraverso la promozione dei due fondamenti del principlismo¹⁸⁰: il principio d'autonomia e il principio di beneficenza.

Hottois tiene a precisare che la prospettiva di Engelhardt non ci offre un'etica prestabilita grazie alla quale gli uomini possano vivere concretamente le proprie esperienze morali, ma giustifica piuttosto un quadro etico generale, all'interno del quale individui appartenenti

¹⁷² Fondamentalmente attente al riconoscimento del valore della *praxis*, della *phronesis*, e all'affermazione del finalismo. Si veda ad esempio Voyer G., *Qu'est-ce que l'éthique clinique? Essai philosophique sur l'éthique clinique conçue comme réactualisation de l'éthique aristotélicienne*, Québec, Artel-Fides, 1996.

¹⁷³ Delimitare l'ispirazione kantiana in bioetica risulta un'operazione piuttosto complessa. A titolo esplicativo si veda Hansson M.G., *Human Dignity and Animal Well-being: A Kantian Contribution to Biomedical Ethics*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1991.

¹⁷⁴ Cfr. Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990 oppure Gracia D., *Fondamenti di bioetica: sviluppo storico e metodo*, trad. it a cura di S. Spinanti, Milano, Edizioni Paoline, 1993.

¹⁷⁵ Si veda ad esempio Nussbaum M., *Giustizia sociale e dignità umana: da individui a persone*, Bologna, trad. it a cura di E. Grablo Il Mulino, 2002.

¹⁷⁶ Si veda ad esempio Singer P., *Etica Pratica*, trad. it a cura di G. Ferranti, Napoli, Liguori, 1989.

¹⁷⁷ T.H. Engelhardt, filosofo, teologo e medico, del quale ricordiamo le tre principali opere: *The foundation of bioethics* (1986), *Bioethics and Secular Humanism* (1991), *The Foundation of Christian Bioethics* (2002).

¹⁷⁸ Per approfondire si veda interamente Hottois G. (sous la direction de), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993.

¹⁷⁹ Engelhardt H.T., *The Foundation of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996.

¹⁸⁰ Il principlismo, prima vera teoria bioetica, designa un insieme di principi etici minimali universalmente accettabili, destinati a guidare la soluzione dei conflitti nella pratica biomedica e tecnoscientifica. E' un approccio tipicamente americano, indissociabile dallo sviluppo delle innovazioni bioemedicali degli anni '70. Il contesto di questa prospettiva è la società statunitense multicultural e individualista, in forte conflitto con il paternalismo dominante nell'etica medica tradizionale. Questa teoria etica nasce per rispondere alla domanda di regole semplici e chiare, in grado di condurre le decisioni pratiche in un ambiente intrinsecamente pluralista. La sua prima espressione è rappresentata dal Rapport Belmont (1978-1979), frutto del lavoro della National Commission for the Protection of Human Subject of Biomedical and Behavioral Research, voluto dal governo americano in seguito alla scandalosa rivelazione di sperimentazione su persone non informate né consenzienti. La sua formulazione classica è quella esposta nell'opera di Beauchamp e Childress del 1979, *Principles of Biomedical Ethics*.

a comunità morali diverse possano sentirsi in qualche modo accomunati da una struttura morale simile. Fornisce una sorta di lingua franca grazie alla quale il confronto sia reso possibile, pone le basi per una bioetica comune.

Per poter fare ciò introduce immediatamente il *principio di permissione*. Tale principio è definito l'unico che possa regolare le relazioni tra "stranieri morali", principio che, senza introdurre alcun valore sostanziale, enuncia il rispetto delle persone in una sorta di negazione dell'interferenza non autorizzata.¹⁸¹ Questo principio si determina come logicamente anteriore a qualsiasi determinazione sostanziale di valore, rappresenta la condizione formale costitutiva di ogni possibile scambio etico effettuato tra persone che non condividono una stessa morale sostanziale. La tolleranza diviene così la virtù indispensabile, in particolare per un progetto di bioetica laica, quale quello proposto da Engelhardt. All'interno di tale progetto è però necessaria una particolare attenzione alla concezione di persona, unico soggetto al quale il principio in questione si applica¹⁸², unico attore dell'etica.

Il principio d'autonomia enuncia che non possiamo in alcun caso fare uso di forza o di costrizione di fronte ad un essere pacifico dotato di coscienza, ragione e libertà contro la sua volontà. Ciò significa che nessuna forza possa essere imposta a chi non abbia liberamente consentito. Esclude quindi ogni uso di violenza o costrizione al fine di condizionare la persona in questione a un punto di vista o a un qualche valore che non condivide. Questo principio secondo Engelhardt è costitutivo dello spazio etico, nella misura in cui l'etica si definisce come volontà di risolvere i conflitti in maniera non violenta, senza ricorrere alla forza, rispettando l'altrui libertà e possibilmente attraverso una negoziazione dialogica. Il principio di autonomia è alla base di ogni comunità morale, essenzialmente definita come un insieme di persone interessate alla soluzione di controversie morali attraverso modalità che non comprendano la forza. Tale principio non fornisce alcun contenuto (deontologico, assiologico etc.) alle comunità morali, esige solamente che ciascuna di esse non contravvenga alla regola del rispetto della libertà altrui (né tra i membri di una comunità né al di fuori). Engelhardt presenta il principio d'autonomia come una sorta di trascendentale dell'etica, sua condizione di possibilità e di

¹⁸¹ Si veda Hottois G., *Qu'est-ce que la bioéthique?*, cit., p. 69. Il principio d'autonomia viene definito da Hottois un principio etico *par défaut*.

¹⁸² La nozione di persona per Engelhardt è determinabile unicamente attraverso gli attributi che la caratterizzano: una coscienza riflessiva, una capacità morale, di scelta e ragionamento. Da questa concezione sono automaticamente esclusi gameti, zigoti, embrioni, animali etc. La nozione di persona non è quindi né identica né irriducibile a quella di essere umano.

validità. Tale principio protegge la libertà personale nella misura in cui le persone protette rispettano a loro volta il principio.¹⁸³ Il principio d'autonomia è "la condizione necessaria della possibilità di risolvere delle differenze morali senza violenza e di preservare un discorso etico minimale di approvazione o di disapprovazione. In questo senso è formale. Offre la vuota matrice che permette di guidare l'autorità morale in una società pluralista non confessionale grazie al consenso mutuale"¹⁸⁴; rappresenta inoltre la base per la comune elaborazione dei particolari progetti di beneficenza.

Nonostante il riconoscimento dell'importanza dell'argomentazione razionale, Engelhardt sostiene che essa non sia sufficiente a fondare concretamente norme e valori. Ciò che è determinante infatti è l'accordo liberamente consentito, a prescindere che si presenti o meno come razionalmente argomentato. Questa limitazione della referenza razionale permette di evitare diverse difficoltà teoriche e pratiche, che lo conducono infine a non scartare l'eventualità né la legittimità di un'esplosione dell'*antropologos* attraverso la *ricostruzione-diversificazione* tecnoscientifica liberamente consentita di questa umanità che oggi conosciamo.

Il secondo principio promosso è il principio di beneficenza, che potremmo definire il principio sostanziale. Accorda un contenuto assiologico e deontologico alle diverse comunità morali, definisce il bene e ingiunge di compierlo. Una sorta di secondo livello morale che si concretizza a seconda della concezione del bene di una determinata comunità morale. Questa dualità della vita etica contemporanea non è però priva di difficoltà, esige una sorta di ritenuta della fede.¹⁸⁵

Il principio d'autonomia concerne le persone; a tutto ciò che non è persona si applica solamente il principio di beneficenza.

Per quanto invece riguarda H. Jonas mi limiterei ad indicare la posizione di Hottois nei suoi confronti. Considerato dall'autore un attore fondamentale del dibattito bioetico¹⁸⁶, lo iscrive però all'interno di un orizzonte teologico difficilmente accettabile. L'elaborazione dell'etica di Jonas infatti tende a trasformarsi in una filosofia politica radicata su

¹⁸³ L'uso della forza sarebbe consentito solo nel caso in cui una comunità morale dovesse difendersi dall'aggressione o l'intolleranza di un'altra persona o comunità che volesse imporre i propri valori o fini particolari.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 72.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 98

¹⁸⁶ Si vedano Jonas H., *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit.; dello stesso autore, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, trad. it a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1997.

un'antropologia filosofica della natura e una metafisica. La critica di Hottois è poi estrema, in quanto sostiene che Jonas riesca a far passare per un'etica della responsabilità una morale della convinzione.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Hottois G. (sous la direction de), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt*, cit.

VI SAGGI DI FILOSOFIA BIOETICA E BIOPOLITICA

In questo capitolo vorrei analizzare due saggi, a mio avviso particolarmente significativi per contestualizzare la posizione bioetica di Hottois, tratti dall' opera *Essais de philosophie Bioéthique et Biopolitique* del 1999.¹⁸⁸

6.1. Diritti dell'uomo e tecnoscienze

Diritti dell'uomo e tecnoscienze. L'universale moderno in discussione¹⁸⁹

Il riferimento alla tradizione filosofica dei diritti dell'uomo come fonte d'ispirazione della bioetica ha una fondamentale importanza soprattutto in ambito europeo (ed in particolare per la tradizione francese). Tale tradizione storicamente inscritta nel pensiero dei lumi proclama i diritti universali e inalienabili dell'individuo, e comprende attualmente un considerevole numero di testi internazionali dell'Associazione Medica Mondiale, Onu, Unesco, Consiglio d'Europa etc.

La prima fondamentale fonte è la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948, la quale radica per la prima volta i diritti umani nel consenso dei dichiaranti, e non li deriva da alcun fondamento metafisico o teologico, sui quali sarebbe impossibile giungere ad un accordo universale.¹⁹⁰ Tale dichiarazione rappresenta per Hottois un modello di *consensus* per una civiltà multitradizionale, con delle conseguenze direttamente connesse allo spirito di privatizzazione e di individualizzazione di credenze, filosofia, religione e morale tipici dell'epoca postmoderna, che inoltre convergono con il non-fondazionismo della ricerca tecnoscientifica.

Non è però possibile invocare questo fondamentale documento per risolvere direttamente le questioni bioetiche, senza incorrere in problemi interpretativi e nella carenza di intersezioni con la situazione attuale.

Originariamente infatti la filosofia dei diritti umani doveva proteggere il cittadino dall'arbitrarietà del potere politico, proclamando i diritti universali ed inalienabili

¹⁸⁸ Hottois G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999.

¹⁸⁹ *Droits de l'homme et technosciences. L'universel moderne en discussion.*

¹⁹⁰ Per questo motivo la Dichiarazione dei Diritti dell' Uomo e del Cittadino del 1789 non può essere inscritta in tale tradizione, in quanto ancora evidentemente legata a dei riferimenti trascendentali e non dipendenti dalla volontà e dall'intelletto umani.

dell'individuo, non certamente preservarlo da rischi ed abusi derivanti dallo sviluppo tecnoscientifico.¹⁹¹

La scienza moderna si è infatti sviluppata solo dopo essersi liberata, seppur progressivamente, dalle credenze religiose e metafisiche.

Questo cambiamento però comporta anche la potenziale precarizzazione dei diritti, che da "naturali" diventano esclusivamente "positivi", dipendenti unicamente dalla volontà e dalla vigilanza umane. Potenzialmente potrebbero quindi essere trasgrediti ed ignorati, ma anche e soprattutto criticati e contestati, in modo particolare da chi afferma che la filosofia dei diritti umani non sia altro che una particolare ideologia occidentale.

Lo stesso non-fondazionismo inoltre rende egualmente possibile una potenziale precarizzazione dei soggetti fisici del diritto: nessuna natura immutabile limita a priori la libertà, ma nessuna essenza intangibile può ora garantire ai viventi umani delle limitazioni all'infinita possibilità manipolatoria della tecnica. L'assenza di fondazionismo tende a condurre all'affermazione secondo la quale ciò che è stato designato come "natura umana" dipenda al contrario unicamente dalla definizione che gli uomini le accordano, senza alcuna garanzia che questo accordo possa perpetuarsi nel tempo.

L'epoca postmoderna pretende di rompere con le rappresentazioni, i valori e gli ideali moderni, e soprattutto con la moderna pretesa di un'universalità.¹⁹² Il pensiero universalista riconosce solamente singoli individui o l'umanità intera, non curandosi delle collettività particolari, se non di quelle portatrici dell'ideale universalista occidentale. Anche in una prospettiva prettamente etica la modernità sostiene l'ideale kantiano per il quale la legge morale che l'individuo deve seguire coinciderebbe con la legge etica universale, valevole per l'intera umanità.

L'epoca moderna è stata indelebilmente contrassegnata dall'elaborazione di un ideale di progresso universale, una sorta di "Gran Racconto" utopico attraverso il quale anche la politica è stata legittimata. L'utopia moderna prevedeva infatti la realizzazione di una comunità universale ideale, costituibile solamente attraverso l'educazione e la cultura tecnoscientifica.

Il postmodernismo, essendo sostanzialmente l'espressione della crisi della modernità, consiste per Hottois nell'affermare che la modernità non abbia mantenuto fede alle proprie promesse tradendo il proprio ideale, e soprattutto nell'affermare che la modernità stessa

¹⁹¹ Si veda anche Hottois G., *Qu'est-ce que la bioéthique?*, cit., pp. 57-58.

¹⁹² Si veda Hottois G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, cit., p. 115.

sia un falso ideale. La volontà di potenza universale non esprime infatti che la volontà di potenza di una tradizione e una cultura particolari, della tradizione e della cultura occidentali.

In epoca postmoderna nessun *metaracconto* e nessun *metalinguaggio* esclusivo sono possibili, e questa dequalificazione del passato si ricongiunge perfettamente con l'attuale necessità di non-fondazionismo. Nessun discorso e nessuna morale devono e possono ora assumere un ruolo privilegiato, non bisogna incorrere nuovamente nell'errore di subordinare le libertà individuali a un fondamento che non potrebbe mai essere universale. La Dichiarazione dei Diritti Umani del 1948 rilevava evidentemente tale tendenza, pur situandosi in una sorta di momento di equilibrio tra la moderna volontà di universalità e il relativismo, caratteristico della diversità postmoderna.

La società postmoderna si afferma come frammentaria e cosmopolita: tale identità simbolica multipla si afferma a livello individuale, nazionale e planetario. L'individuo postmoderno è complesso, erede di molteplici tradizioni, membro di diverse associazioni, con fedi e credenze spesso derivanti da fonti molteplici e differenti. La società postmoderna nella quale viviamo è a propria volta multi-etnica, pluralista, composta da comunità e tradizioni diversissime tra loro.

Questa complessa diversità del mondo postmoderno secondo Hottis non deve però essere vista come una semplice giustapposizione di alterità, ma come un continuo cambio e scambio, come un divenire in metamorfosi, o una metamorfosi in divenire. Cambio e scambio che dipendono fondamentalmente da due operatori: denaro e tecnica, che agiscono all'interno dello spazio del Gran Mercato Libero Mondiale.¹⁹³ Questo è lo spazio in cui tutti i soggetti possono interagire attraverso pacifiche negoziazioni, e anche lo spazio all'interno del quale si esprime l'ingegnosità degli individui, sia tecnica che verbale. Spazio nel quale procedure, contratti e convenzioni vengono rispettati solo se hanno origine nella libera volontà degli individui che li contraggono.

La postmodernità appare quindi agli occhi dell'autore caotica, instabile, angosciante e spesso nichilista, origine e fonte di innumerevoli pericoli, nei quali è estremamente facile incorrere.

La volontà di stabilizzazione coatta rappresenta il primo di tali pericoli, una sorta di reazione di ritorno al fondamentalismo, che però non farebbe che generare violenti conflitti. Comporterebbe inoltre il pericolo di abbandonare la funzione di collegamento alle

¹⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 117-119.

tecnostrutture transnazionali, internazionali e planetarie, eliminando così ogni forma di unità simbolica, ogni ideale comune per giungere a una sorta di meta-livello

tecno-economico di comunicazione e di produzione globale al quale gli individui e la collettività parteciperebbero seguendo i propri desideri e utilizzando i propri mezzi.¹⁹⁴

Le conseguenze inerenti alla crisi dell'ideale moderno di universalità sono inoltre associabili alla tendenza postmoderna a ridurre drasticamente i contenuti dello spazio pubblico, a vantaggio della sfera più squisitamente privata, individuale e al massimo comunitaria.

La questione della distinzione tra privato e pubblico diviene quindi automaticamente una questione bioetica, biopolitica e biogiuridica essenziale.

Nella società postmoderna l'autonomia personale è realizzata fondamentalmente attraverso la forma del consenso libero e informato, principio assoluto ed apparentemente incontestabile. Separato dall'ideale universalista di emancipazione, educazione ed eguaglianza tipico della modernità, però, l'appello all'autonomia può facilmente condurre ad abusi. Il principio d'autonomia è divenuto molto rapidamente un concetto giuridico (o perlomeno formale), che decontestualizzato può portare alla giustificazione dell'indifferenza più totale e dell'individualismo più egoistico, al trionfo del più forte e del più abile a scapito dei soggetti più deboli. Di qui l'autore sostiene la necessità di affermare che il principio d'autonomia non sia da considerarsi fondamentale se non con la correlata assunzione secondo la quale l'autonomia non è mai realizzata in maniera perfetta. Sono necessarie in questo campo prudenza e buona volontà, virtù pratiche situate agli antipodi di una concezione puramente formale e tecnica dell'autonomia stessa. Senza però rischiare di incorrere nell'errore opposto, cioè nel trasformare delle azioni di correzione in fondamentalismi veri e propri, che si concretizzano ad esempio nelle diffuse attitudini di interventismo e paternalismo.

La caratterizzazione dell'epoca postmoderna si completa, in questo saggio, attraverso la percezione di un radicale cambiamento dell'immagine della scienza, divenuta sempre più tecnica. Anche il mutamento di terminologia (da scienza a tecnoscienza) rimanda facilmente all'accentuazione degli aspetti operativi e produttivi che hanno reso inscindibili scienza, economia e politica. Il cambiamento della rappresentazione dell'attività scientifica concerne inoltre la sua stessa natura: la scienza non è infatti un gioco linguistico come gli altri, un affare di retorica, di gusto o preferenza soggettive (più o meno condivise). La

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 118.

tecnoscienza partecipa ad una reazione alla condizione umana, una reazione fisica ed operativa, completamente diversa dalle risposte puramente simboliche (siano esse religiose o filosofiche). L'informazione scientifica non è infatti una semplice opinione tra le altre, è bensì dotata di una portata oggettiva dovuta propriamente alla sua effettività operativa, che però non esclude la produzione di effetti simbolici.

Nonostante ciò all'interno di un dibattito (ad esempio di un dibattito bioetico) agli scienziati non è attribuibile alcun privilegio, in quanto ciò che è in questione sono valori, doveri o interazioni, e non solamente interazioni tecnofisiche.

Non è quindi possibile negare la differenza tra la risposta tecnoscientifica e quella simbolica alla condizione umana, ma nemmeno possiamo permetterci di credere che la prima possa svilupparsi *insularmente* in maniera *aculturale*.

Un postmodernismo privo di fondamento assoluto che vive una situazione di estrema complessità ci induce quindi all'interrogazione su quale sia il giusto atteggiamento etico da assumere. Ciò che Hottois propone è un' *etica procedurale della discussione*.

Un'etica fondata sulla risoluzione non violenta di qualsiasi forma conflittuale, che preveda la pacifica negoziazione e la discussione tra tutti gli individui interessati (o il loro rappresentanti) e che possa arrivare alla produzione di accordi concernenti regole minimali che permettano di perseguire una forma cooperativa. Una tale etica comporta a livello pratico l'istituzione di procedure e istituzioni¹⁹⁵ che formalizzino tale dinamica di risoluzione dei conflitti, ricordando la necessità di riconoscere anche i dissensi, qualora provvisoriamente irriducibili, per poi rimettere agli individui e alle comunità alcuni aspetti della negoziazione della vita privata. Il tutto prestando particolare attenzione a evitare il consenso forzato e a rifiutare i dissensi troppo facili e privi di argomentazione.

L'etica procedurale della discussione deve inoltre postulare che non ci siano accordi buoni o cattivi, ma unicamente accordi di fatto. Se si scegliesse di distinguere argomenti più o meno razionali, conclusioni più o meno meritevoli, non si farebbe che perpetuare uno spirito moderno all'interno di questa nuova prospettiva. Ciò comporterebbe immediatamente il rischio di abuso dell'autorità razionale, che non può e non deve essere imposta dall'esterno.

Questa forma di etica inoltre non deve mai divenire formale, perché se è vero che una procedura rappresenta pur sempre una metodologia, essa avrà anche un aspetto tecnologico e formale. Se questo aspetto dovesse dominare, la conclusione sarebbe

¹⁹⁵ Comitati, commissioni, gruppi di discussione etc.

considerata dotata di autorità morale anche semplicemente per aver seguito formalmente una tipologia di percorso.

Solo la composizione autenticamente pluridisciplinare e pluralista delle commissioni di discussione può garantire l'esistenza di uno spazio pubblico che si faccia *metamorale*, che vada al di là delle convinzioni personali degli individui che lo compongono. E anche se questo in parte dipende dall'umana capacità di scinderle, all'interno di un gruppo di discussione la presenza di un filosofo sarebbe per Hottois quantomeno auspicabile.

6.2. A proposito di dignità.

*De la dignité au change des corps*¹⁹⁶

In questo saggio Hottois propone una suggestiva visione della confusione costitutiva dell'epoca postmoderna.

Gli uomini considerano due possibili origini all'affermazione dei valori. Può essere il risultato di un atto di umana valutazione (individuale o collettiva), oppure può avere un valore in sé, intrinseco, derivante dall'ordine sacro della Natura o di Dio. Una parte una valorizzazione antropocentrica e una valorizzazione ontoteologica.¹⁹⁷

Parlando dell'uomo e della sua dignità, siamo generalmente portati a pensare ad un valore intrinseco, in quanto anche le argomentazioni più vicine all'antropocentrismo sono difficilmente disposte ad ammettere che il valore dell'uomo dipenda unicamente dall'uomo. Una sorta di privilegio ontologico sembra rimanere vivo in questa concezione. Risulta però estremamente problematico cercare di definire e precisare quale sia l'uomo che meriti tali privilegi.

Nella strategia ontologica l'assegnazione del valore si trova quasi sempre intrappolata all'interno dello schema dualistico classico, ed in particolare la nostra tradizione platonico-cristiana articola una coppia nella quale il corpo occupa la posizione inferiore. Tale gerarchizzazione presenta numerose varianti e possibilità, ma in maniera generale è possibile affermare che la dignità del corpo provenga dal fatto che esso ospiti una sostanza immateriale al proprio interno. Il corpo quindi è dotato di una dignità residuale, una sorta di rimanenza simbolica (che giustifica ad esempio il rispetto del cadavere).

Per Hottois la strategia ontologica dell'affermazione della dignità umana procede di pari passo con la rappresentazione della differenza antropologica, intesa come differenza ontologica.¹⁹⁸ In questo senso quindi l'uomo gode di una speciale dignità, a causa della propria natura differente da tutto il resto delle cose e degli esseri che popolano il mondo. Tale differenza è fondata su un'alterità sostanziale, rappresentata dall'anima (o spirito), ciò che fa dell'uomo un essere appartenente ad un ordine di realtà distinta da ogni altra.

¹⁹⁶ *De la dignité au change des corps*, in Hottois G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, cit., pp 47-69.

¹⁹⁷ Cfr. Ivi, p. 47.

¹⁹⁸ Cfr. Hottois G., *ivi*, p. 48.

Il dualismo come fondamento della dignità dell'uomo (e del corpo) presenta però in epoca attuale delle difficoltà praticamente insormontabili, semplicemente perché se di anima si può ancora parlare lo si farà solo metaforicamente. Il dualismo (cartesiano) d'altra parte è stato tacciato d'essere la condizione di possibilità della dissociazione dell'essere umano, di averlo condotto all'oggettivazione, alla strumentalizzazione, rendendo quindi possibile l'analisi, la naturalizzazione e la conseguente operazionalizzazione di questi corpi sostanzialmente distinti dall'anima, fino a paragonarli ad una macchina.

La religione cristiana e la filosofia occidentale hanno però sostenuto anche degli idealismi più moderati, che attribuiscono un certo peso alla natura dell'incarnazione. La tradizione aristotelica inoltre non riconosce delle forme essenziali separate, ogni individuo è in tale prospettiva un individuo sostanziale (e ogni essere umano è un individuo sostanziale), una composizione di forme generali e di materie. Una parte essenziale della sensibilità cristiana è indubbiamente rimasta suggestionata dai misteri del Dio fattosi uomo, dalla dignità infinita dell'incarnazione. La dissociazione in due entità distinte viene dunque percepita come astratta e falsa, dovendo cedere il posto al valore dell'alleanza e dell'unione.

Le strategie di dissoluzione dei dualismi metafisici sono pratiche correnti della filosofia contemporanea, molte delle quali si radicano nella fenomenologia¹⁹⁹, nella quale la tematica del corpo è da sempre presente.²⁰⁰ La fenomenologia sostiene che la relazione tecnoscientifica alle cose non esprima che una delle attitudini possibili e una delle tipologie di interesse (controllo, manipolazione etc.), ma che esistano molte altre possibilità. Inoltre per la fenomenologia questa reazione tecnica non è fondamentale né originale, bensì costituita a partire da un dato di esperienza primordiale – indissociabile dal vivere e dal sentire – da portare alla coscienza e ad espressione. Il discorso fenomenologico è portatore di una verità anteriore e più fondamentale di qualsiasi verità tecnoscientifica o metafisica. Questo discorso e questa verità assumono una portata ontologica; in essi si esprimono i diversi modi di apparire e di essere che modulano la nostra coscienza e la nostra esperienza. Tale esperienza e tale coscienza fenomenologica ci insegnano che “Io non sono al mio corpo come un qualsiasi oggetto naturale o artefatto strumentale.

¹⁹⁹ Si vedano di Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942; *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964; *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985. Si veda inoltre Foucault M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963.

²⁰⁰ Cfr. Hottois G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, cit., p. 49.

Originariamente il mio corpo non mi appare – e dunque non è – come un oggetto o un utile che io possiedo, io sono il mio corpo”.²⁰¹

Per la prospettiva in questione la verità non è dunque rappresentata dal dualismo di una coscienza e di un corpo: la coscienza fenomenologica individuale è quella del corpo che sente. La verità originale e l'origine di ogni verità (compresa quella scientifica) è da cercarsi in questa natura carnale (*chair*) della sensibilità originale di un corpo soggetto-oggetto. La verità fenomenologica è espressa in questa ambiguità, in questo chiasmo, anteriore ad ogni analisi e ad ogni dissociazione. Il corpo in questa prospettiva può essere definito letteralmente animato, spirituale.

In questo aspetto della fenomenologia possiamo scorgere una sorta di naturalismo, di olismo che tende a valorizzare l'organo come artificio, in quanto esso passa necessariamente attraverso la decomposizione analitica e la ricombinazione, attraverso la distruzione della verità originale, data dall'intreccio vivente ed in continuo mutamento delle parti e del tutto, del sentito e del senziente, dell'oggetto e del soggetto.²⁰²

La fenomenologia si conferma così essere la strategia più attuale e sottile dell'ontologia, per la quale l'essere è divenuto la polpa (*chair*) universale che costituisce l'uomo e il mondo. Estraneo ad ogni antropocentrismo l'uomo si fa espressione di questa carne del mondo, l'esperienza del corpo senziente-sensibile gli insegna la verità, e gli assegna la dignità.

L'approccio fenomenologico pare così avvicinarsi alla valorizzazione cristiana cattolica dell'incarnazione. Tale connivenza simbolica sembra servire da orizzonte vago ed implicito alla posizione bioetica francese su ciò che concerne il corpo umano.²⁰³

L'approccio antropocentrico non ontologico del valore del corpo umano, l'altra prospettiva considerata in questo saggio, non è necessariamente favorevole alle tecnoscienze. Postula solamente che il valore accordato non sia imposto da qualche ordine immutabile e necessario (naturale o sovranaturale che sia), ma integralmente dipendente dagli atti di valorizzazione umani, da decisioni contingenti e relative, da giustificazioni diverse tra loro.

Hottos desidera però concentrare la propria attenzione sulla variante della valutazione antropocentrica del corpo non ostile alla RDTs, prospettiva che ha un ruolo decisivo nella naturalizzazione e operazionalizzazione dell'essere umano. Il corpo umano naturalizzato è

²⁰¹ *Ivi*, p. 50.

²⁰² Cfr. *ivi*, p. 52.

²⁰³ *Ivi*, p. 54.

così percepito come il prodotto non necessario di un'evoluzione psicobiologica lunga e complessa, almeno quanto quella degli altri esseri viventi. In quest'ottica il corpo umano è quindi considerato un prodotto naturale contingente, di fatto modificabile ed operabile. Ciò non implica necessariamente il negare che tale corpo possa essere un dono, ma sostanzialmente viene descritto come un prodotto fattuale e contingente, un complesso insieme di processi fisici comprensivo di ciò che chiamiamo coscienza, che può eventualmente divenire l'oggetto di atti di valorizzazione da parte di altre coscienze.

In tale prospettiva la priorità sarà attribuita alla protezione delle condizioni di possibilità psicobiologiche degli stati coscienti dei corpi umani, nella fattispecie di ciò che è più strettamente implicato nella coscienza (il sistema nervoso centrale).

Da questo punto si diparte la possibilità di definire la morte secondo criteri nuovi. La distruzione del cervello, quando irreversibile, permette lo smembramento di un corpo fino ad allora perfettamente funzionale nei suoi altri organi e tessuti utilizzabili. Sono gli uomini che hanno deciso di definire la morte e quindi la vita umana, in quanto questa definizione, e gli atti di valorizzazione o devalorizzazione che essa comporta, permettono di fare un certo numero di cose con e sui corpi.

Tale approccio si caratterizza per un'estrema precisione nell'attribuzione di definizione e nell'imposizione di valori, attribuibile alla consapevolezza che sono le stesse definizioni a permettere o interdire *il fare tecnoscientifico*, una volta tradotte in regole da diritto e leggi. La funzione teorica (definizione di persona, inizio e fine vita etc.) assume tutto il proprio senso e valore nelle conseguenze pratiche, nel fare ed agire umani.

La determinazione alla domanda "che cosa siamo?" è infatti ottenuta con la risposta alla questione "che cosa vogliamo fare o non fare?". Ciò che possiamo fare deriva da *come abbiamo deciso di essere*. L'approccio antropocentrico e tecnoscientifico opera così in un mondo di finzioni e artefatti, sia fisici che simbolici (giuridici, filosofici e teologici), agli antipodi di un approccio ontologico fenomenologico.²⁰⁴

L'affermazione della dignità del corpo umano diviene per Hottois una *fiction* che si presta a usi diversi più o meno efficaci, mentre l'elaborazione di un'ottica ontologica o fenomenologica è percepita come una *fiction* al servizio di scopi e strategie, desideri coscienti o meno, espressi o taciuti.

Per Hottois l'assegnazione ontologica o fenomenologica della dignità dell'uomo è da considerarsi obsoleta e poco operativa. L'assegnazione antropocentrica è invece

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 55.

pragmatica e molto più flessibile, evolutiva e sfumata, appropriata ad una civilizzazione tecnoscientifica.

L'autore non trova però che sia giustificabile parlare della *dignità delle cose*, in quanto solo un comportamento, un'attitudine, una reazione possono avere dignità. Parlare della dignità di un corpo non è per lui propriamente corretto. Citando Pico della Mirandola²⁰⁵, sostiene infatti che la dignità dell'uomo consista nel suo essere sempre da fare, da affermare. Anche nella sua fisionomia, nella sua capacità e volontà di trasgredire i limiti. "La dignità qualifica così un' attitudine o una reazione di fronte alla condizione umana : un'affermazione della trascendenza dell'uomo, ma una trascendenza operativa e non ontologica, da perseguire sempre, anche nell'effettiva trasfigurazione dei corpi."²⁰⁶

Fino a questo momento però l'autore si è riferito al corpo come se esso fosse un'unità indivisibile, considerando che nella letteratura bioetica la dignità del corpo umano è generalmente associata alla nozione di *integrità* del corpo stesso. Questa per Hottois è una maniera olistica ed eccessivamente simbolica di considerare le cose, implicitamente ostile al pensiero tecnoscientifico, che analizza e opera, separa, distingue e identifica. L'infinita divisibilità dei corpi innesca una serie di interrogativi in merito alla pretesa dignità ontologica e al valore che continua o meno a caratterizzare i prodotti di tali divisioni, interrogativi ai quali non sempre si è tentato di fornire risposta.

I differenti livelli di complessità funzionale rivelate dall'analisi sui corpi sono stati enumerati in base agli interessi che suscitano (tecnoscientifici, biomedici ed economici)²⁰⁷ e la differenza antropologica con la quale si cercava di fondare ontologicamente la dignità umana svanisce velocemente di fronte a questa prospettiva: a livello organico, cellulare, genetico e proteico abbiamo infatti in comune troppo con gli altri organismi viventi. Parlare di una dignità di una parte del corpo umano risulta quantomeno problematico: il corpo detto "uno" è soprattutto straordinariamente multiplo, ed è la nozione di persona, di "io" o

²⁰⁵ Pico Della Mirandola G., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, trad. it. a cura di G. Tognon, Brescia, La scuola, 1987.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 56.

²⁰⁷ Si pensi ad esempio al "Rapport Human Tissue. Ethical and legal issues" del Nouffield Council of Bioethics del 1995, nel quale sono stati enumerati i diversi livelli di complessità funzionali che l'analisi del corpo rivela e che presentano ognuno il proprio interesse tecnoscientifico, biomedico ed economico: organi, tessuti, cellule, cromosomi, sequenze geniche, proteine etc.

di coscienza che soccorre questa unità e il valore di tale “sostanza corporale estesa intrinsecamente analizzabile”.²⁰⁸

In Europa (e ancora di più in Francia) la bioetica analizza volentieri il rapporto tra la dignità e il mercato, come un rapporto d’opposizione e d’esclusione irriducibile, che fa del principio della non-commercializzazione del corpo il fondamento della dignità dell’uomo, ed inversamente la dignità dell’uomo il fondamento della non-commercializzazione del corpo umano.

Se la nozione di dignità assegna un valore intrinseco alle cose stesse alle quali si applica, allora diventa qualcosa di sacro, inaccessibile e indisponibile. Il valore in sé di una cosa esclude che la si possa cambiare senza modificarne irrimediabilmente l’essenza.

La RDTS e il mercato, in un quadro di economia globalizzata neo-liberale, utilizzano come operatori fondamentali il denaro e la tecnica. Dire che il denaro *cosifica* non significa certo che immobilizzi, esso è al contrario il maggior operatore della mobilità universale. Può essere accumulato e diventa un accrescimento di possibilità e di poteri, ma il denaro rimane uno strumento puramente simbolico della mobilitazione, dello scambio e della potenza (in sé la moneta non vale nulla e non permette certo la trasformazione fisica della realtà). Per far sì che la potenza divenga effettiva è indispensabile la tecnica, la RDTS. Spazio di dispiegamento e della multipla convergenza dei due operatori, il mercato è l’universale dissolutore di ogni valore intrinseco, di ogni assiologia ontologica.

Tra questo spazio-scambio dell’economia tecnico-finanziaria e l’ideologia neo-liberale esiste anche una forte complementarità: la dottrina neo-liberale è in qualche modo la simbolizzazione che deve permettere di credere di partecipare alla dinamica desimbolizzante di scambio universale e senza limiti.

In ultima istanza Hottois decide di prendere in considerazione la tendenza esistente nell’ambito bioetico ad opporre un modello americano ad un modello europeo (o franco-europeo). Non c’è bisogno di precisare che tale modello oppositivo sia in realtà piuttosto astratto, per via dell’intrinseca complessità caratterizzante il dibattito bioetico in qualsiasi stato, ma indubbiamente esiste una differenza generalizzabile tra i due contesti, dovuta a una pluralità di fattori che Hottois desidera considerare.

Il contesto franco-europeo, di ispirazione kantiana e roussoviana si ispira tendenzialmente al principio per il quale il corpo umano è fuori commercio.

²⁰⁸ Hottois G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, cit., p. 57.

La fascinazione roussoviana fa sì che il corpo individuale venga riconosciuto effettivamente un membro del corpo sociale, e che gli individui siano riconosciuti proprietari ed usufruttuari di tale corpo.²⁰⁹ Gli individui-cittadini sarebbero figli dello Stato-Nazione per la quale essere pronti a sacrificare la vita. In questo modo è possibile far prevalere una filosofia politica paternalistica in cui il principio di beneficenza tenda a dominare nettamente sul principio di autonomia.

Il divieto bioetico dell'oggettivazione e strumentalizzazione dell'individuo nel nome della dignità delle persone è invece di origine kantiana. Per il principio di autonomia della Ragione infatti l'esercizio della libertà individuale non può entrare in conflitto con l'esercizio della ragione stessa. Tale modello sottolinea la non separabilità della persona dal corpo, e trasferisce automaticamente verso il corpo il valore – la dignità – associato alla persona.²¹⁰ Il modello euro-francese del “corpo fuori mercato” istituisce idealmente il corpo individuale come inviolabile, indisponibile, inaccessibile, né patrimonio né proprietà dell'individuo, quindi non mercificabile, nemmeno nelle sue parti più intime.²¹¹ All'origine di ogni utilizzazione del corpo umano (o di alcune delle sue parti) deve necessariamente esserci sempre un dono – un atto gratuito di solidarietà – che la forza pubblica è tenuta a controllare, soprattutto laddove si presentasse anche solo una minima possibilità di commercializzazione.

Questo controllo, garante del carattere etico, deve vigilare sui fini che devono essere buoni – essenzialmente terapeutici – e lo Stato, per ciò che concerne i corpi umani, dovrebbe mediare ogni cambio o scambio, perché solo questa mediazione pubblica può garantirne il carattere non distruttivo della solidarietà costitutiva della società e del bene pubblico.

A un primo sguardo pare che la realtà americana sia l'esatto opposto. Volendo quindi fornire un denominatore comune alla bioetica di ambito statunitense, Hottois ne individua i fondamenti nella filosofia lockeana. Secondo tale prospettiva gli individui godrebbero dell'inalienabile diritto alla proprietà del proprio corpo, in quanto esso diviene il prodotto dell'attività di cura. La persona può quindi disporre del proprio corpo come degli altri beni acquisiti con il lavoro, e come questi beni anche il corpo sarebbe suscettibile di essere liberamente commercializzato o scambiato. Oltre a questa sorta di fondamento filosofico, è necessario fare attenzione alle componenti della tradizione filosofico-religiosa

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 61.

²¹⁰ L'indivisibilità del corpo e della persona è stato il leitmotiv degli studi preparatori alle leggi francesi sulla bioetica.

²¹¹ La possibilità di interdire tali principi è vincolata al consenso informato e alla finalità terapeutica in caso d'urgenza.

anglosassone, la tradizione del liberalismo individualista (economico e politico), l'empirismo nominalista estraneo ai valori ontologici, ed ancora una tendenza fortemente contrattualistica insita nella pratica medica ma anche nelle relazioni umane in generale.²¹²

In seguito a queste considerazioni, all'autore non resta che accettare che la dignità, chiamata a fondare il rispetto della gratuità e del carattere dativo di ogni cessione di un elemento del corpo umano, sia compatibile unicamente con la finalità dell'utilizzo del corpo umano (o di qualche sua parte) che definiamo *terapeutica*. La difficoltà di definizione in questo ambito è piuttosto complessa; tracciare una linea di demarcazione che separi ciò che è terapeutico da ciò che non lo è più potrebbe addirittura essere impossibile.

Tradizionalmente viene definito terapeutico ciò che aiuta la restaurazione di un'integrità naturale accidentalmente lesa. Ma la frontiera del normale e del patologico è divenuta relativa, contestuale, plurale e contingente. La definizione di salute per l'OMS²¹³ corrisponde ad uno stato di benessere fisico e psichico. Una tale definizione è talmente utopica da permettere a chiunque di chiedere alla medicina qualsiasi cosa²¹⁴, sollevando interrogativi privi di risposta. "Qual è il limite a una sofferenza "naturale", un desiderio capriccioso e una rivolta contro l'umana finitudine?"²¹⁵

Interrogativi di questo genere non fanno che rigettare l'uomo postmoderno nell'immaginario contemporaneo che, condizionato dagli stravolgimenti tecnoscientifici e dagli sviluppi della comunicazione, dalla virtualizzazione e dalla simulazione, si è arricchito sorprendentemente di fantasie di *decorporizzazione* e *disincarnazione*.

La *tecnocultura* e le *cyberculture* postmoderne si sviluppano in tal modo intersecando scienza, tecniche, mercati, simboli in spazi di scambio incessanti, segnati dalla discontinuità. È per questo che la visione dualista corpo/persona ancora diffusa e che serve spesso a giustificare in maniera filosoficamente scorretta la libera disposizione del proprio corpo non è più appropriata.

Per Hottois la persona non è una sostanza, ma una *fiction della libertà*, una maniera di dire che i membri della specie umana sono dei processi infiniti, aperti, indeterminati e che possono usare per creare questo futuro dei materiali-prodotti del passato. La

²¹² Cfr. *ivi*, pp. 63-64.

²¹³ Organizzazione Mondiale per la Sanità. Tale definizione di trova nel documento ICF. (Classificazione Internazionale del Funzionamento della disabilità e della salute) emanato dall'OMS nel 2001.

²¹⁴ I problemi in questo senso sono infiniti, basti pensare a transessualismo, sterilità, handicap ereditari, protesi, terapia genica fino ad arrivare alla possibilità di un'eugenetica migliorativa.

²¹⁵ *Ivi*, p. 66.

trascendenza associata ai dualismi metafico-religiosi è verticale e statica, depassa la condizione corporale e finita dell'essere umano sul piano simbolico solamente, sublimandolo. Le tecnoscienze aprono su una trascendenza operativa della specie: permetteranno di oltrepassare effettivamente dei limiti naturali associati alle condizioni umane. Consentono altresì agli individui e alle collettività di oltrepassare effettivamente questi limiti e configurazioni naturali *diversamente*. Ed è qui che entra in gioco la fantascienza, potente produzione simbolica tipicamente postmoderna. Attraverso la fantascienza gli uomini arrivano a fare esperienze non esprimibili nel linguaggio umano²¹⁶ e a subire metamorfosi in forme di vita non ancora conosciute.

Siamo in un mondo in cui l'ontologia, la metafisica, i fondamentalismi e tutte le nozioni che ne concernono – Dio, verità, essere, natura, essenza – sono in crisi, ma questa crisi non rappresenta il *male*. Il nichilismo che vi si associa presenta numerosi aspetti emancipatori, diversificatori: creatività debordante di possibilità e di speranze. Per questi motivi Hottois sostiene che “siamo in un mondo di fiction, simboliche e *tecnoficistiche*”²¹⁷. Alcune sono ereditate, altre nuove, ma mai pure: mescolano passato e futuro, materiale ed immateriale, natura ed artificio, diritto e morale, simbolico e tecnico. Specie viventi, denaro, protesi, dono solidale, brevetti, definizioni di morte: ovunque possiamo trovare finzioni che funzionano sinergicamente, in divergenza o in opposizione, e delle quali la natura stessa fa parte in quanto prodotto e produttrice.²¹⁸

In questo mondo di finzioni il ruolo motore, distruttore e creatore spetta alle nuove finzioni tecnoficistiche della RDTs, che ci ricordano l'importanza dell'accompagnamento di questa dinamica tecnoscientifica attraverso delle finzioni simboliche (morale, diritto, politica e istituzioni) in maniera tale che l'insieme sia il più gratificante possibile. Perché le sofferenze dei viventi non sono delle finzioni.²¹⁹

²¹⁶ Si veda il romanzo di Resnick M., *A miracle of rare design*, New York, Tom Doherty Associates, 1994.

²¹⁷ Hottois G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, cit, p. 68.

²¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 68.

²¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 69.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

La particolarità della bioetica – ci ricorda Hottois con disincantata lucidità e con una certa dose di autoironia – consiste nell'esigenza metodologica di annunciarsi declinando la propria identità. Dal canto suo l'autore non intende tenere nascoste le proprie convinzioni personali, ma le dichiara apertamente in modo da consentire un confronto aperto e diretto con le proprie prese di posizione.

Definisce se stesso un filosofo contemporaneista agnostico, convinto che la questione dell'esistenza o meno di Dio, della possibilità o meno di conoscere l'assoluto, debba rimanere aperta. Nessun fondamento quindi, nessuna certezza, forma o senso definitivi possono essere universalizzabili una volta per tutte. Quanto alle convinzioni religiose e alla fede, Hottois ne riconosce il valore e la funzione anche in una società secolarizzata, ma intende metterci in guardia contro l'uso surrettizio di un dogma o un filosofema razionalmente non provati.²²⁰

Ciò non significa che la sua produzione non sia orientata da principi e ipotesi, semplicemente essi sono quelli minimali e condivisibili da parte della *scientific community*, dunque che si appoggiano su criteri e principi universalmente riconosciuti o riconoscibili. Egli è convinto che la conformazione tecnopoietica della futura realtà del mondo non stia nelle mani della filosofia, bensì in quelle della tecnoscienza, e che il compito della filosofia consista tutt'al più nell'esercitare un controllo vigile sulle implicazioni che tale processo comporta, sostenendo semmai la scoperta di nuove risorse simboliche.

In sostanza, la posizione di Hottois rappresenta un tentativo di porre la filosofia al servizio di un'analisi lucida e disincantata della nostra epoca caratterizzata dalla complessità tecnoscientifica e dalle crescente difficoltà di "ridurre" la contingenza del caos che essa alimenta. Hottois inserisce nella propria produzione anche analisi di tipo biogiuridico, biomedico, conoscenze acquisite con l'esperienza derivante dalla partecipazione a reali dibattiti bioetici nazionali ed internazionali. Non teme di contaminare la filosofia con la pratica e con la materia, non teme la fusione di simbolico e tecnoscientifico. Se si può rilevare una contraddizione nella sua posizione, essa sembra consistere nel fatto che in fin dei conti Hottois cerca di spiegare la tecnoscienza attraverso

²²⁰ Si veda il breve scritto *Agnosticisme et Transcendence*, in Hottois G., *Essais de Philosophie bioéthique et biopolitique*, cit. pp.173-183.

metafore, figure e immagini di indubbia efficacia, che appartengono però all'universo simbolico della filosofia, così clamorosamente opposto all'operatività tecnoscientifica.

Eppure, senza la pretesa di una fondazione che lo renda inattaccabile Hottois fornisce comunque strumenti utili a fare un po' di chiarezza nella discussione postmoderna sulle tecnoscienze. Propone un'etica che non si più basa più su concetti e principi tradizionali oggi entrati in crisi, ma un'etica in continua e processuale evoluzione in grado di reggere il confronto con la rapida trasformazione della società.

Promuovendo l'informazione e il dialogo costruttivo con le tecnoscienze, non dimentica di differenziare l'Occidente e la sua logica da tutto il resto del mondo, per il quale spesso le dinamiche tecnoscientifiche si presentano sotto spoglie e da prospettive diverse da quelle occidentali. Il regno tecnico costituisce infatti la specificità del nostro orizzonte culturale occidentale, e i tentativi di integrazione simbolica per le altre culture non sono affatto scontati e potrebbero rivelarsi alla fine una fatale illusione.

La produzione teorica di Hottois apre dunque una riflessione di ampio respiro nel quadro della filosofia della tecnica e della bioetica europea e internazionale, mostrando concretamente come la filosofia possa aiutare a creare una vigilanza critica e la possibilità di uno spazio etico in cui, pur nella libertà della prospettiva individuale, possa affermarsi il processo di educazione a una meta-etica professionale.

BIBLIOGRAFIA

Tutta la bibliografia citata è stata consultata in lingua originale, salvo diversa indicazione.

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000.
- Beauchamp T.- Childress J. , *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1979.
- Brun J., *Les masques du désir*, Paris, Buchet-Chastel, 1981.
- Callahan D., *La medicina impossibile: le utopie e gli errori della medicina moderna*, trad. it. a cura di R. Rini, Milano, Baldini e Castoldi, 2000.
- Callahan D., *What Kind of Life: the limits of medical progress*, Washington, Georgetown University Press, 1990.
- Canto-Sperber M. (sous la direction de), *Dictionnaire d' éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F, 1996.
- Chabot P. et Hottois G., *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1969.
- Derrida J., *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.
- Ducassé P., *Les techniques et le philosophe*, Paris, P.U.F., 1958.
- Ellul J., *Changer de révolution*, Paris , Le Seuil, 1982.
- Ellul J., *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, A. Colin, 1954.
- Ellul J., *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.
- Ellul J., *Le système technicien*, Paris, Calmann- Lévy, 1977.
- Ellul J., *Le vouloir et le faire*, Genève, Labor et Fides, 1964.
- Engelhardt T., *Bioethics and Secular Humanism*, Philadelphia, Trinity Press International, 1991.
- Engelhardt T., *The Foundation of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Engelhardt T., *The Foundation of Christian Bioethics*, Lisse, Serts & Zeitlinger, 2000.
- Ferenczi T. (sous la direction de), *Penser la technique*, Edition Complexe, 2001.
- Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.
- Foucault M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963.
- Gadamer H.G., *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 2000.
- Galimberti U., *Psiche e techne*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Gracia D., *Fondamenti di bioetica: sviluppo storico e metodo*, trad. it. a cura di S. Spinanti, Milano, Edizioni Paoline, 1993.
- Gros F., Jacobs F., Royer P., *Sciences de la Vie et Société*, Paris, Le Seuil, 1979.
- Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 1992. (citata da G. Hottois)

- Habermas J., *Fatti e norme: contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996.
- Habermas J., *L'inclusione dell'altro*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Habermas J., *Teoria della morale*, trad. it. a cura di V.-E. Tota, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Hegel G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di G. Bonacina, L. Sichirolo, Roma, Laterza, 2003.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005.
- Heidegger M., *Lettera sull' "Umanismo"*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.
- Hansson M.G., *Human Dignity and Animal Well-being : A Kantian Contribution to Biomedical Ethics*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1991.
- Hottois G. (sous la direction de), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas e H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993.
- Hottois G., *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris- Bruxelles, De Boeck- Université, 1997.
- Hottois G., *Du "sens commun" à la "société de communication". Etude de philosophie du langage*, Paris, Vrin, 1989.
- Hottois G., *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, Seyssel (Paris), Champ Vallon, P.U.F., 1996.
- Hottois G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999.
- Hottois G., *G. Simondon et la philosophie de la "culture technique"*, Bruxelles, De Boeck, 1993.
- Hottois G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Editions de l' Université de Bruxelles, 1979.
- Hottois G., *La philosophie des technosciences*, Abidjan, Presses des Universités de Côte d'Ivoire, 1997.
- Hottois G., *La philosophie du langage de L.Wittgenstein*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976.
- Hottois G., *La science entre valeurs modernes et postmodernité*, Paris, Vrin, 2005.
- Hottois G., *Le paradime bioéthique (Une éthique pour la technoscience)*, Bruxelles-Montréal, De Boeck- Erpi, 1990.
- Hottois G., *Le signe et la technique (La philosophie à l'épreuve de la technique)*, Paris, Aubier, 1984.
- Hottois G., *Penser la logique. Une introduction technique théorique et philosophique à la logique formelle*, Paris- Bruxelles, Editions Universitaires- De Boeck, 1989.
- Hottois G., *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- Hottois G., *Pour une éthique dans l'univers techniciens*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1984.

- Hottois G., *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris, Vrin, 1981.
- Hottois G., *Qu'est-ce que la bioéthique?*, Paris, Vrin, 2004.
- Hottois G., *Species Technica*, Paris, Vrin, 2002.
- Hottois G., *Technosciences et sagesse?*, Nantes, Editions Pleins Feux, 2002.
- Hottois G., Parizeau M.H., (sous la direction de) *Les mots de la bioéthique: un vocabulaire encyclopédique*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994.
- Jaspers K., *Cifre della trascendenza*, trad. it. a cura di G. Penzo, Genova, Marietti, 1990.
- Jaspers K., *La filosofia dell'esistenza*, trad. it. a cura di G. Penzo, Roma- Bari, Laterza, 1995.
- Jaspers K., *Metafisica*, trad. it. a cura di U. Galimberti, Milano, Mursia, 1995.
- Jonas H., *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. a cura di P. P. Portinaio, Torino, Einaudi, 1990.
- Jonas H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, trad. it. a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1997.
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1982.
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Milano, Bompiani, 2000.
- Kant I., *La metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. Vidari, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Merleau-Ponty M., *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985.
- Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942.
- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Nussbaum M., *Giustizia sociale e dignità umana : da individui a persone*, trad. it. a cura di E. Greblo, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Pico Della Mirandola G., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, trad. it. a cura di G. Tognon, Brescia, La Scuola, 1987.
- Pinsart M.-G., *Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Paris, Vrin, 2000.
- Resnick M., *A miracle of rare design*, New York, Tom Doherty Associates, 1994.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
- Rorty R., *Limites et ambiguïtés du postmodernisme*, Paris, Vrin, 1993.(citata da G.Hottois)
- Rorty R., *The mirror of nature (L' homme spéculaire)*, Le Seuil, 1998.(citata da G.Hottois)
- Simondon G., *Du mode d'existence des object techniques*, Paris, Aubier, 1958.
- Simondon G., *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
- Singer P., *Etica pratica*, trad. it. a cura di G. Ferranti, Napoli, Liguori, 1989.
- Singer P., *La vita come si dovrebbe*, trad. it. a cura di autori vari, Milano, Il Saggiatore, 2001.
- Tartaglia P., *Problems in the construction of a theory of natural language*, Mouton, The Hague,1972.

Vattimo G., *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.

Viafora C., *Introduzione alla bioetica*, Milano, Franco Angeli, 2006.

Voyer G., *Qu'est-ce que l'éthique clinique ? Essai philosophique sur l'éthique clinique conçue comme réactualisation de l'éthique aristotélicienne*, Québec, Artel-Fides, 1996.

VORREI RIVOLGERE UN PARTICOLARE RINGRAZIAMENTO AL PROFESSOR VOLPI, CHE MI
HA CONCESSO LA SUA FIDUCIA PERMETTENDOMI DI SCRIVERE QUESTA TESI.
GRAZIE PER LA SINCERITÀ E L'IRONIA CON LE QUALI MI HA AIUTATA A MIGLIORARE.
SO DI AVERE ANCORA TANTA STRADA DA FARE,

MA MI HA DAVVERO INSEGNATO MOLTO.

GRAZIE ANCHE AL PROFESSOR VIAFORA,
PERCHÉ MI HA CONSIGLIATO UNA VIA CHE VOGLIO TENTARE DI PERCORRERE.

GRAZIE AI MIEI GENITORI, AI QUALI DEVO TUTTO.

GRAZIE PER OGNI GIORNO DELLA MIA VITA.

GRAZIE A TUTTE LE PERSONE CHE MI SONO VICINE,
AMANDOMI PER QUELLA CHE SONO.