



Citation: Andrea Cerroni (2022) *Techne, logos e utopie. Ripensare la fabbrica del mondo per un umanesimo tecnologico*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 12, n. 24: 97-108. doi: 10.36253/cambio-13297

Copyright: ©2022 Andrea Cerroni. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Monographic Section

Techne, logos e utopie. Ripensare la fabbrica del mondo per un umanesimo tecnologico

ANDREA CERRONI

Università di Milano Bicocca

E-mail: andrea.cerroni@unimib.it

Abstract. Technology is a term that deserves a historical-etymological framing in order to initiate a sociological analysis aimed at developing a utopia that can question the order that the development of technologies is producing in contemporary society under neo-liberal hegemony.

Keywords: technology, neoliberalism, humanism, utopia.

La tentazione quasi escatologica di pensare che il presente sia un momento unico nella storia dell'umanità pizzica quella corda della sensibilità sulla quale risuona non solo l'ego ingenuo di ciascuno, ma l'intero universo simbolico della modernità sviluppatosi dopo che il motore immobile della *teologia politica* medievale fu scardinato. Andrebbe, dunque, sempre contrastata da uno scienziato sociale con una visione distaccata e riflessiva che voglia mettere in luce la costruzione storica delle nostre emozioni personali e sensibilità intellettuali e con essa, in certo senso, la *teologia sociologica contemporanea* (Cerroni 2022).

Ma quella modernissima corsa a perdifiato dentro il futuro, verso la fine delle preoccupazioni e l'alba della felicità universale, è terminata per sempre, ben prima che la guerra tornasse nel baricentro geografico e politico dell'Europa. È stata una lunga corsa iniziata nel basso Medioevo, fra il parallelo della palma e del cedro e i fiordi settentrionali, fra il meridiano atlantico e i lontani monti e fiumi orientali. Si caricò ben presto di urticante retorica, troppo in sintonia con il genocidio degli imperi coloniali, fino ad arenarsi sulle sue intrinseche contraddizioni. Il sogno utopico si era levato invano, da un Occidente troppo angustiato dalla vorace ambizione di conquista, verso il macrocosmo sconfinato dell'umanità, ma finì per abbattersi rovinosamente fra trincee e fall-out. Con le parole di Paul Valéry (1919):

Noi, le civiltà ora sappiamo che siamo mortali [...] E constatiamo ora che l'abisso della storia è abbastanza grande per tutti. [...] Non tutto si è perduto, ma tutto ha avvertito il proprio perire.

La Storia sembrò fermarsi con le travolgenti conquiste dell'Occidente, in un luogo inaspettato e inospitale in effetti, ma di certo non è ancora finita. La sensazione diffusa che i cambiamenti in atto negli ultimi decenni siano poderosi e in accelerazione essi stessi è difficilmente resistibile. «Nulla sarà come prima!». Può darsi, ma il ventaglio delle possibilità è stato troppo violentemente spalancato da consentirci di intravedere come andremo a finire. Mentre scriviamo, è invece il nostro respiro a fermarsi.

Già prima delle vicende belliche in corso, a ben vedere, la Storia pareva a una svolta in farsa rapida di quella lenta commedia, tintasi spesso dei colori di tragedia, che, nel volgere di una manciata di secoli, traghettò il mondo che abbiamo perduto attraverso la Modernità; ma non lasciamo che la sferza della critica ci distolga dai progressi che pure ci sono stati e sono stati eclatanti. Cambiamenti nei fatti e cambiamenti nel pensarli, sappiamo, vanno di pari passo sotto la linea di galleggiamento della coscienza e dunque hanno sfumature e segni algebrici a volte contraddittori. Come che sia, sintomi epocali non mancano e le nostre difficoltà intellettuali a cogliere la contemporaneità ne sono segnali inequivoci.

Non era forse stato allevato questo XXI secolo a cura di ossimori? Lo si era evocato, dapprima, con etichette quali *post-fordismo*, ma il rigido management scientifico sembra solo trasferito dalla filiera dell'acciaio a quella della conoscenza, ovvero alla scuola, all'università e al mondo della ricerca, tradendo lo slittamento progressivo da tutti auspicato dalla società industriale a quella della conoscenza. O, ancora, *post-moderno* che, ricordando il significato etimologico di *modernus*, ovvero di «secondo il modo corrente», ossimoro incontestabilmente lo è, come *glocal*, *coopetition*, *competence* (contrapposta a conoscenza), *scuola empatica* (immemore del complesso significato di *studium*) e così via.

Uno stile barocco, diciamo, ha modulato l'intervento di gran parte dell'*intelligenza* europea nell'ultimo mezzo secolo, magari per il mero gusto verboso di *épater le bourgeois*, risparmiandosi l'impegno intellettuale ad *accomodarsi con li tempi e con le cose* (Machiavelli in Ebgi 2022:119) o, magari, semplicemente male intendendo quell'accomodamento. E forse non è allora un caso che proprio quella *bourgeoisie* (*middle class*) sia stata la vittima designata di tanta politica.

Questo secolo, poi, lo avevamo battezzato «secolo biotech» (Rifkin), presentando la vita in divenire per catastrofico (o per altri salvifico) artificio tecnico, senza alcuna mediazione un secolo *necrotech*, dunque un altro ossimoro. Presto ci si accorse, però, che gli eventi accennavano piuttosto a un «secolo di internet», una democratizzante *second life* fino a scoperte ancora da metabolizzare per bene, e c'è chi oggi evoca addirittura un'epoca *phygital* (https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/Figitale.html), ibrido invero indefinito, e dunque insondabile per le consuete discipline, tra il 'fisico' e il 'digitale', un po' come una umanità *post-human* in cui tutti i saperi sono vecchi e tutte le vacche nuove sono bigie e luminose. Incurante di dissonanze biopolitiche o psicopolitiche, inebriata di neoscolastiche sostanzializzazioni (intelligenze artificiali, realtà aumentate o virtuali, internet delle cose e futuribili Grandi Convergenze fra nanotecnologie, biotecnologie, Ict e neurotecnologie), è forse la nostra *immaginazione sociologica* a segnare il passo, proprio come dinnanzi a una rivoluzione sfuggente alle maglie consuete delle Accademie in ritirata dinnanzi all'anti-intellettualismo finanziario di «imprese della conoscenza».

Le politiche economiche non avevano forse peccato di immaginazione non considerando la possibilità di una crisi autoindotta nel primo decennio del secolo? E le politiche sanitarie, del pari, non considerando che una crisi pandemica nel secondo avrebbe potuto innescare un *fatto sociale totale* (Mauss) entrando in risonanza con situazioni critiche di altra natura (sociale, economica, politica) mettendo capo a una *rottura sindemica*? E che dire delle politiche internazionali colte in contropiede da un'escalation bellica senza limite apparente nel terzo decennio?

Appare oggi vero più che mai quel che scriveva Karl Marx (1852:11):

La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia.

Gli ossimori generati da un *egizianesimo* cortigiano fatto di *mummie di concetti* (Nietzsche) immortalati nella loro ricercata fissità, medievalmente essenzialistici, costitutivamente aprocessuali e opposti l'uno all'altro sono, per

un verso, nient'altro che sussulti linguistici, aritmie socioculturali. Ma, per altro verso, l'apparente nuovismo che accende micce deflagranti sotto concetti e discipline funge da mimetica tecnica di distrazione dei sudditi dai paradossi sociali e politici allestitigli dal circo Barnum neolibérale, lasciando scoperti quei limiti che ad alcuni erano già ovvi secoli addietro. Dietro alla sua (non più) sfavillante apparenza, è la costituzione della libertà che si trasforma nella via verso la servitù (Brunkhorst 2014: 61), con buona pace dei liberisti, e l'accumulazione capitalistica, un tempo motivata dalla generatività d'innovazione, vira alla finanziaria redistribuzione in un gioco a somma zero fra rendite di posizione e fallimenti epocali. Dentro al *finanzcapitalismo* (Gallino 2011) come non cogliere la *digital dispossession* delle nostre vite (Zubov 2019) e un sapore di feudalesimo (Morozov 2022)? Tutto questo, e molto altro, è l'effetto (da taluni probabilmente ricercato) dell'abdicazione della politica per svuotamento tanto dal basso quanto dall'alto, dalla disaffezione incentivata e dalla esportazione acclamata, quando si stava appena disponendo a realizzare appieno la democrazia. Un'addomesticata tecnocrazia (tecno-economico-burocratica) funzionale a una demagogia del *nudge*, a un paternalismo compassionevole forse *per il popolo delle piazze*, ma certamente *senza*, se non proprio *contro*, *il popolo dei cittadini in ascolto all'agorà*, assume i tratti del male minore laddove è invece proprio la squilla dell'ultimo sigillo. Tutto iniziò nei lontanissimi anni Settanta, e non sarà certo un caso se fu dopo appena pochi decenni di suffragio universale; e a chi crebbe nel mezzo secolo seguente mal gliene incolse.

Fu d'un colpo, a volte di cannone, a volte di mitraglietta, messa in parentesi quella che, da Tucidide in poi, aveva costituito proprio l'ossatura della Grande Utopia della civiltà europea, la saldatura fra democrazia e conoscenza¹, passando per Ventotene, la Costituzione del '48 e i partiti di massa. Si sollevarono, per voluta o tollerata conseguenza, sia il Leviathan sia il Behemoth della prima modernità: obbedienti al dettame weberiano, nelle vesti di agenzie più o meno anonime, ripresero *la lotta fra di loro aspirando a conquistare il dominio sulla vita*. Questa era già l'origine della *waste land* (Thomas Eliot) degli *homo clausus* che, in preda a narcisismo bipolare, venivano trattati, secondo l'immagine icastica di Norbert Elias (1974: 25), alla pari di *ginocchi* disarticolati, e ora si aggirano in questo nostro mondo cimiteriale nelle vesti lacere di imprenditori della propria alienazione, non più compatiti, ma celebrati.

In questo scenario tragico, assume capitale importanza tornare a una *sociologia intrinsecamente processuale* (Elias 1986) che, a un tempo, sia anche consapevole della sua duplice funzione sociale, conoscitiva e trasformativa, soprattutto per una umanità giunta, probabilmente, a un vero e proprio punto di svolta della Storia. Alla scienza sociale non basterà legarsi all'albero maestro della processualità del *farsi e disfarsi di individui, entità sociali, strutture culturali, modelli di conflitto istante per istante*. Essa dovrà spiegare il loro sorgere, affermarsi e perdurare nelle forme storicamente assunte (Abbott 2016: IX e sgg.) piuttosto che assumerne l'equilibrio esistenziale. Dovrà, perciò, gettarsi nel mare aperto della critica storica munita di una metodologica *riflessività riflessa* (Bourdieu) e prendere per le corna il motore della trasformazione in atto, a cominciare dal nostro pensiero trasformativo, per occuparsi dell'origine della *miseria del mondo* e non fare di ciascuno di noi uno *scholar clausus*.

TECHNE + LOGOS

Eccoci allora, quasi naturalmente, a riflettere sulla tecnologia. Ogni cambiamento del mondo avviene in fin dei conti proprio per suo intervento, diretto o indiretto che sia. Tutto sta a intendersi sul significato di questo concetto-termine. Il tema tecnico è già emerso in quel che abbiamo fin qui detto, ma ora mi riprometto di addentrarmi un poco nelle sue profondità, quanto meno per suggerire alcune vie per una sua disamina sociologica. La trattere-

¹ Su questi aspetti che la critica può riscontrare nel caso della Unione Europea si veda il primo saggio di Brunkhorst (2014) dedicato alle origini rimosse di questo *progetto d'élite accuratamente schermato alla pubblica opinione*, per usare le parole testuali di Jacques Delors (*ivi*, p.28). Bisognerà pure dirsi che questa UE, nata nella testa di *una certa élite* e così pervicacemente portata avanti da una tecnocrazia persa nelle finzioni modellistiche e modellatrici, ha fatto deragliare il cammino, lento ma sempre leggibile dietro le contraddizioni degli eventi, della nostra Grande Utopia Europea di cui si trovano le prime tracce, appunto, nel famoso discorso di Atenagora a Ermocrate, riportato ne *La guerra del Peloponneso* (6.39): «Si dirà che la democrazia non è né intelligente né giusta, e che quelli che hanno il denaro sono anche i migliori per ben governare. E io dico che i ricchi sono i migliori amministratori del denaro, ma che le migliori proposte le fanno le persone colte, mentre le migliori decisioni le prende, dopo aver ascoltato, la maggioranza».

mo in particolare con lo sguardo della *sociologia della conoscenza* per tagliare il nodo di lana caprina stretto dall'anosa diatriba fra *determinismo tecnologico*, e conseguente trasformazione sociale, o *technology push*, e, all'inverso, *social construction/shaping* della tecnologia, o anche *demand pull* (cfr. Schatzberg 2018a).

Partiremo dall'assunto che con la tecnologia siamo *già* nel sociale, anzi, letteralmente *all'origine del mondo sociale*. Ci imbattiamo sin da subito, però, in un *ossimoro funzionale* e una *tautologia neutralizzante* nella lettura del corrente senso comune dei fenomeni pratici e teoretici che andremo nel seguito a disarticolare. Ma andiamo con ordine.

Se *techne* appare quanto di più pratico si possa oggi intendere, il *logos* ne appare l'esatto contrario ed è, dunque, sufficiente riflettere sulla diffusa confusione fra tecnica e tecnologia per rivelare il nesso fra una sorta di "mistica concettuale" ossimorica e funzionale e una "mistica sociale" tautologica e neutralizzante. Illusi di maneggiare tecnologie, invece che tecniche, siamo di fatto consegnati a una *techne* i cui *logos* sfuggono a tutti. Ai pochi iniziati, facili alla trappola dell'apprendista tecnocrate, facilmente illuso di padroneggiarli per *expertise* "olimpica", sempre troppo riduttiva per una realtà complessa, o almeno di doverle correre dietro per *missione*. A tutti gli altri, convinti che esse ci siano toccate in sorte per *Tyche* o Provvidenza, o al limite dello psicopatologico, per un complotto. Mai, comunque, le tecnologie vengono attribuite a *una certa* Storia che potrà anche cambiare, solo a darsi da fare e da pensare. Il futuro non si ferma e se il futuro è nella tecnologia, la tecnologia è il futuro che deve venire.

Non deve stupire, per conseguenza, che tanto spesso su un argomento tanto affascinante si leggano intemerati anatemi o profezie autoadempienti, retoriche sociodicee o, ed è questo il caso in cui almeno s'impara qualcosa di nuovo sull'animo umano, *cahiers des souhaits* pur se destinati a rapido cestinamento. Se da una parte si è incapaci di incidere con alti lai di verbose, neoromantiche escatologie, messi in fuga dalle incomprensibili sorti non più *magnifiche e progressive* del Leviatano macchinico, dall'altra si continuano a volgere in illusioni le comuni aspettative, fondate sull'ignoranza di cosa sia la conoscenza umana e l'umanità stessa come la conosciamo. Le due culture, divaricate da una schismogenesi tipicamente moderna, o almeno di *questa* modernità, si risolvono in una comune ignoranza sul significato della tecnologia; il che non promette, certo, nulla di buono. Tentiamo, dunque, di abbozzarne una *sociologia concettuale* accorta circa le tentazioni sempre presenti di *teologia politica* (Schmitt).

Anche se non cediamo a suggestioni, se il mondo sopravvivrà alle tecnologie che si prospettano, esso sarà molto diverso da quello nel quale tutti noi abbiamo cominciato la nostra vita. Dunque il tema merita la nostra massima attenzione. Per la mia generazione, i cui nonni erano pur nati all'epoca delle carrozze a cavalli e avevano assistito increduli allo sbarco di un umano sulla Luna, il loro spaesamento sembrava insuperabile. Eppure, lo sforzo d'immaginazione da compiere oggi, dinnanzi a *tecnologie radicali* (Greenfield 2017), non trova probabilmente eguali nella storia².

La deflagrazione della modernità ci ha lasciato i cocci della *phronesis* classica e tutto è sembrato dover ripartire daccapo per una ricerca del *logos*, o quantomeno di un barlume di ragionevolezza condivisa. Il mondo è stato fatto fin qui, come dire, più lanciando il cuore di pochi oltre gli ostacoli ai molti che non potenziando il *general intellect* di tutti (Marx 1957-8: 403). Ripartire proprio dalla tecnologia può essere un buon modo di riattrezzare la nostra *immaginazione sociologica*, con la segreta speranza che non sia tardi per immaginare il cambiamento di questo *mondo nuovo* in cui ci siamo ritrovati.

Dunque, merita cominciare una pur breve analisi dissezionando il termine "tecnologia", anche perché, se il linguaggio definisce i confini del nostro mondo, è alla tecnologia che spetta il compito di *fabbricarlo*. Nel senso preciso che la tecnologia è l'attività trasformativa dell'*orbis* ricevuto da ogni generazione, la realtà idealmente recepita come "naturale", nel *mundus* idealmente ricercato, la realtà frutto del proprio "artificio". Così come per ogni forma vivente,

² Siamo, a mio avviso, al termine di una lunga parentesi della Storia che possiamo definire Classica e articolarne i fondamenti simbolici in un Canone Antico, tendenzialmente ancorato alla visione di un ordine "naturalistico" (immanente nella natura, nella società e nell'intelligenza umana) e un *Canone moderno*, tendenzialmente votato al "potenziamento umano" sradicando la natura umana dal cammino (ontologico, sociale, epistemico) che l'ha resa tale. Se il primo, andato a regime durante l'*epoca assiale* (Jaspers), è riassumibile in una trinità dell'immaginario religioso del Mediterraneo (Gaia, Kronos e Athena), il secondo, andato a regime mezzo millennio fa, è riassumibile in una speculare triade teologico-politica (riduzionismo, individualismo e relativismo), che al primo ha rubato la scena, ma quasi in guisa di superfetazione. Dunque, senza scalarlo del tutto, fornendoci, effettivamente, *due modernità* (Sternhell, 2006) entrambe cresciute abbarbicandosi attorno alla questione tecnologica. Su tutto questo e sulla surrettizia edificazione del coacervo simbolico ordo/neoliberale rinvio il Lettore a Cerroni (2022).

anche noi trasformiamo il nostro ambiente, ma la nostra è un'impresa, a un tempo, collettiva e intergenerazionale. Questo spiega perché per gli antichi la politica fosse una *techne*, anzi, diremmo, la prima, e che per noi la tecnologia sia ormai diventata riconoscibilmente *politica*. Si tratta infatti della *politica del mondo*. Ecco che allora diviene comprensibile lo schieramento in fronti contrapposti fra tecnofobi e tecnofrenici, accomunati da una concezione fuorviante della tecnologia, a un tempo esagerata (determinismo tecnologico) e riduttiva (utilitarismo applicativo).

Esagerata, perché il governo della tecnologia, coi suoi rischi e le sue opportunità, è pur sempre in mano a esseri umani, alla loro finita capacità ideativa e organizzativa, ai loro identitari spazi di manovra nelle istituzioni e all'innovazione di queste stesse istituzioni nella direzione possibile, e sempre più necessaria, di negoziare una condivisione crescente. Dunque, in definitiva è in capo ai cittadini, con almeno l'estrema possibilità di staccare una spina, da qualche parte. Ecco che, insomma, non vi è *di fatto* spazio per alcuna nostra assoluzione dalle responsabilità.

D'altra parte, quella stessa concezione della tecnologia è limitativa, perché essa non ha a che fare né esclusivamente né prevalentemente coi processi produttivi, ma semmai col *pensiero produttivo* o, col linguaggio degli economisti classici, *pensiero improduttivo*, in quanto rivolto a un bene intangibile, la conoscenza. E qui incontriamo un'altra delle numerose contraddizioni del capitalismo nella *società della conoscenza*, perché proprio la conoscenza ne è primo motore, con tutto il suo raggio d'azione che va dalla coscienza di sé a quel *sinolo* di natura e cultura che è il nostro *mondo storico*. Non vi è *di fatto* separazione fra le due culture, anche se nei nostri curriculum universitari dovremmo, magari, ricordarcene più spesso di quanto non facciamo, incalzati noi stessi da una tecnostruttura eterodiretta.

Il mondo è costruito da noi stessi attraverso processi che hanno inizio e termine nella nostra specificità naturalistica di esseri *sociali e culturali*. Dunque, quel che chiamiamo "il mondo" è la realizzazione storica di una parte di quella che chiamiamo "la natura", ovvero "costruzione di un costruito", se vogliamo. Artificio di un ente naturale, prodotto naturalistico di un *ens patiens appassionato*, come direbbe Marx, avviato naturalmente a divenire sempre più artificioso, ovvero capace di artifici sempre più complessi, e persino artificiale, quanto a *empowerment* cognitivo e protesi corporee. Dovremmo, perciò, aver compreso che se c'è una natura umana, essa consiste nel farcene una per conto nostro, con tutta la responsabilità e la capacità della nostra immaginazione storica; sarà allora urgente cominciare a "naturalizzare" l'intero artificio e rafforzare la nostra immaginazione sociologica. Ecco, in fin dei conti, lo scopo ultimo di una *sociologia della tecnologia*, e in un certo senso dell'intera *sociologia* odierna: attrezzarci per vivere il mondo a nostra immagine in cambiamento coevolutivo.

Ma cosa è precisamente da intendersi, dicevamo, col nome di "tecnologia"? Il suo significato letterale è quello di *logos della techne* o, forse più correttamente, l'insieme caleidoscopico delle *logiche* delle tecniche. Ma soffermiamoci sulla etimologia dal Proto-Indo-Europeo che è coinvolta in questo termine.

La radice **tek* (cfr. «tetto») rinvia all'arte originaria di intrecciare tronchi per darsi una protezione, architettare, costruire e persino procreare, tanto che in greco *tekon* è il falegname e *tekon* è il figlio che mettiamo al mondo. La radice **leg*, invece, rinvia al collezionare (cfr. «silloga»), (col)legare, dislocare, leggere e, insomma, metter ordine con un discorso, un argomento, una definizione, un calcolo o anche un solo nome, comunque con un ragionamento che possa essere esposto in pubblico. E quando Cicerone, o chi per lui, volle tradurre il termine greco *logos* fece il capolavoro di ricondurlo alla coppia latina *ratio/oratio* per rendere i due significati distinti ma interconnessi di ragionamento e comunicazione che nell'Attica erano ancora fusi insieme, ma ormai dovevano essere distinti per raggiungere i quattro angoli della Roma pre-imperiale. Di qui si può comprendere che, in fin dei conti, la logica miri all'*opinione pubblica* quanto la comunicazione al *ragionamento privato*.

Si può anche comprendere perché la parola stessa «tecnologia» fosse quasi assente nella lingua antica e poi anche sino al XIX secolo (Schatzberg 2018a): evidentemente, non c'era *techne* senza *logos*, e le cose, per così dire, andavano da sole per il verso giusto, forse anche perché erano poche e si fermavano presto. Quella che, dunque, si direbbe una tautologia moderna, si diffuse, comprensibilmente, solo quando si affacciò qualche dubbio, quasi un esplicito richiamo al bisogno di ragionare meglio: la (prima) rivoluzione industriale suscitava il bisogno nuovo di un *logos* che eccedesse il ragionare corrente, come se nella fretta della *distruzione creatrice* stesse andando perduta la ragionevolezza. E si comprende persino perché, a tutt'oggi, tanto scarsa sia l'attenzione alla *tecnologia*, schiacciata com'è sotto il peso del clamoroso merito storico delle *tecniche* e della grancassa anti-intellettuale del nuovismo: le scienze sociali, quasi intimidite, non trovano ancora neppure una loro organizzazione disciplinare che la tematizzi

sistematicamente (Schatzberg 2018b). Eppure, sarebbe sufficiente entrare un poco nelle *questioni dei fondamenti* e nei confini del sapere delle “scienze dure” per rendersi conto di quanto ci sia diffuso bisogno di *scienze plastiche*, chiamiamole così, come la nostra.

Stando così le cose, «tecnologia» fu allora il grido di dolore delle disillusioni; ma, proprio significando il rafforzamento della medesima idea, ribadendola sin dentro la sua etimologia, se non si sta attenti si finisce per completare la separazione fra *tecniche* e *ragione* consegnando le prime al proprio “tecnologo”, il cui merito tecnico esaurisce la problematicità infinita del mondo in trasformazione, e la seconda a un oscuro cantore del bel tempo che (mai) fu (siamo realisti!). Ma siccome qui siamo nel mondo umano (*produttore* di logiche) e non in quello della logica (*produzioni* logiche), la tautologia nel vissuto sociale suggerisce di fatto l’apertura di una nuova provincia problematica ancora da accasare teoricamente: una tecnologia ragionevole o, detto in altri termini, quello che voglio chiamare *umanesimo tecnologico*.

Un osservatore non più abbagliato da quegli irragionevoli Lumi della Ragione che ancora fanno troppo capolino dietro i bias *post-olimpici* del cognitivismo, non può non riscontrare la pluralità di famiglie di logiche celate dentro le odierne tecniche, alcune delle quali rinviando, per altro, ad altre logiche di altre tecniche ancora. Parlare di interdisciplinarietà, a questo punto, fa sorridere: sono proprio le discipline a dover essere ben oltre spinte, fino ai loro fondamenti e di qui riusate con più estesa intelligenza. L’innovazione è, però, sempre più difficile e si rischiano pericolosissimi abbagli. Come scambiare la conoscenza (che è aperta al futuro non ancora scritto) per competenza (che è chiusa sul “mercato” del lavoro già dato), l’informazione (che esiste anche in natura) per partecipazione (che esiste solo se, e fino a che, c’è democrazia nelle società umane), il libero consenso per imbonita accettazione (grazie a dominio o egemonia) (cfr. Cerroni 2022).

STUDIARE LE LOGICHE DELLE TECNICHE

Veniamo adesso a un altro punto. Il genitivo implicato nelle logiche *delle tecniche* ha, come al solito, due famiglie distinte di significati, in quanto possibile *genitivo oggettivo* o *genitivo soggettivo*. Il primo, avendo le tecniche come *oggetto di logica*, è il nostro comune discorso intorno alle tecniche (cfr. Cerroni 2021) ed è quello di gran lunga più diffuso, ma, tutto sommato, assai meno interessante in questa sede. Il secondo, invece, vede le tecniche come esse stesse dotate di *logiche di soggetto*: ed è esattamente ciò in cui proveremo a immergerci un poco nel seguito.

All’interno di questa soggettivazione, si possono infatti subito individuare tre famiglie di logiche.

Innanzitutto vi è una *ratio progettuale* insita nei complessi ingranaggi del lavoro progettuale dell’innovazione, su cui la scienza sociale può decostruire a fondo il processo produttivo della conoscenza (Cerroni 2020). Vi è poi una *ratio d’uso*, sempre più spesso e più incisivamente richiesta dai cittadini nella problematicità della vita quotidiana. E, infine, vi è un’ancora più complessa *ratio implicita*, automatica o autoindotta, sulla quale dovremo soffermarci più diffusamente. Vediamole una per una.

1) I processi di istituzionalizzazione della *ratio progettuale*, riconducibili a una rete di agenzie della tecnostuttura capillarmente diffusa nella *società della conoscenza*, sono oggi il punto critico dell’intera questione tecnica: i grandi interessi che si addensano attorno alla *filiere* della conoscenza (nelle tre varianti di quest’ultima che denominano intellettuale, pratica e oggettivata) rappresentano il *Megabuck dell’Era contemporanea* (Norbert Wiener). La negoziazione sociale al riguardo è questione politica aperta e meritevole di primaria attenzione da parte delle istituzioni delle democrazie contemporanee, sia negli aspetti più marcatamente pubblici (si pensi, ad esempio, ai brevetti e ai monopoli delle pubblicazioni) sia in quelli più specialistici (si pensi ai curriculum scolastici e universitari e alla valutazione della ricerca). Se innovazione differisce da invenzione per il coinvolgimento palese della società, una sociologia dell’innovazione tecnologica si concentrerà sui vari aspetti della “logica del progettista sociale” e potrà, perciò, seguire varie strade. Se individuerà facilmente tutti i limiti del continuare a fare quel che si faceva prima in modo appena un po’ diverso (*efficientamento*) secondo un’*ottica inerziale*, avrà maggior daffare nell’inseguire quel lento e inesorabile legittimarsi di una nuova offerta grazie al mero riscontro di una manifesta, od opportunamente indotta, domanda d’uso. Lo slogan sarà pur sempre il solito circolo vizioso liberista: l’offerta genera la domanda e

la domanda legittima l'offerta. Sarà da meglio focalizzare la conquistata egemonia, alternata a manifestazioni di dominio secondo bisogno, di questa *ottica neoliberale*, tanto incurante negli esiti collettivi, quanto famelica negli esiti individuali che proprio sui primi competono per appropriarsene e farne funzione. I beni pubblici vengono così accaparrati come beni privati con funzione pubblicamente riconosciuta, remunerata e legittimata. Così facendo, la sociologia della tecnologia potrà forse identificare utilmente beni comuni adatti alle nuove potenzialità e aspettative suscitate, estromessi dall'*economics* nelle vesti di *lacci e lacciuoli*, ed eventualmente reimportarli nell'agone economico-politico secondo una rinnovata e ragionevole *ottica costituente di piano*. Ma certamente potrà ricostruire le dinamiche sociali dell'affermazione di quel *culto dell'individuo* (Durkheim 1898 in *Id.* 1996: 291), *monade isolata e ripiegata su se stessa* (Marx 1844: 69), alla ricerca di senso che, senza volere sminuirne gli effetti liberatori, ha portato tutti a sprofondare nella voragine di perdita di senso del paradosso, già liberale invero, di un individuo come *mero limite* per gli altri individui e non già loro *storica ricchezza*, e nei conseguenti problemi di *sostenibilità*, intesa questa nel senso assai più lato per l'*habitat umano*.

2) Più consueto interesse sociologico, com'è evidente, rivestono i processi di diffusione che rientrano nella *ratio d'uso*, poiché estendono lo spazio degli attori rilevanti ben al di là del progettabile e, richiamando risorse creative attivate in specifici e sempre mutevoli contesti sociali, producono innovazioni incalcolate e spesso imprevedibili. La percolazione delle innovazioni diviene, dunque, intrinsecamente trasformativa, espandendo il *range* potenziale degli eventi rilevanti, sviluppando capacità espressive e, insomma, estendendo ancora il mondo dell'im/materiale assieme al parallelo potenziamento delle menti degli utenti. Sarà possibile monitorare e promuovere la comunicazione attivamente partecipata (si pensi ad esempio alla cosiddetta *citizen science*), prestando attenzione a *echochamber*, *bandwagon*, violenze simboliche e superficiali fenomeni imitativi per riuscire a cogliere opportunità comunitarie nuove davvero, onde evitare effetti perversi di ulteriore rafforzamento delle enormi disegualianze già presenti.

3) Infine, vi sono processi che sfuggono al governo dell'innovazione, essendo autogenerati dall'innovazione medesima nel suo dispiegarsi, nel suo entrare nella immaginazione incarnata nella vita concretissima degli attori presenti e mettendo capo a un'autonoma *ratio implicita* in cui stavolta sono i soggetti (umani) a venire innovati e gli oggetti (artificiali), nel loro mutare e interagire fra di loro, si fanno, così, in senso ovviamente metaforico, soggetti del cambiamento. Questa poco investigata *logica delle cose* entra proteomorficamente in ogni meandro della vita sociale e fa scoccare piccole o grandi scintille nella nostra mente suscitando, a strappi, persino qualche idea utile per tempi nuovi. Senza perdersi nelle nebbie di semiologismi non-sociologici congiunti a ingenui machiavellismi di (pseudo)attori, in un *simple jeu littéraire* per scelta metodologica, come nell'approccio latouriano (Bourdieu 2001: 55-64) è, comunque, di qui che la nostra immaginazione dovrà ripartire per superare quello che è, in effetti, un *doppio ritardo culturale*: se la cultura diffusa è spesso indietro rispetto alle sfide dell'innovazione tecnica, quasi che persino l'Achille digitale rimanga costantemente *antiquato* nell'inseguire la sua instancabile tartaruga robotica (cfr. Ogburn, Anders), anche la stessa lepre tecnica è sistematicamente destinata a cadere nelle trappole allestite dalle ragioni e dalle circostanze da essa medesima suscitate. D'altronde, per come la stiamo considerando, la tecnologia è questione sommamente umanistica ed è per questo che il superamento della schismogenesi nelle *due culture* non è più procrastinabile, non foss'altro nelle nostre università, sia per la comprensione del mondo presente sia per il pieno sviluppo delle stesse potenzialità tecniche.

Il tecnologo, e più in generale la tecnologia, è quel che per gli antichi era il *pontifex*: getta il ponte sul confine della storia e su di questo transita la carovana umana, prefigurandone, dunque, la destinazione imminente. Ovvero anche, se vogliamo, la tecnologia "usa" gli esseri umani per il raggiungimento di una certa meta, collettiva non meno che personale, non sempre consapevole quanto si creda, perché poco scritta e ancor meno pensata. I limiti che riscontriamo nella tecnologia scaturiscono, perciò, parafrasando Norbert Wiener, da un *uso disumano degli esseri umani*, ovvero da un uso ignorante del cammino che abbiamo alle spalle per giungere a essere l'umanità che siamo, carichi di memorie, timori e desideri. La conoscenza della Storia, di quel sedimento di *longue durée* presente in ogni dove del mondo sociale, diviene il passaporto necessario per qualsiasi specialista di qualsiasi tecnica che si dia da fare per delineare il futuro dell'umanità.

SCIENZA, TECNICA E UTOPIE

Proprio per via della ineliminabile logica intrinseca, la tecnologia pur non essendo in sé né positiva né negativa, certamente non è nemmeno neutra quale *fatto sociale totale* (Mauss), in particolare *politica sociale radicale*. Essa va, conseguentemente, governata triangolando, da una parte, una cultura degli esperti depurata da ogni traccia di meccanicismo, determinismo, fiscalismo, scientismo e, in una parola, di quel riduzionismo sei-settecentesco divenuto ormai regressivo di fronte alla complessità psico-socio-tecnica. E, dall'altra, la vitale partecipazione civica alla tecnoscienza, rinvigorita dalla presa d'atto che, nella società della conoscenza, per un verso, si è tutti un po' esperti di qualunque cosa e, per altro verso, anche i più esperti sono destinati a ignorare quel che le dà pieno senso sociale, ciò che conta per la vita di tutti quanti. Può configurarsi, insomma, una nuova solidarietà non utopica fra esperti e non esperti, con una geometria variabile a seconda del singolo tema declinato nello spazio sociale, qualunque esso sia, comunque venga stabilito e richiamato a urgenza: ecco la nuova base di un sano rapporto *governati-governanti* (Gramsci). In questo confronto fra tanti semiesperti di troppe cose e pochi esperti di troppo poco su tecnologie che s'intrufolano nelle vite di tutti fino alle loro menti, sono i presupposti delle conoscenze che sempre più frequentemente vanno messi in pubblica discussione. Un breve cenno storico-filosofico può servire a renderci conto che ciò sarà pure utopia, ma non è assurdo: anzi, il lasciapassare per un duraturo sviluppo (Pier Paolo Pasolini parlerebbe di *progresso*) sulla via di una *democratic, science-based society*.

Aristotele, distinte le virtù, ovvero quelle che chiameremmo, con termine da "mode e manie" (Pitirim Sorokin diceva: *fads and foibles*) del tempo presente, "eccellenze", in morali (*etiche*) e intellettuali, ovvero discorsive (*dianoetiche*), articolò le prime nelle disposizioni caratteriali (p.es. il coraggio), e le seconde sia in *ragioni teoretiche*, ovvero pure, sia in *ragioni pratiche*, ovvero estimative ed opinabili. Ovviamente, *episteme* era pura, mentre *techne* era pratica.

Di queste ultime, poi, la prima consisteva nell'eccellenza nel conoscere secondo la disposizione dimostrativa all'accertamento di ciò che è e, avendone ricostruita l'origine (*aitia*³), non poteva essere altrimenti; potremmo, dunque, identificarla con quella *scienza pura* la cui discorsività si articola nel dibattito che ha luogo nelle pubblicazioni dedicate all'interno della comunità scientifica e caratteristiche dell'organizzazione socio-cognitiva della scienza moderna. Le sue premesse prime erano però, già allora, riconosciute inarrivabili induttivamente e riscontrabili solamente in quella che Aristotele, con coraggio e lungimiranza, definì come *endoxa* (*Topici* 1. 2 100b, 21-23), ovvero l'insieme di:

opinioni accolte senza dimostrazione in quanto condivise da tutti, o almeno dalla maggior parte, dagli esperti di una determinata materia o, se non altro, dalla maggior parte di questi.

Si tratta, dunque, di un costrutto che, con buona pace dell'oggettivismo positivista in cui siamo tuttora troppo spesso invischiati, solo la sociologia della conoscenza può rischiarare e, nella complessità della società della conoscenza in cui ci ritroviamo a vivere, il suo campo d'azione deve andare dalle dinamiche della produzione scientifica a quelle dell'opinione pubblica (si rammenti l'etimologia indoeuropea di *cognoscencia*⁴).

Per quanto riguarda la seconda, altrove (*Etica Nicomachea* 1140a 10) egli la definiva come *disposizione ragionata alla produzione, secondo verità*. Dunque, anche *techne* prevede un pensare e discorrere (*logos*), per giunta veritiero, che la rende già, come sostenemmo, *tecnologia*.

La presenza del *logos*, insomma, valeva tanto per l'*episteme* quanto per la *techne*: in entrambi i casi il saper argomentare convincentemente origine e descrizione processuale di quel che si produce di "puro" o di "pratico", cioè

³ Accolgo la traduzione del termine aristotelico *aitia* con «origine», piuttosto che con «causa» o «spiegazione» su cui vi è annosa questione, perché questo termine mi sembra riunire tanto il processo generativo quanto quello ricostruttivo: ciò che era piegato in se stesso solo in una potenzialità, viene dispiegato nella nostra spiegazione.

⁴ L'etimo di *cognoscencia* può essere fatto risalire alle tre radici di proto-indo-europeo **kom *gn *sk*, con il significato di un sapere (**gn*) volto a distinguere (**sk*) l'oggetto e, in un certo senso, i soggetti medesimi, e condiviso entro una comunità (**kom*). Il ruolo consustanziale della comunicazione nella costruzione della conoscenza, più che in quella di un sapere generico (p.es. esoterico, artigiano) è nella comunicazione più allargata possibile, come racchiuso nel suo etimo: un'azione palese (**ag*) condotta entro una comunità (**kom*) volta al mutuo mutamento, allo s/cambio (**mei*).

appunto il loro *logos*, ne faceva la differenza con, rispettivamente, una mera opinione astratta e un sapere per sola esperienza pratica, ancorché dagli esiti “validi”. Non basta, infatti, saper produrre qualcosa per possederne la *techne*, così come non basta sapere qualcosa per averne *episteme*: bisogna saperne render conto, argomentare convincentemente, porre un ordine nelle cose, mostrare concatenazioni di argomenti a riguardo di ciò che si osserva; accordare, insomma, un ragionamento, per sua natura pubblico, con degli accadimenti, per loro natura contingenti. *Techne* ed *episteme* sono, in una parola, attività dialogiche, cioè *communicative*, che impegnano la logica della mente ad accordarsi pubblicamente tanto fra gli esseri umani quanto fra questi e le cose del loro mondo. E così anche si vede quanto sia fuorviante l’odierna (anti-intellettualistica) contrapposizione fra «conoscenze» e «competenze».

È infine palese il prezioso lascito epistemologico aristotelico, l’errore da non fare: leggere *episteme* come sapere teorico e *techne* come sapere pratico, ovvero il primo come astratto “sapere” e il secondo come empirico “saper fare” (Parry 2020). Ed ecco anche, allora, che nessuna delle due è solo *sapere-che*, ma entrambe sono anche un *sapere-come*, che consente e anzi prevede espressamente argomentazione, cioè spiegazione: ciascuna dispiega, infatti, a beneficio di altri quel che di suo è ripiegato in sé stesso. Nella scuola contemporanea può sembrare “vecchio” insistere sulla dimostrazione di un certo teorema, sulla storia da cui si è originata l’attualità, sul *problem setting* che definisce il contesto del *problem solving*, ma ha radici profonde, *antiche*, mentre il resto son solo sterili *fads and foibles* transeunti.

In Cicerone (*De natura deorum* II 152), poi, la *techne* stava già divenendo un tentativo nobile, quello di costruirci di nostra mano, con il supporto del pensiero e dei sensi, un’*altra natura*, per noi “naturalmente” migliore. Addirittura, la conoscenza e contemplazione della natura apparivano rozze e imperfette se non ne conseguiva alcuna applicazione utile alla vita sociale (*De officiis* I 43). Il grande storico della scienza e della tecnologia antiche Lucio Russo (1996), coglie solo in parte nel segno quando attribuisce a questa svalutazione della conoscenza “scientifica” a esclusivo vantaggio di una conoscenza divenuta “tecnica” un ruolo nel declino dell’Impero, come verme nella mela della sua “natura”.

In realtà stava iniziando proprio fra Aristotele e Cicerone, e poi nuovamente con Dante, dunque nel grande Mediterraneo, tradito levatore della contemporaneità europea, il tentativo di saldare *virtute pubblica* e *canoscenza privata* per dotare di una *socievole vita* quell’*alleanza sociale* dell’*immenso consorzio del genere umano* nella *fraterna umanità*.

Allora ben si comprende perché quella che adesso qui intendiamo precisamente come *tecnologia* potesse andare anteposta tanto alla pratica esecutoria, quanto alla *solivaga et ieiuna cognitio* (*De officiis*), ovvero alla solitaria e insaziabilmente famelica conoscenza astratta. Chiamiamolo *lascito civile ciceroniano*.

S’intuisce, insomma la divaricazione fra quell’*homo* che all’altro uomo è lupo (da Plauto a Thomas Hobbes, fino a Herbert Spencer e all’individuo neoliberale) e quell’altro che, responsabilmente, *deus est, si suum officium sciit* (dal senso del dovere di Cecilio Stazio al compagnevole animale di Dante, e poi a Giambattista Vico, Antonio Genovesi, al moralismo smithiano e all’umanesimo marxiano). E anche chi, negli ultimi quarant’anni, ha giocato e vinto la partita per l’egemonia in Europa *undoing the demos* (Brown 2015).

Fare sociologia della tecnologia, oggi, vuol dire fare tesoro di entrambi i lasciti antichi, epistemologico e civico, lavorare sulla nostra *natura* nella consapevolezza della *storicità* delle nostre logiche, sia sul versante della natura come nostro oggetto sociale, dall’epistemico all’artificiale, sia nel suo essersi fatta, e nel continuare a farsi, nostra naturale soggettività storicamente responsabile. Lavorare, insomma, per riprendere la via problematica di uno *sviluppo con progresso*. E qui la mente va, oltre che a Pasolini, a quel potente concetto gramsciano di *politica-storia*: una politica consapevole del passato e responsabile nel fare il futuro.

Nella modernità il tema della *techne* traborderà non casualmente in quello del progresso dell’umanità, intrecciandosi all’utopia già in Francis Bacon, diventando tutt’uno con quello del *lavoro* nella società capitalistica e nell’emancipazione umana nella critica di questa. Se il resto è ben noto, forse meritevole di un cenno è che il nesso fra tecnologia, progresso sociale e politica fosse già stato intravisto in un passo, fenomenale quanto isolato, di Aristotele che, fra l’utopico e il chiaroveggente, così argomentava nella *Politica* (I 1254a: 14):

[se] le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi.

Vediamo che duemilacinquecento anni non sono bastati per affrancarci dal lavoro manuale, ripetitivo, troppo spesso ancora mortale, come da condizioni servili; c'è, dunque, oggi ancora posto per le utopie⁵? Questo secolo, il cui Golem ha stampato in fronte la disillusione che si legge nei volti e si ascolta nelle confidenze dei giovani, è un tornante della storia nel quale siamo precipitati in tutta fretta e col solo bagaglio a mano, rimossa la storia pregressa e derubricati millenni di filosofia nel cinico anti-intellettualismo: quale posto concede ancora alle nostre utopie? Esse possono forse ambire a un esile zefiro che, proprio nel loro intimo carattere di *contraddizione con la realtà presente* (Mannheim), inauguri un laboratorio di timide *verità premature* (Lamartine), apra il cassetto dei *possibili compossibili* (Bourdieu) e allenti così il nodo delle ideologie che, abbiamo scoperto, non sono mai finite.

Utopia è, insomma, un canto della ragione che, senza dare troppo nell'occhio, molli l'ormeggio al presente e consenta di assaggiare la salsedine della rotta della Storia: si potrebbero, allora, tentare rotte nuove al mare aperto fra consapevole pessimismo e ottimismo responsabile. Non sarà impresa facile, né l'esito è scontato, ma forse proprio questo è il nostro mestiere. Ce lo diceva H. G. Wells in un meeting ufficiale della *Sociological Association* (1906):

In sociologia, al di là di ogni possibilità di evasione, le idee sono fatti. La storia della civiltà è in realtà la storia della comparsa e della ricomparsa, dei tentativi e delle esitazioni e delle alterazioni, delle manifestazioni e delle riflessioni in questa e quella mente, di un'idea molto complessa, imperfetta, sfuggente, l'Idea Sociale. È quell'idea che lotta per esistere e realizzarsi in un mondo di egoismi, animalismi e materia bruta. Ora io sostengo che non solo è una forma legittima di approccio, ma addirittura la forma più promettente e speranzosa di approccio, cercare di districare ed esprimere la propria versione personale di quell'idea, e misurare le realtà dal punto di vista di quella idealizzazione. Penso, infatti, che la creazione di utopie – e la loro critica esaustiva – sia il metodo proprio e distintivo della sociologia.

Il ruolo della scienza sociale potrebbe proprio essere in quel misurare e commisurare a un tempo, quella mediazione auspicata anche da C. P. Snow (1959,1963) fra le *due culture*, la tecnico-scientificonaturalistica e la umanistico-letteraria, a patto di non introiettarne la schismogenesi metodologicamente: separare le due pietre focaie impedirebbe la scintilla. Ascoltare tanto i modelli più avanzati elaborati dalla prima, presenti sempre più spesso nelle nuove tecnologie, quanto le espressioni più significative della seconda, come nelle utopie, letterarie e non, può, e forse deve proprio, rientrare nei curriculum dei giovani sociologi del XXI secolo e meritare maggiore attenzione da tutti noi per discutere, magari, di una nuova *utopia scientifica*. Perché l'umanesimo tecnologico ha bisogno di una nuova *poetica civile*.

Se agli Antichi Pandora aveva lasciato la sola speranza, ultima Dea salvatrice in un mondo tragico, i Moderni l'avevano declinata in aspettative che, nella foga del *mondo nuovo* incantatore, stavano per andare disilluse: il senso dell'utopia è stato cantarne in anticipo luci e ombre. Oggi non vi è più posto né per un lusso *dis-topico* né per un'ingenuità *pro-topica d'antan*. Non è più tempo di romanticismi o di positivismi. L'utopia della scienza sociale deve correre sull'onda della storia e può, proprio per questo, fornire quegli esperimenti mentali che, in tutte le scienze sono decisivi laddove esperimenti reali ancora non se ne possono fare (a volte per fortuna). Ad esempio, provando a metter da parte le inquietudini di *homo clausus*, questo Narciso monodimensionale ormai singolarizzato, illuso di essere indipendente, auto-ottimizzato, unico ed eccezionale (Reckwitz 2017) ridotto a sopravvivere ai propri aneliti appropriatori in mezzo a mutazioni istituzionali tutte orientate nella direzione obbligata della tecnocrazia. Provando magari a declinare la lettera e l'intendimento della Carta Costituzionale del 1948 e a vedere l'effetto che fa sulle politiche pubbliche, ivi comprese quelle economico-monetarie dettate dall'egemonia del culto dell'individuo astratto, nelle sembianze dell'astorico cognitivismo e dell'anti-storico neoliberalismo.

Eppoi l'utopia, sappiamo, reca *il segno di una volontà ostinata di realizzazione* (Servier in Pavetto 1969:12). In quanto *non-luogo*, essa aspira a prendersene uno e diventare *nomos*, dunque a occupare per poi spartire e mettere a produrre (Schmitt 1950) nuove frazioni dell'*orbis* storico-naturale e trasformarlo, così, in *mundus*. Bisogna saperlo, il problema sarà la sostenibilità (naturale, sociale, culturale). Le profezie sono sempre fatte per autorealizzarsi, sono intrinsecamente politiche, hanno però anche una loro logica interna che supera persino gli interessi e intendi-

⁵ Si veda utilmente il lavoro di Ruth Levitas (2013).

menti, le utilità calcolabili, come ben testimoniato proprio dal neoliberismo nel quale siamo incappati per un bivio malaugurato della storia. Già diagnosticato quale utopia⁶ da Bourdieu (2012), esso ha colonizzato senza quasi ce ne rendessimo conto la nostra vita quotidiana, travolgendone ogni ambito, dal lavoro agli *autoconsumi*, dagli affetti alle scelte scolastiche, ha attecchito persino là dove è più difficile estirpare l'erba cattiva, ovvero nell'endossarsi di uno spirito dei tempi che riempie ormai il mondo di paradossi. A partire dallo slogan (anti)politico *La società non esiste*.

Fino a quando la vita sociale riuscirà a sostenere il realizzarsi di questa insostenibile utopia? Certo, quella società che in tanti auspicavamo non esiste più. Ma, scriveva Max Weber (1915,1920):

Non le idee, ma gli interessi materiali e ideali governano direttamente la condotta degli uomini. Eppure, molto spesso le 'immagini del mondo' che sono state create dalle 'idee' hanno determinato, come i deviatori della ferrovia, i binari lungo i quali l'azione è stata spinta dalla dinamica degli interessi.

Dunque, sarà necessario ricostruire i tragitti delle immagini del mondo che, traversina dopo traversina, hanno deviato il *processo di civilizzazione* verso questo binario di morte; e se la sociologia, come già ai tempi di Mannheim, significa con maggior chiarezza la situazione sociale e intellettuale dell'epoca, dobbiamo sempre considerare le conseguenze delle nostre ricerche. Una *sociologia della sociologia* densa di consapevolezza storica e filosofica potrebbe servire a tener viva quella speranza che ancora sopravvive nell'aspettativa dei nostri contemporanei, nella misura in cui è riposta nei nostri quotidiani sforzi per ripensare la fabbrica di questo nostro mondo recuperando le passioni umane dalla palude del patire sociale.

La chiamino pure utopia, a quel punto; con Marx e Mannheim, sappiamo che l'opposto è solo ideologia: solo per una *utopia scientifica*, una rivoluzione intellettuale, consapevole del passato dell'umanità e responsabile verso il suo futuro, può passare una nuova *politica-storia* nella direzione di un *umanesimo tecnologico*. Di questo termine possiamo, in conclusione, intendere due aspetti speculari. Per un verso, le tecniche andranno sviluppate secondo un giudizio pubblico di sostenibilità, attraverso la partecipazione crescente dei cittadini e le decisioni dei loro legittimi rappresentanti senza delegarle agli esperti ed evitando *paternalismi benevolmente ottocenteschi*. Per altro verso, l'idea stessa di individui e di vita sociale andrà messa allo scoperto dalle ideologie esistenti e dai *destini* da esse predeterminati, rivedendola continuamente alla luce delle conquiste scientifiche e della appropriazione storica della *destinazione* del proprio cammino progressivo da parte dell'umanità.

Le tecnologie, insomma, vanno rimesse nelle nostre mani, a partire da una riflessione profonda su noi stessi e sulla nostra forma sociale. Sviluppiamo quindi la nostra *critica*, prima che, come paventato da Luc Boltanski, il dominio inghiotta davvero ogni cosa. E se anche fra i concetti della moderna vita sociale vi sono concetti teologici secolarizzati, servirà tutto l'inchiostro della nostra *immaginazione sociologica* per scrivere l'utopia di un futuro differente.

BIBLIOGRAFIA

- Abbott A. (2016), *Processual Sociology*, University of Chicago Press, Chicago (Ill.).
 Anders G. (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen*, trad. it. *L'uomo è antiquato*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
 Aristotele, *La Politica*, Laterza, Roma-Bari 1966.
 Boltanski, L. (2011), *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Cambridge: Polity Press.
 Bourdieu P. (1998), *L'essence du néolibéralisme*, in «Le Monde Diplomatique» (mars).
 Bourdieu P. (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris : Raison d'Agir.
 Brown W. (2015), *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books.
 Brunkhorst H. (2014), *Il doppio volto dell'Europa. Tra capitalismo e democrazia*, (a cura di Walter Privitera), Milano: Mimesis 2016.

⁶ Almeno in questo carattere utopico (*dis-topico* da un punto di vista umanistico), il neoliberismo è in tutta continuità con l'idea ottocentesca liberale di un mercato autoregolato (Polanyi 1944,1957, p.6).

- Cerroni A. (2020), *Understanding the Knowledge Society. A new Paradigm in the Sociology of Knowledge*, London: Edward Elgar.
- Cerroni A. (2021), *Tecnologia, la fabbrica del mondo. Per un umanesimo tecnologico del secondo ordine*, in «Futuri 8», 16:163-171.
- Cerroni A. (2022), *Contemporary Sociological Theology. The Imagination that Rules the World*, London: Edward Elgar.
- Durkheim É. (1996), *La scienza sociale e l'azione*, Milano: Est.
- Dusek V. (2006), *Philosophy of technology: an introduction*, London: Blackwell.
- Ebgi R. (2022) (a cura di), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Torino: Einaudi.
- Elias N. (1974), *Saggio sul tempo*, Bologna: Il Mulino, 1986.
- Elias N. (1986), *Che cos'è la sociologia*, Bologna: Rosenberg & Sellier, 1990.
- Gallino L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino: Einaudi.
- Greenfield A. (2017), *Tecnologie radicali. Il progetto della vita quotidiana*, Torino: Einaudi, 2017.
- Levitas R. (2013), *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*, New York: Palgrave.
- Mannheim K. (1929), *Ideologia e utopia*, Bologna: Il Mulino, 1985.
- Marx K. (1844), *Sulla questione ebraica*, Roma: Editori Riuniti, 1978.
- Marx K. (1852), *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma: Editori Riuniti, 2015.
- Marx K. (1957-8), *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti, 1957.
- Mauss M. (1923-4), *Saggio sul dono*, Torino: Einaudi, 2002.
- Morozov E. (2022), *Critique of Techno-Feudal Reason*, in «New Left Review», 133/134 (Jan.-Apr.).
- Nietzsche F. (1888), *Crepuscolo degli idoli o come si filosofa col martello*, Milano: Adelphi, 1983.
- Ogburn W.F. (1922), *Social Change. With Respect to Culture and Original Nature*, New York: Huebsch.
- Ogburn W.F. (1957), *Il ritardo culturale come teoria*, in Ogburn W.F. (a cura di G.Iorio), *Tecnologia e mutamento sociale*, Roma: Armando, 2006.
- Pavetto R. (1969) (a cura di), *L'utopia nel mondo moderno*, Firenze: Vallecchi.
- Polanyi M. (1944,1957), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino: Einaudi, 1974.
- Reckwitz A. (2017), *The Society of Singularities*, Cambridge: Polity.
- Rifkin J. (1998), *Il secolo biotech*, Milano: Baldini Castoldi, 2000.
- Russo L. (1996), *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano: Feltrinelli.
- Schatzberg E. (2018a), *Technology. Critical History of a Concept*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schatzberg E. (2018b), *Why is there no discipline of technology in the social sciences?*, in «Artefact 8», <http://journals.openedition.org/artefact/2150>.
- Schmitt C. (1922,1934), *Teologia politica*, in *Id.*, *Le categorie del 'politico'*, Bologna: Il Mulino, 1972.
- Schmitt C. (1950), *Il nomos della terra*, Milano: Adelphi, 2003.
- Snow C.P. (1959,1963), *The Two Cultures: And a Second Look: An Expanded Version of The Two Cultures and the Scientific Revolution*, London: Cambridge University Press.
- Sorokin P. (1956), *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Firenze: Barbèra, 1965.
- Sternhell Z. (2006), *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Milano: Baldini, Castoldi Dalai, 2007.
- Valéry P. (1919), *La crisi del pensiero*, in *La crisi del pensiero e altri saggi politici*, Bologna: Il Mulino, 1994.
- Weber M. (1915,1920), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in: *Id.*, *Sociologia delle religioni*, Torino: UTET, 1988 [traduzione leggermente rivista].
- Wells H.G. (1906), *The So-Called Science of Sociology*, in «The Sociological Review»: 357-369.
- Wiener N. (1950), *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Wiener N. (1958), *Science: The megabuck era*, in «The New Republic», 27/01.
- Zuboff S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for the Future at the New Frontier of Power*, London: Profile Books.