

La Megamacchina di Serge Latouche

Nell'illuminante introduzione che apre il libro del 1995 *La Megamacchina* il filosofo ed economista francese Serge Latouche ricorda come il mondo moderno s'identifichi con una organizzazione sociale in cui gli uomini sono costretti ad agire secondo universali criteri uniformi e a rispettare, quasi fossero automi, una regolarità immutabile. Latouche registra come la storia, avverando uno scenario descritto dalla letteratura e dal cinema (si pensi ad esempio alle distopie o a film come *Metropolis* o *Il grande dittatore*), abbia dato luogo a tre grandi Megamacchine poi miseramente fallite: la fabbrica fordista, la macchina nazista e la macchina burocratica comunista. Oggi la Megamacchina, della quale il filosofo aveva ampiamente riferito in *L'Occidentalizzazione del mondo*, tenderebbe a diventare universale. Essa si baserebbe sulla "mano invisibile" del mercato che standardizzerebbe il nostro modo di vivere, di pensare e di consumare totalmente. Latouche chiarisce come non condivida la fatalità del totalitarismo tecnico – che invece sarebbe perorato da J. Ellul, autore, peraltro, ampiamente citato da Latouche ma del quale appunto non si sposano le conclusioni. Latouche è dell'idea che gli economisti, anche quando hanno avuto a che fare con la fabbrica direttamente (A. Smith ad esempio era il capo di una piccola azienda di spilli) o quando hanno individuato le dinamiche alienanti che caratterizzano il modo di produzione capitalistico (Marx) o quando, come Schumpeter, hanno individuato quale motore dell'economia fattori diversi dalle stesse dinamiche meramente economiche (volontà di potenza che spinge l'economista all'innovazione), non hanno saputo riflettere sull'importanza reale che la tecnica assume nel mondo contemporaneo. Neanche l'economia politica sarebbe riuscita a trattare la tecnica in se stessa producendo un "ciarpame eteroclito" che non colma il vuoto teorico. Indubbiamente, osserva l'autore, a dispetto della mancanza di analisi specifiche, il progresso tecnico e la mentalità dello sviluppo si sono imposte totalmente, tant'è che sempre di più la felicità viene misurata statisticamente facendo riferimento al pil per abitante. Tuttavia, anche quando si nota che il benessere non riguarda tutti, si ometterebbe di analizzare il progresso nonché la sua evoluzione storica e si attribuirebbero i suoi fallimenti a fattori meramente contingenti – e non sistemici. Insomma, per lo studioso, nulla sembrerebbe mettere in dubbio l'idea secondo cui il progresso è l'unica legge dell'umanità. Nonostante il vuoto teorico denunciato, per il filosofo gli economisti dello sviluppo non possono d'altronde non fare i conti con la tecnica perché lo sviluppo dipende appunto dalla introduzione in massa di nuove tecniche. Nei primi decenni dello sviluppo, quando le scelte finalizzate allo sviluppo medesimo iniziavano ad avere come unico criterio quello della tecnica migliore e maggiormente estendibile (industria pesante su industria leggera, industria su agricoltura...), Latouche, per sua stessa ammissione, era influenzato dalle idee di Marx e di Perroux e riteneva che l'industrializzazione fosse l'unico modo per risolvere i problemi del Terzo mondo. Tuttavia, approfondendo la critica della mitologia dell'imperialismo e della crisi dello sviluppo, Latouche arrivò ben presto a mettere in discussione la tecnica e il presupposto comune alla tecnica e allo sviluppo, cioè appunto il progresso. Egli perciò iniziò a partecipare a vari convegni sulla "tecnologia più appropriata" e iniziò a criticare il marxismo, a suo avviso reo di glorificare lo sviluppo e la tecnica. Sorse così l'idea, tipica di questo filosofo, secondo la quale bisogna decolonizzare l'immaginario della modernità. In altre parole, era giunto il tempo di indagare i rapporti tra la tecnica e la cultura per arrivare alla delineazione di nuove pratiche estranee alla dottrina dello sviluppo. Si sarebbe trattato, scrive Latouche, di indagare il progresso "senza qualità" che sta alla base dell'immaginario moderno. Negli anni '80 l'autore ebbe modo di leggere Ellul che lo aiutò in questa direzione. Non fu dunque la sua competenza di economista a farlo ragionare sul progresso, ma un approccio filosofico/antropologico. Seguendo queste coordinate, Latouche capisce come la tecnica possa essere carpita con verità soltanto intendendola quale fenomeno inserito in un quadro sociale e nella storia, nel gioco planetario del potere e della ricchezza che la stessa tecnica produce. L'autore nota inoltre come i termini Modernità, Occidente, Grande società, Sviluppo, Progresso, Modernità, Tecnica siano parole che designano tutte, in una certa misura, la Megamacchina. La razionalità economica fonderebbe la ricerca tecnoscientifica e il Progresso

sarebbe la condizione, come pure il risultato, dell'economicizzazione del mondo e del processo di accumulazione. La Tecnica sarebbe la base della crescita e dello sviluppo nonché il suo motore. La Megamacchina – ovvero l'Occidente (*L'occidentalizzazione del mondo*) ovvero la Grande società (*Il pianeta dei naufraghi*) – sarebbe moderna, occidentale, connessa allo sviluppo, progressista, razionale e tecnoscientifica. In altri termini, ci pare che Latouche creda che il processo di occidentalizzazione non possa essere riparabile perché si basa su una serie di concetti come quello di progresso che sono diventati dei pregiudizi e che non sono analizzati nella loro specificità. Latouche infatti cita significativamente Hottois per il quale appunto tale processo, coincidente con la tecnicizzazione (tecnocosmo), non sarebbe un accidente, un errore politico riparabile quanto “l'espressione di una necessità direttamente uscita dalla essenza stessa della tecnica e dai principi della tecnoevoluzione” (cfr. *Le Signe et la technique*). Benché la *Megamacchina* venga dopo *L'Occidentalizzazione del mondo* e dopo *Il pianeta dei naufraghi*, il saggio, secondo le parole dell'autore, non ne sarebbe il seguito, nel senso che l'analisi della tecnica e le lezioni di cui il libro è composto sarebbero state portate avanti già prima e durante la composizione delle altre due opere. In altre parole l'opera del '95 è profondamente legata alle altre due proprio perché analizza la tecnica che è connessa inestricabilmente agli altri argomenti affrontati (quale appunto quello della occidentalizzazione). Il senso complessivo di queste opere (e dunque il cuore della riflessione di Latouche) è la dimostrazione della necessità di “reincorporare” la tecnica nel sociale dopo che, a partire dall'era moderna, questa è stata per così dire da essa esiliata: la tecnica non è un mezzo neutrale, ma nasce da una specifica concezione del mondo che trova un riscontro pratico – sempre più totalizzante – nei secoli. Asserire che la tecnica deve essere ricondotta nel quadro del sociale, da un lato significa contestare la sua neutralità, ma dall'altra significa anche criticare l'idea che esiste una tecnica in sé intesa come figura del Male. Latouche, distanziandosi dalla prospettiva tecnofobica, crede infatti che ogni società abbia adoperato delle tecniche le quali furono buone nella misura in cui permisero alla società di fabbricare cittadini sani e felici. Ciò significa che anche le tecniche più distruttive – almeno in teoria – potrebbero essere buone in una società conciliata con se stessa e che dunque il lato negativo della tecnica moderna più che nella tecnica in quanto tale stia nel moderno, nella società moderna di cui Latouche analizzerà i fondamenti storici e metafisici. Su questo punto il filosofo è chiaro: il fatto che la società uscita dai Lumi ed emancipatasi da religione e tradizione abbia rinunciato alla sua autonomia abbandonandosi alla regolazione eteronoma di meccanismi automatici (mercato e sistema tecnico), ha rappresentato un grave pericolo per la sopravvivenza dell'umanità.

I.1. Riduzione economicistica della tecnica a mero strumento dell'efficienza. Latouche spiega che la tecnica – insieme alla scienza, allo sviluppo e al progresso – è una delle parole chiave della modernità che s'impenna sull'idea di edificare un mondo sulla base della sola ragione (e non della Tradizione) e che conferisce, a parere del filosofo, un posto privilegiato all'efficienza. Secondo quanto anticipato in *Il pianeta dei naufraghi*, tale razionalità si riassume nel principio del *maximin*: in tutti i campi devono essere ottenuti i migliori risultati col minimo dispendio di energia. La razionalità di cui si discute si manifesta nell'universo della tecnica (politica, mezzi di produzione, economia). La modernità si esprime tecnicamente nella ricerca dei procedimenti più efficienti secondo quanto preconizzato nel 1954 da J. Ellul per il quale “ogni innovazione nasce da una questione tecnica preliminare, ogni indagine si realizza con l'aiuto e per mezzo di tecniche, in particolare il computer; il risultato della ricerca è la produzione di artefatti tecnici” (Cfr. *La tecnica rischio del secolo*, 1990). Questo processo farebbe della ragione strumentale un fine – l'efficienza avrebbe come scopo la sola efficienza. Il fatto che la tecnica invada ogni ambito secondo Latouche apre la questione relativa al rapporto tra essa e la cultura che spesso dagli economisti è vista come un ostacolo allo sviluppo. Per lo studioso gli economisti, parlando di tecnica, intendono soltanto il lato tecnico della tecnica cioè “l'insieme dei procedimenti di un'arte, di un mestiere” (Larousse). Latouche critica tale concezione, essa infatti rimandando al mestiere implica che il tecnico (*homo faber*) operi liberamente delle scelte giustificate appunto da considerazioni meramente tecniche ed

utilitarie. In questo senso tale individuo sarebbe astratto, calcolatore, razionale (*homo oeconomicus*). Ma il filosofo osserva come siffatte decisioni avvengono spesso in un quadro già definito e come dunque siano limitate dai vincoli e dalla condizione all'interno della quale la scelta si compie. La definizione economicistica della tecnica sarebbe inoltre astorica perché disporrebbe sullo stesso piano tutti i procedimenti derivati dalle culture e tutte le civiltà. Per questa concezione le tecniche delle varie società sono paragonate rispetto alla loro efficienza e, in uno schema basato sui criteri del progresso, sono anche gerarchizzabili. Per Latouche tuttavia non si può credere di interpretare la tecnica prescindendo dalla sua storia: ogni tecnica ha una storia e un senso nel contesto in cui è praticata e non può essere giudicata in modo meramente astratto (secondo i criteri evolutivi e dell'accumulazione: ciò che viene dopo è peggiore di ciò che viene prima). Infine, la definizione citata ridurrebbe la tecnica al solo campo della produzione di oggetti materiali, la ridurrebbe allo strumento, alla macchina che serve da mediatrice nell'operazione della fabbricazione determinando altresì l'idea errata secondo la quale la tecnica ad esempio giuridica o della politica, creduta di un altro ordine, non comporti gravi problemi. Per Latouche l'idea riduttiva della tecnica allo strumento, avrebbero avuto i suoi effetti nel fallimento dei progetti di sviluppo di vari paesi del Terzo mondo. Conoscere quali sono i meccanismi della Megamacchina permetterebbe di comprendere come la cultura e il legame sociale siano oggi annientati nel confronto con la tecnica.

I.2. La Megamacchina decentralizzata e infernale. La transnazionalizzazione. Dopo aver ricordato come l'uomo moderno navighi in una barca senza pilota verso un possibile naufragio, Latouche ricorda che l'idea di organismo è stata intesa, sin dall'antichità, insieme a quella della macchina come metafora della società. Con Cartesio le due metafore si sarebbero fuse rinviando alla stessa visione meccanicistica del corpo sociale. Latouche, citando F. Tinland, precisa però che attualmente si ha a che fare con un triangolo tecno-economico-scientifico le dinamiche del quale avrebbero assunto le fattezze di un macrosistema decentrato diverso dalla Megamacchina centralizzata (che invece sarebbe stata il modello preferito in passato). Nondimeno tale macchina, benché decentrata, può comunque essere definita infernale. Latouche pertanto, per giustificare siffatto aggettivo, intende identificare le caratteristiche della gigantesca macchina che riduce gli uomini a suoi meri ingranaggi. Tale cibernetica sociale sarebbe caratterizzata dalla emancipazione della tecnica e della economia dal sociale e dall'assorbimento del sociale nel tecnoeconomico. Latouche osserva che la comparsa di una società nella quale la tecnica non è più il mezzo ma il fine in sé coincide con la modernità che si emancipa dal mondo tradizionale ponendo appunto la tecnica come suo orizzonte di senso. Il processo acquisirebbe tutta la sua portata solo con la fine dello stato nazionale – ultimo residuo del funzionamento comunitario. Tale “salto” è inteso dall'autore come una terza rivoluzione industriale. Latouche descrive dettagliatamente il processo che porta le nuove tecnologie (i loro costi e i loro effetti) a dipanarsi su tutto il pianeta e osserva come, se il mondo obbedisce alle leggi della tecnica, il potere del sovrano (re o popolo) risulti invece ridotto a vantaggio delle leggi tecnoscientifiche che sovrastano completamente lo Stato. Inoltrandosi in una descrizione indubbiamente attuale Latouche mette in relazione il potenziamento della tecnica con l'abolizione della distanza e con la creazione della telecittà mondiale (P. Virilio) a sua volta avvantaggiata dal crollo dello spazio politico. Riecheggiando la disamina heideggeriana (e ad esempio jüngeriana), Latouche scrive pertanto che nella misura in cui il mondo come estensione, durata, campo d'azione è ridotto al nulla, il nulla può essere il mondo. Proponendo un'interpretazione simile a quella di Hannah Arendt sull'avvento della società di massa, Latouche crede anche che la caduta dello stato nazionale causata dalla strapotenza della tecnica abbia determinato il declino dello spazio politico e della sovranità. In questo mondo unificato dalla tecnica nientificatrice sono riemersi, certamente non a caso, le guerre private tipiche del feudalesimo e che erano state debellate dal re, dallo stato nazionale e dalla stessa rivoluzione – l'autore cita il Libano, la Jugoslavia e l'Ucraina. Detta in altri termini, la scomparsa delle distanze che favorisce la telecittà mondiale, distrugge lo spazio dello stato nazionale ingenerando i fenomeni

di decomposizione sui quali quotidianamente ci intrattengono i media. La transnazionalizzazione dell'economia derivata dalla emancipazione della tecnica ricomparirebbe oggi con una forza mai vista. L'autore dunque precisa come, pur partendo inizialmente da una base locale e in parte già transnazionale, l'economia si sia creata un mercato nazionale. La nazione sarebbe stata così lo spazio di compromesso in cui si è affermato il mercato che però successivamente ha continuato la sua corsa. L'economia si sarebbe pienamente transnazionalizzata dagli anni Sessanta e, se nel capitalismo ci sono sempre state imprese transnazionali (Függer, Medici...), il fatto nuovo sarebbe che nella seconda fase la produzione stessa – e non soltanto la finanza o il commercio – si sarebbe transnazionalizzata. Latouche osserva come le imprese siano sempre più multinazionali e come la mercificazione tocchi ogni settore della vita. Tale processo è identificato con la globalizzazione che sarebbe l'ultima tappa della mercificazione totale del mondo. Allargando il suo sguardo il filosofo scrive altresì che se un tempo le economie occidentali erano autocentrate e, viceversa, quelle dei paesi del Terzo mondo erano rivolte verso l'esterno (consumavano quel che importavano ed esportavano quel che producevano), ora anche le nostre economie sarebbero rivolte all'esterno quanto quelle del Terzo mondo. Latouche pertanto conclude che con Maastricht si volle non solo spingere oltre questa transnazionalizzazione al livello europeo, ma anche permettere alle ditte giapponesi, americane (etc.) di colonizzare lo spazio comune e di accrescere gli scambi economici. La nuova organizzazione mondiale del commercio lotterebbe contro la violazione del libero scambio senza disturbare troppo le grandi potenze. In questo processo, come abbiamo detto sin dall'inizio, anche le leggi della tecnica – alla stregua di quelle economiche – spoglierebbero il cittadino e lo stato della sovranità poiché apparirebbero come un obbligo che non si può far altro che gestire e mai contestare. Così, conclude Latouche, se non si può far altro che gestire obblighi, il governo degli uomini è sostituito dall'amministrazione delle cose e il cittadino non ha più ragion d'essere perché può essere sostituito con una macchina per votare (per dire sempre sì) in modo che non cambi mai nulla. Un simile processo sarebbe l'apogeo della tecnocrazia.

I.3. Il sociale colonizzato dalla Megamacchina. Latouche asserisce che l'autonomizzazione del tecnico e dell'economico – cioè la loro separazione dal sociale – svuota il sociale di ogni sostanza e si verifica solo a costo di un assorbimento dello stesso sociale nelle macchine. Gli uomini sarebbero così catturati dalla logica del tutto e i cittadini sarebbero trasformati in meri utenti. Se taluni aspetti della Megamacchina sarebbero stati denunciati ad esempio da Marx, da A. Smith e prima ancora dagli uomini dei Lumi, la macchinazione/razionalizzazione del sociale, sarebbe andata oltre le aspettative di questi autori. Oggi i consumatori, stimolati dalla pubblicità, reagirebbero infatti al sistema produttivo come i produttori ai vincoli e ai segnali del mercato. Gli ingegneri a loro insaputa accrescerebbero illimitatamente la tecnica che spoglierebbe i cittadini del controllo della loro vita. Non solo, le tecniche accrescerebbero il divario tra Nord e Sud alimentando la corsa dei mezzi di distruzione. Anche i politici sarebbero parte dell'ingranaggio e la spettacolarizzazione della vita politica quotidiana aggraverebbe il fenomeno in modo caricaturale. Latouche dunque, allineandosi ad altre note tesi sulla società moderna in parte simili alle disamine della Scuola di Francoforte (o ad esempio di Debord o di Bauman), crede che oramai non si tratti più di "saper fare" ma di "far sapere"; la politica sarebbe oramai mercato – marketing politico. Secondo il filosofo le tecnologie avrebbero fomentato la deterritorializzazione sorta dall'astrazione del mercato a partire dal secolo XII. La velocità dei mezzi di comunicazione avrebbe reso obsolete le regole nazionali ed avrebbe richiesto la costruzione di un nuovo ordine mondiale. L'anonimato della Megamacchina inoltre avrebbe demoralizzato i rapporti sociali e politici dei gruppi umani. Infatti gli obblighi che pesano sul politico, sull'ingegnere, sul produttore e sul consumatore avrebbero causato la rinuncia ad ogni prospettiva etica: l'efficienza sarebbe divenuta l'unico valore che circola nella macchina e che tutti riconoscono. Eppure, come spiegheremo più avanti e come invero l'autore aveva già asserito in *L'occidentalizzazione del mondo*, tale efficienza, divenuta fine a sé, è autodistruttrice e fa della macchina una macchina infernale che sfugge al controllo dei suoi costruttori.

1.4. I tre modi tramite in cui la macchina sociale si autocontraddice. Per Latouche la macchina sociale, essendo anonima e irresponsabile, è anche incontrollabile e si ribellerebbe a se stessa in tre modi: sfuggendo alla regolazione politica, portando a un vicolo cieco, essendo ingiusta. Analizzando il primo punto Latouche asserisce che se un tempo gli stati potevano almeno relativamente controllare la dinamica della macchina politicamente, ora le logiche di funzionamento della Macchina trascenderebbero le organizzazioni sociali che avrebbero solo la scelta di sottomettersi a queste logiche o di rinunciare a tale sottomissione. Il fatto che le economie locali e nazionali non abbiano più un'esistenza propria causerebbe una certa "fine del politico", cioè la perdita della padronanza del proprio destino da parte della collettività di cittadini a vantaggio della crescita iperbolica di un'amministrazione tecnocratica e burocratica. Così, sulla scorta di F. Partant, la tecnocrazia è "la promozione abusiva, deliberata e surrettizia dei problemi tecnici al posto delle preoccupazioni dei politici o, peggio, il partito preso di qualificare come "tecnici" tutti i problemi nella speranza di preparare loro delle soluzioni "tecniche", cioè soluzioni che rientrano nella esclusiva competenza degli esecutori" (Cfr. *Que la crise s'aggrave*). I politici dei vari stati sarebbero ormai come i sottoprefetti delle provincie di un tempo, sarebbero cioè onnipotenti verso i loro amministrati nella esecuzione delle regole oppressive e sottomessi agli ordini del potere centrale e gerarchico – nonché da esso revocabili in ogni istante. Tale potere centrale del Grande Fratello sarebbe diventato interamente anonimo e anche per questo, come abbiamo detto, sarebbe ingestibile, privo di un soggetto riconosciuto. Nella disamina del secondo punto Latouche esplicita quello che resta uno dei principi cardine della cosiddetta "decrescita": il "sempre di più" che costituisce la legge delle società moderne non può proseguire in eterno perché la corsa in avanti necessaria all'equilibrio dinamico del sistema si scontra con la finitezza relativa del mondo. La crisi dell'ambiente e le preoccupazioni ecologiche dimostrerebbero l'imminente superamento dei limiti oltre i quali si arriva ad un processo autocontraddittorio. Pertanto Latouche osserva recisamente che, in questo contesto, il meglio è il nemico del bene benché, precisa, non si tratti di avere nostalgia di un universo pretecnico. Come si diceva nelle righe introduttive infatti, a uso avviso, le tecniche non sono condannabili in sé. L'inquietudine che caratterizza il mondo moderno nascerebbe dalla inadeguatezza tra il livello tecnico raggiunto e la macchina umana finalizzata a fabbricare socialmente i cittadini. Invero, si potrebbe pensare che le stesse tecniche possano essere usate in modo diverso e che potrebbe esistere un'altra società conciliata con se stessa (che sarebbe però fondata su altre tecniche). È invece fonte di angoscia vedere come alcune tecniche potentissime siano usate senza controllo da imprese che rispettano solo la legge del profitto e dai signori della guerra che bramano esclusivamente il dominio, dai burocrati che ricercano solo l'efficienza oppressiva in un mondo senza anima, coerenza e progetto. Il vicolo cieco di cui Latouche riferisce dunque riguarda il fatto che nella misura in cui la macchina cresce, si autocontraddice perché ha un fine (la crescita illimitata) che si scontra con la finitezza intrinseca del mondo. E quando questo limite invalicabile viene valicato si innescano conseguenze nefaste non solo per l'uomo ma anche per il sistema stesso. Argomentando l'ultimo motivo di autocontraddizione della Megamacchina, Latouche rileva come essa, pur essendo stata programmata per determinare la felicità per il maggior numero, realizza invece l'infelicità della maggioranza dopo aver avvantaggiato pochi ricchi. A dimostrazione di ciò l'autore cita i dati della Banca Mondiale secondo i quali il miliardo di uomini più ricchi del mondo possiede risorse cento volte maggiori rispetto a quelle del miliardo di cittadini più poveri. L'Universalismo decantato dall'Occidente si appaleserebbe così come una truffa considerato anche che i paesi del Terzo mondo, vista la situazione di totale disuguaglianza, non potranno mai colmare – a dispetto delle promesse – il divario che li divide dal Nord; a parere di Latouche, d'altronde, non si tratta di ritardo essendo essi oramai esclusi dalla corsa: la Megamacchina funziona drammaticamente non solo in base all'uniformazione, ma anche all'esclusione. Per questo essa sarebbe profondamente ingiusta.

1.5. La Megamacchina e lo sgretolamento del vincolo sociale. Pur derivando per sua stessa ammissione dalla trazione marxista, Latouche, non solo declina le sue iniziali basi teoriche in modo

personale, ma accoglie suggestioni assai diverse: è della ripetuta citazione di Martin Heidegger da cui l'autore francese deriva l'idea secondo la quale la Megamacchina uniforma, sradica e distrugge il politico riducendo l'uomo ad essere un "funzionario della tecnica". Esaminando il processo di uniformazione Latouche vede la Megamacchina come un rullo compressore che schiaccia le culture e uniforma il mondo nel nome della Ragione. Tale processo di uniformazione determinerebbe la deculturazione del Sud e il conformismo per tutti a causa della mondializzazione della cultura e della perdita dei punti di riferimento morali sostituiti con le mode e i sondaggi. I modi di vita si universalizzerebbero in una dittatura della mediocrità che implicherebbe la banalizzazione dell'eccezionale e l'esaltazione del banale. Si tratta, per Latouche, della realizzazione del programma della modernità che concepirebbe l'umanità come una collezione astratta di uomini identici. Il processo di standardizzazione toccherebbe oramai tutto il globo: non c'è più ragione di vivere e di consumare, di vestirsi in modo diverso: tutti indossano i jeans, bevono Coca-cola e parlano il *Newspeak* – inglese imbastardito funzionale e transnazionale che ricorda la neolingua di Orwell. Forse riecheggiando la posizione di alcuni autori della Scuola di Francoforte, Latouche nota come gli stessi avvenimenti culturali diventino mondiali (cosa che, ampliando il concetto, potrebbe voler dire che la cultura diventa industria culturale). L'autore tuttavia precisa che l'universalizzazione degli standards non implica che non ci sia competizione tra uguali, anzi. Infatti il saggista nota come più gli uomini si assomigliano più crescono gli odi, più si radicalizzano le differenze. Il concetto si capisce meglio se si riferiscono gli esempi proposti dall'autore: decomposizione dell'impero ottomano; quebecchesi e anglofoni nel Canada; serbi, croati e bosniaci oggi, hutu e tutsi in Ruanda. Quando le differenze marcate vengono distrutte (e ciò appunto avverrebbe massimamente a causa dell'occidentalizzazione omologante) i gruppi che prima si rispettavano nelle loro differenze si troverebbero nello stesso agone e paradossalmente crescerebbe la possibilità dello scontro con l'altro da sé che ora (in un contesto in cui tutti ambiscono agli stessi diritti e agli stessi riconoscimenti) appare in tutta la sua eterogeneità. Dopo aver esaminato l'uniformazione del mondo, Latouche si dedica allo studio dello "sradicamento" che è il secondo effetto prodotto dalla Megamacchina. A suo avviso la Megamacchina, proprio in virtù del suo progetto uniformante, sradicherebbe i popoli implicando la deculturazione delle società tradizionali. La perdita delle identità culturali, il disincanto del mondo e l'esclusione economica e sociale determinata dalla svalutazione delle competenze, la delegittimazione degli statuti e l'impossibilità di realizzare il livello di vita americano, scatenerebbero a loro volta le esplosioni identitarie (come in Jugoslavia). Espulsi dalla loro origine storica europea (e inseriti in una dinamica transazionale univocamente tecnomercantile), lo stato moderno e l'ordine nazional-statale appaiono a Latouche come innesti artificiali. L'autore spiega infatti come una volta che è stato creato il diritto internazionale (con i suoi istituti coerenti col processo di uniformazione) ogni gruppo umano che si senta coagulato da un legame tipo quello della lingua o della religione (e non da legami determinatisi nella concretezza del tempo e della storia) reclama di essere riconosciuto come stato perché, nel contesto omologato, questa è l'unica condizione essenziale alla sua esistenza come soggetto di diritto. Invece di costruire una società mondiale retta dagli stessi principi (retorica dei diritti universali) paradossalmente la Megamacchina condurrebbe così alla degenerazione nazionaltotalitaria o al tribalismo – se non ad entrambi. La rivendicazione statale infatti si confonderebbe con quella particolaristica dando luogo ad uno stato fantoccio e fanatico dove non maturerebbe la società civile o una cittadinanza moderna. L'individualismo e la mondializzazione dell'economia avrebbero pertanto frantumato le unità storiche precedenti sostituendole con realtà sempre più piccole (e, aggiungiamo noi, sempre più "eguali" e diverse tra loro). Il limite di questo processo parossistico (uniformazione che produce frammentazione) per Latouche sarebbe dato dall'unione "sacra" che lega gli stati già riconosciuti, i quali (evidentemente a seconda della convenienza) cercherebbero di impedire che le nuove realtà arrivino al riconoscimento sperato.

I.6. La spoliazione politica. Oltre a descrivere il paradosso dell'uniformazione e dello sradicamento, Latouche torna sulla distruzione del politico. Il mutamento dei problemi, originato

dalla loro dimensione e tecnicità, la complessità delle intermediazioni e la semplificazione mediatica avrebbero spogliato gli elettori e gli eletti della possibilità di conoscere la realtà e di decidere. La manipolazione dell'impotenza avrebbe inoltre svuotato la cittadinanza di ogni contenuto. La spoliazione politica è collegata da Latouche alla spoliazione produttiva e alla mancanza del desiderio di cittadinanza. Per quanto concerne l'analisi della spoliazione produttiva l'autore nota come il principio secondo cui per ottenere il maggior benessere per la maggioranza si deve perseguire l'abbondanza al minor costo, determina l'incremento dell'uso delle macchine che sono le sole a poter garantire tale risultato. Tutte le energie sono catalizzate da questa tecnicizzazione e il cittadino, diventando lavoratore, consumatore e utente, si sottomette del tutto alla macchina a tal punto che nel sistema fordista e nel taylorismo, dove le mansioni di concetto sono separate da quelle di esecuzione, non è più necessario che il lavoratore pensi (cioè che sia "cittadino"). Con la divisione del lavoro tale sistema realizza la produzione di massa funzionale al consumo di massa. Ma, chiosa Latouche, il prezzo di questa operazione è la riduzione dello stesso lavoratore alla condizione di cieco schiavo della macchina. Ciò significa che la cittadinanza, cioè la possibilità dell'uomo di contribuire ai processi che lo coinvolgono, nell'impresa viene meno perché l'uomo diventa un mero ingranaggio della macchina. Invero Latouche nota anche una tendenza apparentemente opposta, cioè la reintroduzione di una forma di cittadinanza nell'impresa, tendenza che però risulta paradossale perché comporterebbe l'esclusione della città dalla vita stessa. Il concetto a prima vista problematico si basa sulla constatazione che le nuove tecnologie prevedono un impegno attivo, un'attenzione volontaria e, se possibile, intelligente. Tuttavia tale partecipazione qualitativamente superiore del lavoratore alle dinamiche dell'impresa non lascerebbe più alcuna libertà di decisione al servitore dell'"officina flessibile", cosa che annienterebbe la necessità che il lavoratore veramente pensi, visto che, ancora una volta – e sempre di più – a pensare è la macchina. In altri termini: più il lavoratore viene coinvolto ed assorbito dall'impresa (più apparentemente diviene cittadino della sua impresa), più diviene il "proprio aguzzino", il "gestore del proprio autosfruttamento". Tale coinvolgimento totalizzante ha come premio il riconoscimento del lavoratore nel suo collettivo aziendale; ma il prezzo è la rinuncia del lavoratore alla sua vita privata. Forse in questo senso rivitalizzando le riflessioni marxiane sul mondo operaio e sull'alienazione, Latouche denuncia come la tecnicizzazione delle imprese, fagocitando il tempo e tutte le energie del lavoratore, abbia colonizzato l'esistenza dello stesso lavoratore fino a che egli è divenuto "cittadino" nell'impresa cessando di esserlo in maniera veramente autentica nella città (che a sua volta, privata dei suoi cittadini autentici, diviene una macchina uscendo dalla "vita"). Per questo Latouche cita il Giappone dove appunto la sola cittadinanza è quella dell'impresa e dove 40000 quadri morirebbero ogni anno di una forma di stress denominata *karoshi*. Dalle frasi seguenti si capisce tuttavia come l'autore non stia affermando soltanto che l'operaio coinvolto nell'impresa anima e corpo non ha più il tempo e le energie per essere cittadino fuori; sta anche asserendo che, oltre a questo processo alienante, è in atto la tecnicizzazione della società: l'impresa con le sue caratteristiche spersonalizzanti invade il sociale fino a che in ogni luogo della società il cittadino, divenuto agente di produzione, consumatore passivo, elettore manipolato, utente di servizi pubblici diviene il puro ingranaggio della Megamacchina tecno-burocratica (che non è solo l'impresa ma la società nel suo insieme). Connessa a questo discorso è dunque la perdita della cittadinanza. Latouche descrive l'uomo occidentale come un essere essenzialmente stressato che, dopo essere tornato dal lavoro, deve affrontare tutta una serie di problemi e pensa di distendersi guardando i giochi in tv piuttosto che i tg. Tale uomo non ha tempo per informarsi sugli affari della città, non frequenta alcuna agorà, non valuta gli argomenti né smonta le retoriche o delibera con prudenza. Il diluvio mediatico dei messaggi porterebbe inoltre alla disinformazione sia l'elettore di base che l'alto responsabile. A tal proposito l'autore riferisce di un esperimento condotto in prima persona che consisteva nel chiedere a un certo numero di studenti francesi se avessero capito qualcosa della "legge sul contributo sociale generalizzato" della quale si era fatto un gran parlare sia in parlamento che nella società: neanche uno di loro aveva colto i meccanismi del prelevamento nonostante toccasse i loro stessi interessi. Latouche asserisce dunque che la Megamacchina non incita i

cittadini ad assolvere i propri doveri né ad esercitare i diritti. Rievocando implicitamente le analisi condotte da Simone Weil, Latouche crede che il progetto della democrazia non abbia più sostanza perché prevarrebbe la tecnocrazia anonima che ci darebbe solo l'illusione della rappresentanza appalesandosi invece in modo trascendente e appunto eccessivamente tecnico (cioè in modo "esoterico", lontano, astratto). Questa democrazia farebbe un uso moderato di un tipo di dispotismo che noi immaginiamo illuminato solo perché la tecnocrazia non è conscia di sé e perché saremmo contenti di essere liberati a poco prezzo da preoccupazioni supplementari. Accanto a ciò, scrive Latouche, emerge una marea di disoccupati (esclusi svalutati) condannati all'ozio forzato, molti dei quali, rassegnandosi, non saranno mai cittadini. Eppure, commenta l'autore, se le spole tessono da sole, tutti potrebbero e dovrebbero trovare l'ozio che, secondo Aristotele, è condizione della democrazia (cioè della vita autenticamente politica, della partecipazione attiva). In altri termini: se la macchina tende a egemonizzare tutti i lavori che un tempo necessitavano della manualità e intelligenza dell'uomo, in teoria l'uomo potrebbe ritrovare la via per l'ozio. Tuttavia, se non reagiamo in tempo, ammonisce il filosofo, c'è il rischio che la Megamacchina, mossa solo dall'efficienza, si sbarazzi proprio di tutti gli oziosi, cioè di un'umanità giudicata inutile e ingombrante (un'umanità che, a suo tempo, analizzando il nazismo e il comunismo, Arendt aveva definito "superflua"). L'autore, oltre a presentare i pericoli e a drammatizzare le poste in gioco, intende anche elaborare un'analisi che ci permetta di farci un'opinione ragionevole ed esplicitare una prospettiva che non sia del tutto apocalittica.

II.1. La società tecnica e la fine dei fini. Se è vero che nel corso del tempo, per raggiungere un'efficienza superiore, l'uomo ha adottato delle tecniche sempre più raffinate, secondo Latouche, è anche vero che la storia di questa evoluzione non ha lasciato necessariamente indietro le tecniche superate. Se dunque è vero che, come rileva Leroi-Gourhan che ad esempio la lunghezza della lama ottenuta nei vari periodi della preistoria è progressivamente aumentata (determinando una maggiore efficienza), le lame col filo più corto non hanno cessato di esistere; allo stesso modo la sega elettrica non ha relegato la scure nel museo essendo essa sempre utile per abbattere occasionalmente alberi se non c'è corrente o benzina. Inoltre la sega elettrica non è necessariamente il destino dell'ascia. Secondo il filosofo ci sarebbero tanti casi di questo tipo, cosa che rivelerebbe la necessità di un approccio pluralista alla tecnica: il "progresso" può realizzarsi nella diversità. La prospettiva antropologica prevedrebbe che le società risolvano i problemi tecnici grazie alla tecnica (autoctona o importata) seguendo il criterio della maggiore o minore efficienza. Se questo è l'approccio degli antropologi evoluzionisti, gli economisti e i tecnici farebbero un passo in più dicendo volentieri che le tecniche sono fatte per risolvere gli stessi problemi comuni a tutte le società. Le società sono pertanto classificate come le tecniche e sono in ritardo o in anticipo – ciò troverebbe un riscontro in Rostow e in Marx. Le tecniche autoctone, escogitate per risolvere i problemi di un dato popolo, sono segnate dalla cultura d'origine, ma quelle nuove o importate comportano un mutamento della cultura. Invero, a parere di Latouche, l'idea secondo cui la tecnica è al servizio della cultura è vera in un certo senso solo nelle società non capitalistiche e non occidentali, benché anche rispetto ad esse tale idea non risulti esaustiva visto che raramente esse isolano i loro problemi in quanto tecnici e poiché hanno una visione dell'efficienza diversa rispetto a quella che si ha in Occidente. Se non sono assenti problemi di carattere tecnico – assenza che non potrebbe essere compatibile con l'evoluzione –, questi sono affrontati in ambito non esclusivamente tecnico visto che il domino della natura risulta essere incorporato nel dominio sociale. In altri termini, se esiste una certa evoluzione tecnica anche all'interno di queste società, essa non è indipendente dalla cultura dei popoli ma è perseguita solo se non lede l'identità culturale. Tale tesi, sostenuta da Latouche tramite il riferimento ad autori quali M. Singleton, Reichel-Dolmatoff e M. Douglas, è suffragata da vari esempi: i lele del Kasay non fanno ricorso alle tecniche superiori dei vicini bushong appunto per paura di perdere l'identità e i massa del Camerum settentrionale e del Ciad non coltivano il sorgo nella stagione secca nonostante ciò permetterebbe loro di moltiplicare la produzione e benché i loro vicini tupuri lo facciano. Ciò spiegherebbe anche come molti popoli, pur conoscendo la ruota, non

ne integrassero l'uso nella loro vita. Se una visione del genere, per la quale la tecnica appare come lo strumento della cultura, può essere valida per le società nelle quali sono evidenti varie sopravvivenze, essa non è valida per l'Occidente dove la tecnica non è un mezzo della cultura ma è in sé la cultura o ciò che si è manifestato al suo posto. Latouche rivela come, se nelle società precapitalistiche essa fosse un mezzo, successivamente sia divenuta un fine. Come rivela Max Weber si deve a questo punto parlare di tecnica razionale cioè dell'“uso di mezzi orientati intenzionalmente e sistematicamente in funzione di esperienze, di riflessioni nonché di considerazioni scientifiche” (Cfr. *Economia e società*). La magia è intesa di conseguenza come una tecnica irrazionale e la società tecnica sarebbe retta da una tecnica razionale. Tuttavia Latouche osserva come nella società moderna accada che ad esempio il senso della costruzione di una casa sia il suo scopo (cioè ripararsi) ma che tale scopo e la tecnica ad esso associata possa mutare. Infatti, se si vuole una casa resistente e che duri, si sceglierà il cemento e non la paglia e, se invece si vuole una casa confortevole dal punto di vista estetico, si faranno altre scelte. Se però lo scopo è un misto di scopi diversi si arriverà al gusto dei consumatori che, in definitiva, ricondurrà al denaro che si è disposti a spendere per costruire la casa. Perciò, contrariamente a quanto spiegato dalla definizione di tecnica razionale, le scelte si fanno arbitrarie e nulla più garantisce che queste siano razionali. In altre parole ancora, Latouche crede che nella società moderna il mezzo tenda ad essere il fine e spiega questa verità con un altro esempio illuminante ancora una volta dal sapore heideggeriano: il senso ultimo di una diga non è la diga, ma l'elettricità; il senso dell'elettricità è ad esempio far funzionare una fabbrica per l'alluminio che poi sarà usato per costruire aerei, i quali a loro volta trasporteranno materiali per costruire dighe o bombe per distruggerle. La tecnica da mezzo è divenuta un universo, totale ed esclusivo di mezzi e le tecniche sono al servizio della tecnica in quanto tale. La cancellazione dei fini implica che l'uomo, servendosi della tecnica, ne diventa il servitore e che servendola diventa atto a servirla per uno scopo che coincide con la tecnica medesima. Così si giunge, osserva Latouche sulla scorta stavolta di Ellul, a una società tecnica nella quale la tecnica è l'ambiente dell'uomo e nella quale si vive per essa. Una società dove paradossalmente si è meno “concretamente” tecnici di quanto lo fossero i nostri antenati preistorici e in cui l'uomo, lungi dall'essere più autonomo è un tecnofago, un consumatore della tecnica e in misura minima un vero tecnico.

II. 2. Tecnica e scienza: tecnoscienza. Latouche ricorda come il termine tecno-scienza sia stato adoperato per la prima volta da G. Hottois per poi essere recuperato da tutta una serie di autori perdendo il trattino. Il termine, entrato nell'uso comune negli anni '70, avrebbe ingenerato un'ambiguità causata dal suo essere composto da due termini dal contenuto diverso. Latouche crede che tale problema possa essere risolto definendo la tecnoscienza come “la funzione della scienza e della tecnica, cioè il doppio movimento della scientificizzazione della tecnica e della tecnicizzazione della scienza”. Tale preambolo conduce Latouche ad approfondire il senso della tecnica e della scienza. Il filosofo esordisce scrivendo che non si può concepire l'uomo senza fare riferimento alla tecnica anche perché essa caratterizza la sua vita sin dagli albori – essendo stato egli un *homo faber* (poi *abilis*) e, solo dopo, *sapiens*. Tale “tattica vitale” (Spengler) aveva a che fare con un'“inventività empirica” tramite la quale l'uomo, scoperta dopo scoperta, aumentava il suo potere sulla natura. Siffatta attività pratica non avrebbe avuto una base teorica essendo stata, con le parole di Daumas, “il risultato dell'abile messa in opera di trucchi ingegnosi” (Cfr. *Storia generale delle tecniche*, 1968). Pur non avendo una base teorica ma essendo il frutto dell'ingegnosità accidentale ed empirica, tali potenziamenti avrebbero però partecipato, insieme a quelli simbolici, alla costituzione delle culture. D'altra parte, secondo il filosofo, prima dell'età moderna la teoria sarebbe stata contemplativa e non avrebbe avuto, salvo rare eccezioni, una valenza pratica. Non si potrebbe invece dire lo stesso della scienza moderna che, sin da subito, agirebbe sulla natura e stimolerebbe l'inventività tecnica – benché l'inventività empirica non sia scomparsa dalla scienza moderna e molti degli inventori di quel tempo fossero artigiani più che scienziati. Nel tempo la pratica sarebbe stata sempre più orientata dalla teoria scientifica e si sarebbe gradualmente persa

(almeno in parte) l'inventività empirica (o comunque questa avrebbe perso la sua importanza complessiva). La creatività concreta tuttavia verrebbe oggi riscoperta nelle attività informali del Terzo mondo dove, per Latouche, si è ingegnosi e non ingegneri. Nelle società sottosviluppate la creatività si esprimerebbe nella foggia del bricolage e nella capacità di sbrogliarsela. Lo studioso arriva per questa via a rilevare come in un certo senso la definizione di società tecnica sia poco felice essendo tutte le società "tecniche". La nostra avrebbe tuttavia una particolarità: gli uomini moderni che ne fanno parte sono molto meno "tecnici" (capacità di creare per vivere) dei loro antenati, ma il tecnocosmo peserebbe molto di più sulla vita di ogni giorno. Come si diceva, dalla fine del secolo XIX, le scoperte tecniche, secondo Latouche, non sono più opera di bricolages geniali ma delle squadre di scienziati che operano in laboratorio. Si tratterebbe della scientificizzazione della tecnica alla quale corrisponderebbe una tecnicizzazione della scienza. Ciò significa che da un lato le scoperte sono il frutto della competenza teorica di scienziati specializzati e dall'altra che questi stessi scienziati sono diventati dei tecnici capaci di pensare e costruire degli strumenti sempre più efficienti nell'ambito della ricerca (e della stessa tecnica). Un altro fattore decisivo che segnerebbe una trasformazione è la matematizzazione dell'esperienza. Latouche condivide in questo caso la riflessione di Hottois per il quale si starebbe assistendo alla sostituzione dell'ambiente naturale con un tecnocosmo; ciò avrebbe determinato che "dal senso comune (*doxa*) all'acquisizione della scienza (*epistémé*), ogni "esperienza del reale" è diventata tecnologica" (Cfr. *Il segno e la tecnica*). Le matematiche non sarebbero infatti logoteoriche ma operative, finalizzate alla manipolazione. La teoria passerebbe sempre più per l'operatività tecnica (e viceversa); i calcoli e la concezione sono infatti sempre più assistiti dal computer. Tale connubio tra tecnica, scienza e matematica condurrebbe ad un potenziamento del dominio dell'uomo sulla natura senza precedenti. Latouche fa sua anche la fine definizione di J. Ladrière secondo cui la scienza moderna è legata saldamente a un "potere sulle cose e sull'uomo" sino a risultare indistinguibile dalla tecnologia. La tecnica è dunque parte importante del progetto moderno di dominio razionale e, se tale progetto si è appalesato nella sua totalità solo oggi, esso era in nuce già presente in Bacone, per il quale la scienza e la potenza sono la stessa cosa. Tale connubio tra la scienza e la tecnica, scrive il filosofo, rifacendosi stavolta a Kuhn, si sarebbe manifestato lungo tre secoli partendo da Leonardo, Galileo, Pascal e Benjamin Franklin. Al talento matematico il fisico deve associare l'arte di manipolare la materia piegandola ai propri fini. In altre parole, sulla scorta di P. Ducasse, il fisico "modellando i suoi gesti sulle lezioni dell'esperienza", "deve possedere la tecnica della sua scienza come un buon artigiano possiede la tecnica della sua industria" (Cfr. *Storia delle tecniche*). Per questo Pascal e Benjamin Franklin erano non solo scienziati ma appunto costruttori di macchine, tecnici. Latouche pertanto crede che la tecnoscienza sia indissolubile dal sistema e dalla società della tecnica. D'altronde, secondo Ellul, la specificità della modernità starebbe appunto nella capacità di trovare il metodo in assoluto più efficace ripudiando il proliferare dei metodi non standardizzati e le ricerche dell'abilità individuale. Se la tecnica moderna è spiegabile sulla base della scienza di Galileo, la tecnoscienza va di pari passo con la modernità e con la Megamacchina, predatrice della natura, manipolatrice inarrestabile di esseri e cose. In questo suo compito, secondo Latouche, essa inizia ad escludere il mondo per poi arrivare all'esclusione dell'umanità e alla strumentalizzazione dell'uomo. Seguendo D. Janicaud, Latouche osserva come il computer affidi l'informazione dell'insieme a delle macchine e come la scienza economica unifichi la Megamacchina tecnoscientifica. La scienza, oltre ad essere tecnicizzata, sarebbe così condizionata e controllata dalla tecnoscienza che avrebbe come oggetto solo il funzionamento ottimale delle istituzioni e dei programmi. Latouche pertanto identifica la tecnoscienza con la gestione che intercetta "a proprio profitto tutta l'area tecnoscientifica" (D. Janicaud, *À nouveau la philosophie*).

II. 3. Cybernantropi di domani. Per Latouche nella società moderna la tecnica avanza secondo la sua stessa dinamica che consiste nel creare sempre nuovi problemi che possono essere risolti solo tecnicamente. La tecnica cioè richiede sempre più tecnica in ogni settore della vita. Ciò si manifesterebbe ad esempio nell'ambito della disoccupazione; infatti, sviluppando all'estremo un

certo settore, si arriverebbe al licenziamento, la manodopera in eccesso necessiterebbe dopo di essere inclusa in un altro settore che così troverebbe lo stimolo per essere a sua volta sviluppato. Così trova una certa coerenza l'idea di Ellul secondo cui da un lato la tecnica progredisce quasi da sola – come se avesse una forza interna indipendente dall'uomo –, dall'altra ogni uomo nel suo mestiere si sente superiore quando sa usare nel modo migliore gli strumenti tecnici sviluppando un metodo, un apparato. In questo modo la tecnica, per Latouche ed Ellul, progredirebbe ad opera di tutti. Tale idea per la quale la tecnica procederebbe indipendentemente dall'uomo (ma grazie a lui), era presente in Heidegger e conduce alla visione del “regno tecnico”: al regno umano, a quello vegetale e a quello animale seguirebbe il regno della tecnica. Una tesi dal sapore evoluzionistico questa che G. Hottois ha radicalizzato sulla base delle teorie di Ellul giungendo però a conclusioni differenti. Hottois ritiene che invece di opporsi al processo inteso come destino ci si debba adeguare ad esso ricercando una nuova etica per “candidati cybernanti di domani”. Tale visione secondo Latouche è complementare a quella di Fukuyama perché la società arriverebbe alla sua fine non nella realizzazione del progetto sociale e politico, ma nell'attuazione del programma tecnoscientifico che, paradossalmente, farebbe risorgere nell'evoluzione l'idea di un destino cosmico inaugurando una fatale mutazione della specie. Se non si può escludere che questo sia il destino dell'uomo, ci si deve però chiedere – senza cadere nel catastrofismo – se l'uomo, nell'impresa di raggiungere il suo sogno, non rischi di cadere sotto il campo delle contraddizioni che il sistema rivela. D'altronde, chiosa Latouche, se è vero che l'avventura umana non ha più senso di quella del cosmo, rinunciare a battersi per conferirle un senso potrebbe significare dare le dimissioni dalla stessa umanità.

II.4. Irreversibile e pericolosa necessità tecnica. Sulla base di queste considerazioni Latouche osserva come la tecnica non determini una vera scelta delle tecniche ma, quasi necessariamente, imponga poche soluzioni – trionfanti perché misurabili e in un certo modo indiscutibili. Gli stessi insuccessi, come abbiamo detto, sono uno stimolo per la tecnica e contribuiscono al suo successo. In questo contesto, osserva lo studioso, il Terzo mondo si avvia a imitare sempre di più le scelte occidentali perseguendo una tecnica costantemente più costosa che però non sarebbe adeguata alla situazione del Terzo mondo. Visto che comunque non è facile avere un quadro esatto dei bilanci di una tecnica, si punta come in Occidente sull'ultimo prodotto del progresso. Gli ingegneri preferiscono di certo i prodotti più ingegnosi e sofisticati considerandoli i “loro giocattoli”, i politici ambiscono ad opere faraoniche e i managers amano le tecniche automatiche che non implicano un forte coinvolgimento del personale. Così, poiché le tecniche di punta sono più costose, occidentali e capitalistiche, tutto concorre a pervertire le scelte tecniche piegandole alla logica interna alla tecnica medesima che è indipendente da considerazioni veramente funzionali alla vita dei cittadini. La conclusione di Latouche è dunque che, quantunque in teoria sia pensabile un pluralismo delle tecniche, in pratica non si verifica e la logica della tecnica si impone sulle tecniche. Tale logica si basa sulla generalizzazione di una soluzione che è risultata vincente in un dato contesto e che risponde alle dinamiche generali della tecnica ma che non per forza è la migliore in ogni contesto né la migliore in assoluto. Dopo aver riprodotto una serie di esempi, il filosofo arriva a sostenere con D. Foray che “non è perché una tecnologia è migliore che essa è scelta ma è perché è scelta” – per motivi contingenti, politici o economici, funzionali – “che diventa migliore”. Latouche osserva anche che l'utilità di una tecnica aumenta in base all'ingrandimento del gruppo dei suoi fruitori secondo un processo designato come “esternalità della rete”. Altre volte il successo di una tecnica deriva dalla disponibilità delle tecniche complementari: ad esempio non ci saranno automobili se non ci sono strade. La scelta di una tecnica è data, a volte, dai casi della storia, e non dal fatto che una data tecnica sia in sé assolutamente superiore o in assoluto più utile – alla vita dell'uomo – delle altre tecniche concorrenti. Dopo aver notato come il progredire della tecnica non sia dato necessariamente dalla scelta razionale delle tecniche migliori, Latouche precisa che il procedere tecnico non determina fatalmente il miglioramento della vita dell'uomo, il quale anzi, spesso, pur constatando la catastroficità di certe scelte – come ad esempio quella delle centrali nucleari – non

avrebbe alcun potere di tornare indietro. Infatti, anche prescindendo da fattori quali la mafia, le pressioni, la corruzione, le somme investite per gli impegni presi sono tali che da nessuna parte c'è la possibilità di cambiare direzione. Latouche propone la metafora del colpo partito: quando parte un colpo da un'arma non è possibile deviarlo, allo stesso modo accade con un progetto avviato. Capita infatti che i responsabili consapevoli dei danni accelerino il processo e che dunque l'unica circostanza rimasta sia quella di adeguarsi ai danni facendo un passo in avanti per salvarsi da essi.

II.5. Il sistema tecnico e le sue radici umaniste. Sulla scia di J. P. S  ris e di B. Gille, Latouche crede che la tecnica sia stata, nei vari periodi storici, un sistema dotato di leggi proprie. Il filosofo definisce tale sistema come un "tessuto di densi rapporti casuali ubiqui", come "razionalit   all'opera" o ancora come un "insieme di coerenze che impregnano di s   ogni struttura e tutti i processi". Si tratterebbe di matrici d'interdipendenza identificabili storicamente. Ci furono pertanto un sistema tecnico della Cina antica, uno del Rinascimento (acqua/legno), uno della rivoluzione industriale (ferro-carbone-vapore). Ellul farebbe un passo in avanti rispetto a questa interpretazione riferendosi al sistema tecnico come al regno tecnico. Oggi infatti la tecnica diventerebbe il regno dell'uomo nel senso che diverrebbe il suo stesso ambiente fino a che non sarebbe pi   la tecnica a doversi adattare all'uomo ma l'uomo al sistema tecnico. La tecnica sarebbe un sistema perch   produrrebbe da s   il proprio cambiamento a tal punto che, come scrive Ellul "il progresso di cui siamo intrisi e l'ideologia che ispira tutti i nostri giudizi    direttamente un prodotto della tecnica" (Cfr. *Il sistema tecnico*). Pertanto, a causa del suo intrinseco e perenne autoaccrescimento, la tecnica impedirebbe che la societ   possa detecnizzarsi imponendosi come un destino che non consiste solo nel fatto che la tecnica    sistema, ma anche nel fatto che essa ingloba la totalit   dello spazio di vita trionfando come Megamacchina. Latouche contesta l'idea secondo la quale il sistema tecnico sia una conseguenza del computer non essendo esso la sostituzione del cervello umano. Il computer, perch  , affidando l'informazione del sistema a delle macchine, fa s   che venga a chiudersi il tecnocosmo e che questo appaia, oltre che autonomo, anche autarchico (cio   sempre pi   finalizzato ad una efficienza astratta e autoreferenziale). Ci   tuttavia per Latouche non lede il fatto che anche il computer sia un effetto del sistema (e non viceversa). Il sistema tecnico infatti sarebbe presente gi   nell'iniziale programma della modernit   che ha avvio nel Rinascimento; programma di per s   ambiguo perch   contempla, da un lato il rispetto dei diritti umani, e dall'altra il dominio della Natura veicolando questa stessa ambiguit   tramite la tecnica che, se libera l'uomo dai vincoli naturali, lo rende anche servo del sistema tecnico. La mano invisibile non si esprimerebbe cos   come mercato che si autoregola, ma come sistema tecnico che impone all'uomo le sue leggi togliendogli il dominio sul proprio destino. Eppure, appoggiando evidentemente le posizioni heideggeriane (Cfr. *Lettera sull'umanismo*), tale sistema che annienta la persona non sarebbe antiumano, anzi, sin dalle origini, sarebbe umanista. I tratti di questo sistema tecnico e "umanista" per Latouche sono quattro: autonomia, unit  , universalit  , totalizzazione. Il fatto che il sistema si muova da solo, deriva appunto da queste caratteristiche. Se il primo ad aver analizzato il sistema tecnico    Mumford, il concetto    presente, bench   in modo per cos   dire implicito o poco mirato, in Saint Simon e in Marx. Secondo Latouche quest'ultimo avrebbe s   identificato l'automovimento del sistema, ma si sarebbe riferito soprattutto al modo di produzione capitalistico e dunque avrebbe descritto il processo tecnico che trascende l'uomo come effetto dei rapporti di produzione riferendosi in particolare alla dialettica tra la borghesia e il proletariato. In altri termini, per lo stesso Latouche, l'analisi marxiana del capitalismo (entit   che trascende gli uomini)    simile alla disamina che Latouche riferisce non al sistema meramente economico (modi di produzione), ma al sistema tecnico (che perch   si interseca profondamente con quello economico). Marx sottovaluterebbe la potenza della tecnica attribuendo le sue caratteristiche al modo di produzione che ha come forza motrice il profitto.

2.6. Le "leggi" del sistema tecnico. Latouche analizza a questo punto le leggi del sistema una per una. La prima formulata da D. Gabor e ripresa da Ellul   : "Tutto quel che    possibile sar   fatto".

Tale legge è accettata anche da chi come Séris, non critica il sistema tecnico, in quanto essa sarebbe una presa d'atto di ciò che in effetti le tecniche sono. Latouche registra comunque come la legge implichi il fatto che alle scoperte tecniche non possa essere opposta alcuna reale barriera etica e cita a tal proposito le scoperte nell'ambito della biogenetica che hanno portato alla clonazione e alla fecondazione di uno scimpanzé con spermatozoi umani. Benché molti scienziati siano preoccupati dalla deriva che la ricerca potrebbe in questo modo assumere, i vari comitati etici non sembrerebbero capaci di arrestare il processo. Non solo, quando una tecnica si rivela in grado di fare quanto ipotizzato a livello scientifico, prima o poi troverà soddisfazione (ciò può accadere specialmente in contesti politici non controllati). Il filosofo, riportando una serie di esempi storici, nota come non solo i comitati etici ma anche le moratorie contro le sperimentazioni, alla fine vengano aggirati – ad esempio da pratiche mediche non previste dai Comitati. D'altra parte, scrive Latouche, molti scienziati non vogliono limitazioni ritendendo la libertà di ricerca un diritto costituzionale come quello di parola. Per Meyer essa è un "postulato indiscusso" e per Toffler, se non si mettono volta per volta dei limiti, ci sarà di certo qualcuno che attualizzerà la possibilità aperta da una data tecnica. In altre parole, ancora un volta, Latouche, è certo che tutto quel che può essere fatto sarà fatto, principio del quale lo studioso francese trova un riflesso nel *laissez-faire*. Eppure l'autore chiosa che non è credibile pensare che un principio provvidenzialistico vegli su di noi essendo la tecnica indifferente all'umanità. Egli cita una serie di testimonianze di scienziati che si lasciano andare alla tecnofobia volendo utopisticamente uscire dalla tecnica e di altri che invece si sono dimessi dalle loro stesse ricerche quando hanno constatato empiricamente non solo i danni di alcune sperimentazioni ma anche gli interessi che ci sarebbero dietro e che nulla avrebbero a che fare con l'effettivo progresso umano.

La seconda legge riportata da Latouche si collega alla prima: "tutto quel che è stato scoperto sarà utilizzato e messo in opera (prima o poi)". Così tutto ciò che si scopre si deve anche utilizzare. L'autore riporta la testimonianza di G. Gagné secondo cui gli americani costruirono la bomba atomica seguendo il seguente ragionamento: se si può fare, anche i nemici potrebbero costruirla; dunque, essendo essa l'arma assoluta, la possibilità che anche gli altri la possano costruire induce alla sua realizzazione necessaria. Insomma, la sua possibilità, confermando la legge, determina la sua necessità. Lo studioso citato prosegue osservando che l'unica necessità di cui sempre si fa esperienza è quella tecnica che impone di realizzare tutte le possibilità che la tecnica mette sul campo per non restare indietro. Questa sarebbe d'altra parte la stessa logica che giustifica la guerra preventiva. Un'altra conseguenza della legge è che si producono cose delle quali si conosce in anticipo l'inutilità. Tutto spingerebbe infatti alla loro costruzione. E una volta costruite verranno altrettanto assurdamente utilizzate. Si creano bisogni artificiali e i cittadini sono manipolati ad introiettarli dalla macchina mediatica che li vede come utenti e consumatori. Latouche cita a tal proposito l'introduzione della televisione che inizialmente sarebbe stata avversata dal pubblico e poi accettata a causa della persuasione occulta e del pc che risponderebbe ad un'ideologia emancipatrice. Il pc, introdotto negli anni '70, non corrispondeva infatti ad alcun bisogno reale ed era invece una produzione ideologica che si basava sul concetto di creare un pc popolare di cui ogni individuo potesse appropriarsi (laddove invece l'informatica del tempo rispondeva ad esigenze e canoni prettamente militari e riservati ad esperti). Si tratterebbe del mito della macchina che libera l'uomo, il quale, pur non essendo necessariamente falso, produce una serie di problemi. Latouche cita il *Segno e la tecnica*, opera nella quale Hottois asserisce che "il principio antiteorico del "tutto è possibile" e l'imperativo anetico del "provare tutto" (...) confermano l'estraneità assoluta del regno tecnico rispetto all'essenza teorica ed etica dell'uomo". Tali principi, secondo Hottois, sarebbero "all'origine delle reazioni antitecniciste" che, per Latouche, virerebbero verso la nostalgia di un mondo in grado di padroneggiare la tecnica; d'altra parte per il filosofo i tecnici non possono pretendere di elevarsi al di sopra di ogni analisi critica essendo il regno tecnico comunque un'emanazione del regno umano. Anche se antietico e antiteroico dunque, il regno tecnico è soggetto al destino sociale e politico dell'uomo. In altre parole, Latouche mette in evidenza come la

responsabilità dei nuovi scenari sia ancora sulle spalle dell'uomo visto che a decidere i crediti necessari al funzionamento della tecnica è ancora l'uomo e considerato che ad esempio ancora l'uomo – e non degli extraterrestri – è responsabile del trasferimento dei materiali utili al confezionamento di bombe termonucleari. Anticipando quanto svilupperà più avanti e quanto asserito già in altri testi, Latouche crede pertanto che se la società non funziona più secondo le norme della modernità, il regno tecnico rischia di non avere più un territorio.

3.1. Il doppio volto della tecnica. A parere di Latouche il fatto che l'uomo viva dentro un sistema tecnico determina l'impossibilità di esprimere un giudizio vero e proprio su di essa. Nonostante ciò, potremmo essere certi di tre fattori: il progresso tecnico è ambivalente; ha effetti imprevedibili e ha risultati contraddittori. Queste certezze ingenerano una forte inquietudine. Latouche cita in questo senso tutta una serie di fattori che conducono o che potrebbero condurre l'uomo a essere angosciato. Secondo K. Kosík non possiamo ad esempio adoperare l'acqua senza sapere se è conforme alle regole, mangiare un frutto senza pensare ai pesticidi, vivere vicino a una discarica senza aver paura di contrarre qualche malattia. E Latouche continua: i pesci sono contaminati, l'agricoltura adopera prodotti chimici che restano nei frutti, il latte delle madri è inquinato dal DDT, l'acqua che beviamo ha prodotti chimici e anche l'aria è infettata. Benché la situazione sia grave e potrebbe determinare gravi conseguenze, l'uomo vive spesso mettendo la testa sotto la sabbia a causa anche dell'informazione che darebbe voce solo agli irresponsabili nascondendo la verità e addormentando l'uomo per farlo vivere tranquillamente nelle sue illusioni. Considerato ciò, secondo Latouche ed Ellul, è bene analizzare i problemi per poi tentare di risolverli nella consapevolezza che nasconderli può condurre anche alla catastrofe. Il filosofo, sintonizzandosi ancora una volta con tesi già sostenute in passato (si veda *L'Operaio* di Ernst Jünger ad esempio), annota l'ambivalenza della tecnica scrivendo che essa presenta un effetto voluto e positivo accanto ad uno non voluto e negativo. In altre parole, i suoi effetti positivi sono sempre accompagnati da effetti negativi – sempre più pericolosi. Lo studioso cita T. Kuhn per il quale le scoperte tecniche mostrano di solito solo un lato – quello positivo o a volte quello negativo – per poi mostrare successivamente anche l'altro. I danni della tecnica sono spesso mitigati dalla tecnica stessa perché quando il Titanic – cosa ritenuta impossibile – affondò, tramite la radio furono salvate tante persone. Eppure, ciò non elimina i rischi che invece, come si diceva, crescono sempre di più. La tecnica progressivamente non fa che creare pericoli nella misura in cui inventa nuovi strumenti e, poiché questi sono sempre più interdipendenti, anche i rischi crescono esponenzialmente. Tali effetti negativi, presentandosi su livelli diversi, sono però di difficile valutazione.

III.2. Gli effetti negativi della tecnica. Latouche individua cinque effetti negativi. Per argomentare il primo – l'inquinamento e il degrado dell'ambiente – l'autore cita in sequenza tutti i maggiori disastri causati dalla tecnica che culminano con l'esplosione del reattore di Černobyl' (1986) e con la marea nera della Exxon Valdez in Alaska. A queste catastrofi sarebbero da aggiungere gli inquinamenti che si accumulano ogni giorno – quali ad esempio lo smembramento del paesaggio da parte delle gallerie, l'inquinamento acustico, la polvere delle cementifere, il petrolio delle raffinerie, l'effetto serra, i buchi nello strato di ozono. Essendo tale inquinamento invisibile, la sua valutazione deve essere affidata agli esperti. Più lo si ignora, secondo Latouche, più il conto sarà salato. Oltre all'inquinamento il filosofo registra anche i danni estetici: la tecnica produrrebbe sempre bruttezza. Ne sarebbero un esempio le città americane assai più brutte, per l'autore, di quelle francesi. D'altra parte, gli impianti che generano bruttezza – come quello del gas di Lacq – danno lavoro a migliaia di persone e, malgrado il degrado dei paesaggi abbia raggiunto una soglia critica, il problema appare irrisolvibile. In linea con quanto asserito in precedenza, Latouche pone tra gli effetti negativi della tecnica anche il fatto che i vecchi prodotti vengano continuamente svalutati una volta che escono quelli nuovi – abbondanti, seducenti, meno cari. Tale processo implicherebbe che si sopravvaluti l'aspetto positivo del progresso ma che, parimenti, si sottovaluti il valore reale dei prodotti scomparsi. Siffatta svalutazione determinerebbe la scomparsa

della produzione di vari prodotti: una sola impresa di produzione di fibre sintetiche ha sostituito in Indonesia la quasi totalità della coltura di sisal e la scoperta dell'anilina ha fatto scomparire la coltura dell'indaco col quale si creava il colore blu dei tessuti dei tuareg, i prodotti chimici hanno reso inutile la raccolta delle resine nelle Ande. Simili trasformazioni avrebbero rovinato il lavoro di migliaia di persone. Latouche scrive anche che nel Terzo mondo la modernizzazione avrebbe recato con sé la comparsa di prodotti contabilizzabili che sempre più avrebbero sostituito quelli tradizionali di solito non contabilizzati: la birra sostituisce il vino di palma, la discoteca le danze tradizionali, le colture commerciali quelle naturali. La crescita stabilita sulla base dei nuovi prodotti non considererebbe la miseria nella quale molti sarebbero caduti né la qualità della vita e dei prodotti consumati. Il gusto dei cibi tradizionali sarebbe dimenticato e oramai si avrebbe paura anche di mangiare un frutto con la buccia. La classe contadina scompare sia nel Terzo mondo che in Occidente, là ci sono i barboni delle bidonville, qua i disoccupati e, commenta Latouche, se è vero che la vita media è cresciuta di tanto (da 30 a 70 anni), però è vero che questa crescita ha ingenerato una parabola paradossale: più vecchi ci sono più bambini devono nascere per accudirli. Questi diventeranno a loro volta vecchi generando la stessa necessità all'infinito. Latouche nota anche come nella considerazione dei progressi della modernizzazione non si consideri il peggioramento della qualità della vita e l'emergere di malattie che, contrariamente a quanto si crede, dipenderebbero proprio dal progresso – anche se spesso in modo indiretto: prima che le foreste fossero distrutte, la malaria attaccava solo le scimmie, lo stesso vale per la leishmaniosi che un tempo attaccava solo i bradipi. Il numero degli handicappati aumenterebbe invece che diminuire e la salute sarebbe più fragile. In altri termini: vivremo di più ma perderemo la forza vitale e saremo costretti di continuo a compensare nuove deficienze. In questa cornice gli scienziati credono che presto la medicina permetterà di aumentare la vita anche di due secoli proprio quando il costo della sanità determina crescenti ingiustizie e scelte tragiche quali quella tra la ricerca sul cancro e l'investimento per il contrasto dell'inquinamento atmosferico. Secondo Latouche il bilancio della previdenza sociale non potrebbe mai occuparsi di tutti gli uomini anormali né di tutti quelli che hanno bisogno della dialisi. In altre parole, sulla scorta di François de Closets, Latouche crede che la politica sanitaria nel seno della Megamacchina sia in quanto tale discriminatoria, cioè ingiusta e mostruosa. Di fronte a questo scenario l'autore, ancora una volta, non si arrende al nostalgismo ma propone di affrontare i problemi per trovare soluzioni sociali accettabili prima di finanziare nuove imprese. Un altro fattore negativo consisterebbe nella svalutazione delle competenze, delle capacità, degli statuti. L'autore nota preliminarmente che il progresso tecnico squalifica di per sé gli uomini condannando all'inutilità varie competenze; tuttavia, un conto è se tale svalutazione avviene in un tempo relativamente lento, un altro se avviene, come accadrebbe oggi nei paesi del Terzo mondo, in modo improvviso condannando milioni di persone alla coatta inutilità e alle sue conseguenze. Il quinto effetto negativo inerisce agli obblighi sociali. Latouche parte dalla premessa secondo cui il prezzo del progresso tecnico è l'aumento del controllo sociale. Infatti, se la tecnica garantisce in teoria la moltiplicazione della libertà di scelta, determina anche un aumento degli obblighi sociali e soprattutto tende a controllare la vita privata di ognuno attraverso una serie di mezzi sempre più sofisticati. A tale soffocamento fa fronte la psicologia inverando la formula della razionalità ambivalente del progresso di Ellul: “(il progresso) è benefico per il suo potere repressivo, è repressivo nei suoi benefici” (cfr. *Le bluff technologique*). Latouche scrive anche che in nome del progresso molte nazioni hanno accettato una forma di potere almeno in parte totalitario e ciò spesso indipendentemente dalle differenze politiche – essendo questo un fenomeno che ha riguardato gli Usa come l'URSS, la Corea del Sud come i paesi latinoamericani. Se il prezzo da pagare – la perdita della libertà – è evidente, i dividendi di solito si farebbero invece attendere per lungo tempo senza che nulla dimostri che essi siano il risultato della repressione. D'altronde, spesso i beneficiari di tali dividendi non coinciderebbero con chi ne ha subito il prezzo. Un prezzo che non è immediatamente riconosciuto, che è insidioso, lontano e che a volte ha la foggia della minaccia.

III.3. Effetti negativi derivati da quelli positivi e viceversa. Dopo aver rilevato gli effetti negativi della tecnica moderna, Latouche si concentra sul principio secondo cui la tecnica crea più problemi di quelli che risolve provocandone oltretutto di sempre più difficile risoluzione. Egli ricorda come l'industrializzazione abbia determinato una nuova classe di poveri e aumentato lo sfruttamento. Insieme all'inquinamento, problema divenuto così così grande da implicare il suo stesso nascondimento, Latouche cita la sovrappopolazione e l'insufficienza di cibo che si pensa di affrontare appunto tecnicamente impiantando ad esempio nell'intestino degli uomini indigenti un gene in grado di far loro digerire le foglie. Un altro problema è per l'autore quello dell'urbanizzazione che, se inizialmente permetteva ai cittadini di ridurre il tempo necessario per andare a lavoro, ora lo accresce determinando inoltre la concentrazione di milioni di persone in un solo punto, fenomeno generatore di problemi definiti irrisolvibili. L'autore inoltre fa presente come in tanti paesi occidentali i bilanci riservati alla guerra siano enormemente superiori a quelli riservati al miglioramento della vita sociale (negli Usa nel 1996 la metà dei bilanci era riservato agli armamenti, solo il 13 per cento ai bisogni pratici e ai servizi per i cittadini e bilanci simili si hanno in Francia nello stesso periodo). Lo studioso scrive dunque come tante scoperte essenziali in ambito medico o anche nella vita quotidiana – la pellicina, la cibernetica, l'informatica, alcune leghe leggere, il teflon delle padelle, il carbonio – siano avvenute in ambito militare (il lato cattivo cioè ha prodotto il buono). D'altronde che la guerra e l'industria degli armamenti siano importanti per le rivoluzioni tecniche è noto. Marx aveva messo in luce il nesso tra lo sviluppo delle forze di produzione e lo sviluppo delle forze di distruzione e gli Usa posero le basi per il successivo sviluppo del fordismo già nel periodo della guerra di secessione. La standardizzazione, la normalizzazione dei procedimenti e la produzione in grande serie sarebbero sorti per la produzione di fucili (e la standardizzazione in quanto tale sarebbe nata in Francia nel secolo XVIII quando Le Blanc ha inventato i moschetti composti di parti sostituibili). Che non si evidenzino i fallimenti della tecnica avrebbe in gran parte a che fare con il prevalere dell'idea secondo la quale produrre è un bene in sé. Pertanto, buone o cattive, la tecnica e la crescita apparirebbero sempre buone perché capaci di accrescere le possibilità e di fornire le soluzioni – meramente tecniche – dei problemi che ingenerano. Per Latouche l'ossessione per il Pil determina che si contabilizzi come positiva ogni produzione e ogni spesa, anche la produzione nociva e la spesa necessaria per rimediare agli effetti negativi. Accade ad esempio che venga considerata come fattore di benessere anche la spesa impiegata per far fronte all'inquinamento dimenticando come spesso tale spesa non implichi dei vantaggi, ma al massimo riequilibri la situazione – a volte genera invece perdita: gli Usa nel 1991 hanno speso 2,1% del Pil per far fronte ai danni ambientali. Latouche non scrive soltanto che il capitalismo e le sue spese irrazionali producono una crescita discutibile, ma anche che le stesse spese per porre rimedio ai danni causati dall'esaurimento del capitale naturale e dallo sfruttamento eccessivo delle risorse, non garantiscono necessariamente la crescita, ma spesso il suo contrario, com'è accaduto per l'Indonesia che, secondo il *World Resources Institute*, tra il '71 e l'84, ha avuto un tasso di crescita ridotto dal 7,1 al 4% all'anno a causa di deforestazione, prelevamento di petrolio, gas naturale, erosione del suolo. Anche la Germania dal 1985 avrebbe subito una forte diminuzione del Pil a causa dell'inquinamento. Latouche sulla base dei dati crede dunque di poter asserire che in queste condizioni la crescita sia un mito.

III.4. Imprevedibilità degli effetti negativi della tecnica e mancata previsione. Secondo Latouche se non si possono stimare nel dettaglio tutti gli effetti negativi del progresso tecnico, a porci sulla via della preoccupazione basterebbero però i disastri già avvenuti, gli effetti dei quali appaiono oltretutto imprevedibili. Lo studioso spiega ad esempio che se venisse lanciato un solo missile nucleare, si assisterebbe alla paralisi del sistema elettromagnetico: computer, satelliti, molte macchine si fermerebbero generando il panico universale. Le minacce che Latouche descrive inaugurerebbero lo stato d'insicurezza tecnica permanente. Anche P. Lagadec parla di civiltà del rischio giustificata dal fatto che nessuno sarebbe in grado di dire quali catastrofici danni potrebbe determinare un'esplosione atomica. L'autore suffraga la sua tesi con una serie di incidenti

verificatisi e che hanno determinato morti e impasse dei sistemi elettronici a loro volta generatori di incalcolabili danni. Riportiamo uno di questi emblematici incidenti. Nel 1991 a New York, a causa di una forte domanda di elettricità, la *Consolidated Edison Corporation* prega alcuni suoi clienti di alimentarsi autonomamente. I generatori attivati non sono sufficienti, si azionano dunque le batterie di riserva che durano solo per 6 ore. Il sistema di telecomunicazioni crolla: gli aeroporti di New York chiudono determinando la saturazione di molti altri aeroporti statunitensi, l'annullamento o il ritardo di centinaia di voli. Il fatto – che “stranamente” non fu preso in considerazione in Europa – prosegue Lagadec, “illustra la vulnerabilità e la complessità delle nostre città industriali e urbane”. In pochi istanti infatti si è innescato “un processo di degradazione rapida – e non puntuale o velocemente gestibile – di vasti sistemi interdipendenti” (Cfr. *Pour une science des crises* in *Le monde*, 1992). Latouche ricorda come per far fronte all'angoscia che caratterizza il nostro tempo sia sorta la *cyndinica* – scienza del panico –, infatti il panico nella crisi non farebbe che aggravare la crisi soprattutto oggi che un danno si propaga velocemente nel sistema complesso. La saggezza imporrebbe di non iniziare imprese che prevedano un grande rischio potenziale, di non agire senza considerare i rischi e soprattutto di non posticipare al domani i problemi che l'azione comunque intrapresa determina oggi; in altre parole si dovrebbe evitare di “mettere le risposte prima delle domande” per non essere un giorno costretti a “dover constatare che il razionale è stato messo al servizio dell'assurdo”. Tale saggezza però, osserva Latouche, non solo è del tutto disattesa per paura di cadere nell'oscurantismo, ma anche praticamente impossibile nel sistema tecnico. Perché l'autolimitazione sia realizzabile, è necessario che chiunque abbia il potere di decidere, cosa illusoria nel sistema tecnico dove la fede nel progresso è generalizzata e dove si risponde con questa fede irrazionale ad ogni obiezione derivata dalla saggezza. Si genererebbe pertanto un irrazionale ottimismo che, come dice Ellul, ci impedisce di vedere cosa sia realmente il progresso tecnico, quali rischi determini e che ci impedisce di volere pagare il prezzo della tecnica inducendoci a considerare le conseguenze negative solo come incidenti. Latouche dunque si chiede perché – se è vero che dominiamo la natura – non dominiamo il nostro dominio sulla natura. Dopo aver rilevato il venir meno della saggezza a favore della razionalità “calcolante”, l'autore distingue con chiarezza l'imprevedibilità dalla mancata previsione. La nostra società sarebbe caratterizzata sia dalla prima che, soprattutto, dalla seconda, la quale implica che, pur potendo prevedere delle gravi conseguenze, non ci si industri a prevederle andando incontro, in maniera sprovveduta, a catastrofici effetti. I piani statali deputati a risolvere le eventuali catastrofi, essendo queste tantissime, non lo farebbero correttamente. Questi d'altronde non sarebbero pronti ad affrontare le conseguenze gravi come ad esempio lo spostamento di una nube tossica verso una metropoli. Se in un certo senso non è possibile prevedere tutte le catastrofi, dall'altra spesso si considerano i rischi e si agisce ignorandoli. Sarebbe il caso ad esempio delle petroliere: sarebbe assodato secondo Latouche che petroliere di più di 350000 tonnellate potrebbero subire dei danni con più facilità. Pur conoscendo tale dato, si costruiscono petroliere di 500000 tonnellate. Lo stesso vale con le navi che trasportano metano che attualmente sono di 125000 tonnellate (quando la soglia di sicurezza sarebbe di 10000 tonnellate). Il discorso del filosofo verte anche sui costi che spesso sono eccessivi rispetto alle stime primitive e sullo smaltimento ad esempio delle centrali nucleari che si crede potranno essere neutralizzate del tutto, ma delle quali – come d'altronde per altri marchingegni – non si sa esattamente quali catastrofici danni potrebbero causare. Latouche registra come il danno sia assolutamente possibile e indeterminabile nella misura in cui il sistema si raffina e nella misura in cui le macchine, perfezionandosi, diventano più complesse e dunque più vulnerabili. Il mancato stringimento di un bullone potrebbe causare la caduta di un aereo, la macchina potrebbe avere dei guasti ad ogni momento e a questi, come spesso accade, si potrebbero aggiungere gli errori umani. Il numero degli elementi in gioco è tale che il danno appare spesso imprevedibile. Se abbiamo avuto sentore di ciò in occasione di eventi poco gravi – come quando la neve paralizza una città – non si osa pensare ad esempio quali danni potrebbero subire i computer delle banche a causa dei professionisti del crimine. Soltanto la fede nel progresso ci permetterebbe di credere che su di noi vigilino lo stato e la scienza. Latouche ritiene che la mancanza di prevedibilità non sia dovuta alla

manca di informazioni ma al loro eccesso sempre più evidente, sproporzionato e impossibile da assimilare nella misura in cui il progresso tecnico (e con esso l'industria dell'informazione) va avanti. Per l'autore la disinformazione sarebbe data paradossalmente dai troppi dati che ognuno di noi assorbe e che per assimilare dovrebbe contestualizzare (cosa impossibile vista l'infinità dei dati e dei rispettivi contesti). Tali dati verrebbero così introiettati senza che però ci sia la possibilità di discernarli per formarsi una visione più veritiera. Pertanto la maggior parte delle scelte sarebbero fatte a caso, sarebbero causate da sollecitazioni inaffidabili. Latouche annota come sia a livello di costi che di tempo sia impossibile determinare tutti i rischi e per questo ci si accontenti di regolarsi sulla base del probabile che però, di fronte a rischi gravi, non ha significato. Latouche ritiene che in questa situazione sarebbe assai più ragionevole far partecipare alle decisioni la popolazione che, se informata, a volte si prende la responsabilità di grandi rischi. Tuttavia, nota lo studioso, di solito essa è tenuta all'oscuro e si tenta di tranquillizzarla negando la crisi o affermando che lo stato ha tutto sotto controllo. Dopo aver elencato una serie di significativi esempi, il filosofo conclude la disamina sulla mancanza di prevedibilità e sul colpevole comportamento dei governi ancora con Ellul appoggiando l'idea secondo la quale la previdenza è la nostra unica possibilità di sopravvivenza.

IV.1. La logica della tecnica e la logica dell'economia. Nella seconda parte de *La Megamacchina* Latouche analizza i conflitti tra ragione tecno-scientifica e ambiente e i conflitti interni alla stessa ragione tecnico-economica. Ciò significa indagare i nessi problematici tra la Megamacchina e i cosiddetti "limiti naturali" e analizzare i conflitti tra logica tecnica, logica economica e logica politica. Laddove infatti venisse acclarata una "crepa nel cuore del razionale", scrive Latouche, "si potrebbe forse trovare una via di fuga dalle minacce del totalitarismo del sistema tecnico". Secondo l'autore se a prima vista la logica della tecnica può essere distinta da quella economica e può addirittura in alcuni casi fornire delle soluzioni a problemi gravissimi e a malattie di vario genere, in sé è coerente con la logica economicistica ed è corretto parlare di tecnoeconomia. La logica tecnica e quella economica infatti, a suo avviso, convergono nell'accettare l'oggettivazione strumentale della natura (organica e inorganica). Introducendo quanto dirà in seguito, Latouche nota anche che il progetto della modernità va di pari passo con la logica del calcolo (che è quella della tecnica) che prende il posto della ragione deliberativa. Tuttavia il processo in atto sarebbe in sé contraddittorio perché la logica calcolante, per esercitare se stessa, deve comunque scegliere un ambito (politico, economico, meramente tecnico) e tali ambiti entrerebbero in contrasto con gli altri generando la tentazione dell'imperialismo di uno su tutti (ad esempio dell'economico sul politico). Affinché ciò sia scongiurato sarebbe necessaria l'affermazione di una ragione deliberativa, di una "ragione ragionevole". Solo questa infatti potrebbe evitare la tirannia della Megamacchina (economica, tecnica o politica). Latouche cerca dunque di recuperare la ragione politica ritenendo però illusorio credere di poter separare nettamente tale ragione dalla economia o dalla tecnica. D'altronde egli ricorda come l'attuale prevalenza dell'economia si sia manifestata totalmente, cioè anche socialmente (culturalmente) benché ritenere che l'economia sia un sostituto della cultura sarebbe un virus portato avanti dagli esperti di economia. Tramite la critica dello sviluppo (cioè dell'economico) rinasce il culturale, cioè il sociale, il politico. Anche il tecnicismo s'impone come l'altro della cultura appalesandosi, in una sorta di profezia autorealizzatrice, appunto come tale nell'epoca moderna. Latouche, citando G. Hottois, asserisce che la specificità dell'Occidente sarebbe quella di essere tecnico e consisterebbe anche nel fatto che i non occidentali, credendolo anch'essi tale (cioè tecnico), avrebbero contribuito a realizzarne globalmente l'essenza. In altre parole quel che lo distingue e lo separa "dalla sua stessa cultura" sarebbe "la tecnica, cioè l'altro del simbolico, l'altro di ogni cultura e di ogni società". Il testo di Latouche si propone così di mostrare i pericoli di questa concezione del mondo per delineare una nuova prospettiva.

IV.2. La trappola dello sviluppo durevole e i suoi presupposti. L'autore descrive sinteticamente l'essenza del liberismo economico che si basa sull'idea secondo la quale il libero mercato, stimolato

dalla reciproca concorrenza, porterebbe a risolvere i contrasti tra gli uomini (anche quelli tra padroni e operai e tra Nord e Sud) generando il miglior mondo possibile (come se ci fosse una mano invisibile a garantire la giustizia e l'armonia attraverso il libero mercato e senza alcun intervento statale). L'ultimo vessillo dell'ideologia occidentale sarebbe quello di regolare i rapporti tra l'uomo e la natura tramite gli stessi parametri economicistici, si tratterebbe dello "sviluppo durevole". Ciò che agli occhi di Latouche dà forza a tale ideologia è il fatto che essa è fondata sul mito tecnico, cioè sulla credenza che l'uomo è destinato a divenire il padrone della natura. Latouche, prima di spiegare esattamente perché, definisce antinomico lo sviluppo durevole e ricorda come lo sviluppo della civiltà abbia portato con sé l'estinzione di interi popoli e la trasformazione del manto terrestre tramite l'industrializzazione e la conseguente deforestazione; l'autore rammenta la morte di migliaia di specie animali e registra come l'inquinamento che, nelle sue manifestazioni più gravi e gigantesche non sapremmo affrontare, ci esponga a pericoli spesso mortali. Eppure di fronte a questa disamina lo studioso non cede all'esaltazione acritica dell'ecologismo che, se è salvato nella sua ispirazione, non è giudicato coerente nelle sue rivendicazioni. Agli occhi dell'autore sarebbe meglio essere scettici anche sulla possibilità che tramite la prospettiva ecologista si possa dare a tutti contemporaneamente uno sviluppo rigoroso e un ambiente pulito. Egli così critica sia tale idea (sviluppo più ambiente pulito) che la possibilità concreta di salvaguardare l'ambiente. Latouche scrive a questo proposito come le varie conferenze e gli incontri tra stati che si sono tenuti ad esempio in occasione di grandi catastrofi naturali, passino nel dimenticatoio e che, anche quando alcuni traguardi stabiliti per contrastare l'inquinamento vengono raggiunti, ciò appare insufficiente nonché spesso inadeguato. Tornando al concetto antinomico di sviluppo durevole egli denuncia pertanto l'intento che sta alla base di questa stessa espressione (come di tutte le altre che aggiungono un aggettivo alla parola sviluppo o che coniano dei neologismi senza contrastare lo sviluppo). Lo sviluppo durevole sarebbe una invenzione concettuale che come tante altre tende a includere un sogno nella dura realtà dell'economia in modo tale che magicamente si volatilizzino gli effetti negativi dello sviluppo (senza intaccarlo). Latouche condanna tutti i concetti che come ad esempio l'autosviluppo, lo sviluppo socialista, lo sviluppo autocentrato (...), rientrano in quella che lui definisce come una "diplomazia verbale" consistente nel mutare le parole quando non si riesce a cambiare le cose. Il filosofo crede dunque che, se con l'espressione sviluppo durevole il durevole è riferito allo sviluppo, si tratta di una mistificazione, se invece è riferito all'ambiente è un paradosso perché non ci può essere un ambiente durevole se al contempo c'è la logica dello sviluppo. Parteggiare apertamente per lo sviluppo rivelerebbe in tutta la sua evidenza la logica economicistica che prevede che la natura sia una madre – ora prodiga ora avara – che però non ispira rispetto filiale. Essere per lo sviluppo durevole all'apparenza conduce ad una riconciliazione tra la madre e il figlio, ma si tratterebbe di una trappola organizzata dal figlio intento a spogliare la madre. Dopo aver messo in discussione il concetto nella sua stessa essenza, Latouche ricorda che nel tempo sono state fornite della nozione di sviluppo durevole tantissime definizioni. F. Hatem, che ne recensiva 60, è giunto a elaborare due grandi categorie: lo sviluppo durevole può essere ecocentrato quando l'attenzione è rivolta alla preservazione dell'ambiente nella sua interezza ed antropocentrato quando l'interesse è rivolto soprattutto al benessere dell'uomo. Secondo la prima categoria lo sviluppo è inteso solo come benessere e qualità della vita soddisfacenti e non ci si interroga sul nesso tra ambiente e sviluppo meramente economico. Tale idea sarebbe portata avanti dalle ONG e da intellettuali come M. Strong. Essa implica che si metta in discussione l'attuale modello di sviluppo; il suo limite, a parere di Latouche, è che non propone con chiarezza un'altra via percorribile. Per la seconda posizione, fatta propria dagli industriali e da molti politici, l'importante è che lo sviluppo prosegua (la bilancia pende a favore dello sviluppo inteso economicamente). Latouche crede dunque che la trappola nel concetto di sviluppo durevole (che d'altra parte a volte è stato concretamente realizzato) sia che ciò che si intende veramente preservare è lo sviluppo e non l'ambiente. Infatti tutelare l'ambiente non significa necessariamente non badare agli aspetti economici e gli stessi organismi interessati a tale sviluppo l'hanno ben presente considerato che ad esempio la Banca Mondiale finanzia la maggior parte dei progetti approvati dal Fondo delle Nazioni

Unite per l'ambiente. Che gli interessi tra ambiente e sviluppo possano concordare d'altronde è possibile sia in teoria che in pratica e la letteratura sul dilemma del prigioniero e sugli equilibri di Nash, se non dimostra la necessità di tale concordanza, dimostrerebbe, a parere di Latouche, la sua possibilità. Secondo il filosofo però, malgrado le metafore possano spiegare come ci possano essere interessi comuni, queste non sono prove di tale concordanza – cosa che d'altronde non impedisce a molti industriali di credere nella consonanza tra natura ed economia. Molti di loro infatti appoggerebbero tale connubio sia perché alla lunga sarebbe vantaggioso a livello economico, sia perché assai utile a livello di immagine. Latouche ricorda così che nel 1991 la Camera internazionale del commercio della industria aveva stilato la Carta per uno sviluppo durevole firmata da circa cinquecento nazioni. Ricorda inoltre il manifesto del *Council for Sustainable Development* presentato alla conferenza del 1992 di Rio intitolato *Cambiare rotta* dove si leggeva: “In quanto dirigenti d'impresa noi aderiamo al concetto di sviluppo durevole, quello che permetterà di rispondere ai bisogni dell'umanità senza compromettere la possibilità delle generazioni future”. Tutti secondo Latouche sembrano essere d'accordo col contenuto di questa affermazione (sia gli industriali che gli ecologisti), ma l'autore crede che sia meglio tornare ai concetti per constatare se la sfida può ancora avere un senso. Invero Latouche, tramite una serie di complessi riferimenti, contrappone a questo tipo di equilibrio (in definitiva basato sull'idea fallace per la quale, proteggendo l'ambiente, lo sviluppo diventa durevole o sostenibile) il riferimento ad esempi del passato quando, a suo dire, poteva ancora essere affermata ad un tempo la sostenibilità e l'opposizione alla logica mercantile. Secondo il filosofo, Colbert agì in questo senso quando con l'editto delle foreste impose la regolamentazione del taglio degli alberi e impose di piantare quelle querce che ancora ammiriamo (e che furono usate secoli dopo per la costruzione delle navi). Un discorso simile si potrebbe fare d'altronde per i contadini che piantano gli ulivi e altri alberi che frutteranno dopo la loro scomparsa. Latouche constata come in questi casi non si tratti di immobilismo conservatore, ma di una crescita lenta che si adegua ai ritmi naturali. In altre parole, citando E. Goldsmith, egli rileva che se questo tipo di società ha adattato il suo modo di vita all'ambiente potendo per questo essere durevole, quella industriale adatta l'ambiente a se stessa (cioè allo sviluppo) e, per questo, a parere di Latouche, sarebbe effimera. D'altronde il senso pratico e storico dello sviluppo sarebbe in se stesso contrario alla durata perché implica lo sfruttamento continuo delle risorse naturali (e umane). La mano invisibile che in teoria dovrebbe garantire l'armonia non si cura dell'ambiente e il pranzo che riceviamo a basso costo è il frutto dello sfruttamento. Latouche ricorda l'estinzione di alcune specie, il saccheggio delle risorse, lo sfruttamento della natura che poi, creati i rifiuti, tratta la stessa natura come una discarica. Invero, rammenta Latouche, per inserire l'ambiente nella razionalità economica, come pure è stato fatto, è necessario dargli un costo. Si tratta dei danni causati ad esempio dalle fabbriche nell'ambiente e che necessitano di essere risolti generando appunto un costo ulteriore. Nel tempo i danni prodotti dallo sviluppo hanno determinato l'aumento dei costi necessario alla preservazione dell'ambiente all'interno del quale l'economia opera. Se è positivo tenere conto delle esternalità negative, il concetto stesso implica che si tratta di solito di danni ignorati dalla logica economica. Vi è inoltre non solo il problema della realizzazione dei rimedi ma anche quello della prevedibilità dei costi necessari per far fronte ai danni che spesso è impossibile o molto difficile (i danni possono essere anche irreparabili). Rispetto ai danni che non hanno soluzione è necessario intervenire con la prevenzione che implica la nozione di accettabilità dei rischi, la quale a sua volta fa sorgere l'interrogativo su quale possa essere la soglia entro la quale i rischi possano essere accettati. Spesso la risposta a tale domanda genera situazioni assurde perché per garantire lo sviluppo si sacrificano tutte le risorse naturali del paese: il reddito pro-capite cresce ma l'ambiente è diventato un deserto. Non solo, a volte, come nel caso dell'Indonesia tra il '71 e l'84, il Pil cresce nel tempo ma se non si considera la perdita del capitale naturale (che se fosse stata considerata avrebbe portato il pil a ridursi da 7 al 4%). Per suffragare la sua idea Latouche nota come, grazie all'invenzione del lanciarpione (1870), nel 1938 vengono sterminate quasi sessantamila balene. Poiché ciò avrebbe potuto implicare la fine delle balene, l'industria si rivolse alle balene blu e poi ai campidogli

causando anche in questo caso una forte riduzione di queste specie e l'estinzione di altre simili. Se esistono tutta una serie di mezzi legali e politici atti limitare queste azioni, essi troverebbero una difficile applicazione. Se da un lato di fronte alle tasse sull'inquinamento imposte all'industria si determina il diritto all'inquinamento, dall'altra il diritto dell'ambiente sarebbe manchevole e spesso pletorico, al di fuori della portata dei cittadini. In ogni caso, anche laddove tali interventi varati dai parlamenti grazie alla pressione dell'opinione pubblica fossero efficienti, resta il fatto che la logica dello sviluppo è in sé contraria al rispetto dell'ambiente. Ridurre ad esempio lo spreco di energia fossile non servirebbe a limitare la ricerca della massimizzazione né l'assottigliamento del sociale che il calcolo implicherebbe. Spesso si crede di risolvere i problemi tecnici tramite la fuga in avanti nella tecnica e si fa sempre più forte la pressione per aggirare l'imperativo ambientale: ciò conduce Latouche a domandarsi pressoché retoricamente se il politico sarà capace di opporsi a questo processo. Il principio dell'armonia naturale, lungi dall'essere messo in discussione, si amplia in un keynesismo ecologico per il quale sulla base di pochi esempi si considerano fruttuose le spese per la prevenzione dell'ambiente che produrrebbero effetti positivi per tutti – tipo quello dell'occupazione. Ma, citando R. Passet, Latouche osserva che l'ideale non dovrebbe essere il seguente: “che una metà dell'attività economica alleggerisca i suoi costi inquinando l'ambiente perché l'altra realizzi profitti disinquinandolo” (Cfr. *Les approches économiques de l'environnement*, in *Chaiers français*, n° 250, 1991). In altre parole, l'ecologia e l'ambiente sono inclusi nella logica dello sviluppo e della tecnica e neanche gli interventi statali mettono un limite a questa logica, anzi sembrano rispondervi perfettamente. Se dunque, sin dalle prime righe del libro, l'autore manifesta la sua avversione al liberismo, la sua prospettiva non è neppure quella, solo apparentemente opposta, dello statalismo. Sia che si lasci libero spazio alle dinamiche sradicanti del mercato sia che si permetta agli stati di intervenire per limitare i danni dell'industrializzazione, si tratta pur sempre di massimizzazione, di sviluppo durevole, cioè ancora di sviluppo, cioè di logica tecnoeconomia. Latouche, d'altronde, oltre a ravvisare la debolezza del politico e le contraddizioni dell'economia, denuncia l'ambiguità della stessa prospettiva ecologista che a suo parere, specialmente quando propone uno sviluppo alternativo, resta prigioniera della stessa logica dello sviluppo che, secondo il filosofo, coincide con l'occidentalizzazione e dunque con la depredazione della natura. Tale caratteristica dei gruppi ecologisti non farebbe che avvantaggiare lo stesso sviluppo rendendo facile agli economisti recuperarlo agganciandosi ai concetti di sviluppo sostenibile, duraturo o alternativo.

IV.3. La natura avara e nemica dell'uomo. L'espulsione della natura dall'economia è funzionale secondo Latouche alla fondazione della cosiddetta armonia naturale degli interessi (concetto basilare del liberismo). Tale espulsione prevede che si consideri, vedremo a breve in che senso, la natura avara. Ma il filosofo contesta che tale avarizia della natura faccia parte della natura in quanto tale visto che, a suo avviso, nelle società tradizionali non ci sarebbe stata la scarsità, anzi questa sarebbe stata generata dalle leggi sulle *enclosures* e dalla società individualistica. Infatti a determinarla sarebbero la solitudine dell'uomo moderno di fronte al destino connessa con la rottura dei legami tradizionali che farebbero sembrare fatali l'avarizia e la scarsità naturale. D'altronde, annota il filosofo, gli stessi economisti, in un certo senso paradossalmente, avevano messo in guardia dal considerare le risorse naturali illimitate (Ricardo, Malthus, Jevons) – invero, come vedremo tra poco, per loro la natura non era limitata in sé ma limitata nel senso che non dava prodotti usabili e infinitamente riproducibili senza che l'uomo intervenisse col lavoro. Latouche ravvisa un secondo paradosso (che spiega il precedente): per gli economisti la natura considerata ostile è in sé priva di valore. La scarsità non riguarda in questo caso il fatto che le risorse naturali possono terminare, ma il fatto che molte risorse, per avere un'utilità economica (appunto un valore), debbano essere duramente lavorate (da qua il costo). Pertanto la natura sarebbe avara perché non darebbe all'uomo risorse che possano essere utilizzate senza lavoro. In questo senso, scrive Latouche, la scarsità delle “utilità” si combinerebbe con l'abbondanza delle risorse allo stato grezzo. Se infatti le risorse naturali non fossero inesauribili, non le avremmo gratuitamente (inesauribilità=gratuità). Esse, in quanto tali (cioè nella loro mera datità), non costituiscono

l'oggetto della scienza economica perché non sono moltiplicabili né esauribili (dunque non hanno un valore) senza il lavoro. Insomma, per Latouche, le risorse naturali in se stesse sarebbero inesauribili (e diventerebbero esauribili solo se sottoposte alle leggi della riproduzione economica e dei nessi lavorativi e utilitari che queste implicano). D'altronde l'idea che possano anche in se stesse essere considerate esauribili, sarebbe spazzata via dalla credenza secondo la quale la tecnica riuscirebbe a creare dei sostituti artificiali delle risorse naturali in modo illimitato. A questo punto, come nota Solow, il loro esaurimento sarebbe magari una disavventura, ma non una catastrofe. Negli anni '60 la fede nel progresso e nella tecnologia avrebbero fondato il culto dello sviluppo e il potere di autogenerazione della natura (che ancora era presente nelle società tradizionali) sarebbe stato celato o distrutto a favore del capitale e dello sviluppo. La natura sarebbe stata vista di conseguenza come un serbatoio di materia inerte e come una discarica. Come si diceva, l'istituzione economica, per Latouche, oltre a poggiare sul dogma della scarsità naturale, si basa anche sul dogma "metafisico" dell'armonia degli interessi. Tale dogma da un lato negherebbe la conflittualità degli uomini per lo sviluppo ottimale, dall'altra sorgerebbe dalla volontà di dominio della natura e contro la natura. La forza di questo mito si fonderebbe sull'idea secondo cui l'uomo è destinato ad essere padrone della natura. La trasformazione della natura in avversario e la sua manomissione fondano così il dogma di un interesse comune dell'umanità che, a sua volta, fonda l'ideologia dello sviluppo. La mano invisibile che edifica l'economia classica e quella neoclassica farebbe da sfondo alle dinamiche descritte. Nella prospettiva economicistica la crescita è vantaggiosa per tutti – tutti possono accedere allo sviluppo – e la conflittualità tra i soggetti produce in generale l'armonia del tutto: cioè la maggiore giustizia possibile – si tratta ancora del liberismo. I conflitti tra gli uomini vengono relativizzati perché giustificati dall'armonia alla quale questi stessi conflitti condurrebbero naturalmente e in qualche modo verrebbero spostati tramite l'identificazione di un nemico comune a tutti: la natura ostile e avara (contro la quale gli uomini si compattano per assicurare, tramite lo sviluppo, l'armonia e la giustizia). Il mondo moderno si baserebbe sulla pacificazione tra gli uomini fondata sulla consapevolezza del nemico comune: la natura. Questa, secondo tale concezione, pur avendo risorse infinite, si presenterebbe avara e per questo con la tecnica l'uomo avrebbe il diritto di saccheggiarla (per perpetuare lo sviluppo, il quale non è messo in discussione neanche dai concetti apparentemente critici di sviluppo durevole o alternativo). Di questa mentalità ci sarebbero i segni secondo Latouche già in Aristotele che credeva che l'uomo non potesse essere amico delle cose o degli animali e soprattutto in Cartesio che ha teorizzato il dominio dell'uomo sulla natura edificando il delirio tecnologico e la guerra alla natura. Tale progetto, a detta di Latouche, pacifica l'umanità e fa dell'uomo il soggetto potenziale della storia, il quale si esprime appunto nella guerra alla natura (manifestando così il suo ingegno e la sua identità di dominatore). Latouche denuncia però anche l'illusorietà di questo progetto, di questa pacificazione tra gli uomini avvenuta contro la natura e lo fa inizialmente con l'esempio della creazione della sedia elettrica in origine sperimentata contro gli animali e poco dopo (1890) sperimentata sull'uomo stesso. Il filosofo con ciò spiega che il progetto di proiettare nella guerra alla natura l'aggressività tra gli uomini spesso non riesce e si rivela illusorio, così, coerentemente con le idee di altri autori, quali ad esempio Heidegger, Latouche nota come il dominio della natura diventi ben preso con la tecnica dominio sull'uomo e che il progetto dell'amicizia tra uomo e uomo si sia allontanato sempre di più. In altri termini, adottando criteri heideggeriani, la soggettivazione determina la deiezione, cioè l'oggettivazione dell'uomo: dominando la natura l'uomo fa di se stesso un oggetto. Latouche cita, non a caso, Lévi-Strauss che ugualmente rileva come l'uomo, cancellando dall'uomo stesso la sua connotazione essenziale di essere vivente, abbia creato un regno sovrano opposto a quello naturale attribuendo al primo tutto ciò che violentemente strappava al secondo e innescando in questo modo un "ciclo maledetto". Lévi-Strauss conclude asserendo che "la stessa frontiera costantemente allontanata è servita a separare gli uomini, e a rivendicare a profitto di minoranze sempre più ristrette, il privilegio di un umanesimo corrotto non appena nato per aver tratto dall'amor proprio il suo principio" (Cfr. *Anthropologie structurale*, 1973). Tale idea trova riscontro anche tra gli economisti che significativamente notano come la stessa opera di disinquinamento porta sviluppo perché

stimola la ricerca e l'insediarsi di nuove tecniche. Rilevante è in questo senso il parere di L. Summers, economista esperto della Banca Mondiale, secondo cui sarebbe bene esportare le industrie inquinanti nel Terzo mondo dove la qualità dell'aria sarebbe di un livello inutilmente elevato rispetto ad esempio a Los Angeles, dove si muore presto e dove la densità della popolazione non è alta. Tali paesi sarebbero troppo poco inquinati e le conseguenze negative dell'inquinamento (nonché i costi per farvi fronte) sarebbero minori che in Occidente: da qui la necessità di esportare l'inquinamento. In altri termini, per il noto economista, la vita di un inglese varrebbe più di quella di cento indiani. A ciò si aggiunge che l'esigenza di un ambiente pulito cresce con il livello di vita. Ci si preoccuperà così maggiormente di un fattore che aumenta i rischi di cancro alla prostata in un paese in cui gli uomini vivono abbastanza per contrarlo che in uno dove cento bambini su mille muoiono prima dei cinque anni. Perciò, chiosa Latouche, l'esportazione dell'inquinamento porterà lo sviluppo, anche perché seguendo tale ottica, è meglio vivere inquinati che morire di fame. Allorquando l'ecologia viene razionalizzata, l'economia impone la sua legge. La minaccia più grave secondo il filosofo non è soltanto la Megamacchina, ma il fatto che siamo ciechi ed impotenti. Infatti, come accadeva alla fine dell'Impero romano, non sopporteremmo né i nostri vizi né i loro rimedi. Invece che proporre delle adeguate diagnosi secondo Latouche ci accontentiamo di nascondere le malattie e, quando i sintomi si fanno evidenti, interveniamo nel modo peggiore, cioè rispondendo allo sviluppo, causa dei mali, con lo sviluppo. Lo sviluppo durevole è paragonato al tentativo di protrarre l'agonia del paziente il più possibile tramite lo stesso virus. Eppure lo studioso, osservando le tradizioni del passato, crede che ci possa essere una speranza. Cita così gli indiani della Columbia britannica. Questi indiani vedevano nei salmoni che risalivano la corrente dei fiumi degli esseri simili a loro e che si sacrificavano per sfamarli. Così, in occasione del primo salmone, gli indiani organizzavano una cerimonia e poi riportavano nel mare le lische affinché il ciclo sacrale della vita proseguisse. Quando arrivarono, i bianchi aprirono una fabbrica presso ogni estuario e pregiudicarono per sempre la simbiosi tra l'uomo e la natura. Gli indiani credettero che i salmoni fossero scomparsi perché i bianchi non avevano rispettato i cerimoniali. Un altro esempio di Latouche è quello dei siberiani che vanno a morire nella foresta per restituire agli animali quanto questi avevano loro donato. Il filosofo dunque loda tale atteggiamento di reciprocità tra uomo e universo, la disponibilità che l'uomo ha di darsi a Gaia come Gaia si dà all'uomo. La modernità, negando alla natura la capacità di rigenerazione e trasformandola in una serie di oggetti inanimati atti allo sfruttamento, avrebbe eliminato tale reciprocità. La condizione della sopravvivenza passerebbe pertanto per il ritorno alla concezione prearistotelica dove l'uomo è amico del cosmo. Tuttavia Latouche non è ottimista perché nota come, nonostante i richiami dell'ambiente ecologista (che d'altronde ha decisamente criticato), il mondo vada in una direzione opposta – specialmente in Occidente dove, tramite artifici legali, condoni, inquinamento selvaggio, si cerca di consolidare il dominio dell'uomo sulla natura e di esportarlo violentemente nei paesi sottosviluppati. Eppure, proprio i paesi orfani della modernità che della industrializzazione hanno subito solo i lati negativi, sarebbero anche quelli meglio armati nella lotta per ristabilire un equilibrio cosmico.

V.1. La razionalità tecnoeconomica e le sue autocontraddizioni. Se la Megamacchina ingenera la razionalizzazione totale anche l'economia è razionalizzata – come pure lo stato, la giustizia e il diritto. Latouche si chiede se tale razionalizzazione del mondo si riduca ad una tecnicizzazione totale. Secondo il filosofo il merito di Ellul sarebbe stato quello di non aver ridotto tale processo a fattori di natura meramente economica come invece avrebbe fatto Marx (ma anche i fisiocratici). Ma a parere di Latouche anche attribuire il processo esclusivamente alla tecnica suscita complessi problemi. Appurato che il progetto della modernità prevede l'intersecarsi (come vedremo paradossale) della logica economica con quella tecnica, Latouche, sulla scorta di Ellul, ricorda come tecnica ed economia condividano l'ossessione per "il metodo più efficace in assoluto" in opposizione alla ricerca dell'abilità individuale indipendente dal risultato. Tecnica ed economia condividerebbero anche l'asservimento della natura e tali condivisioni farebbero sorgere l'idea di una unità che scaturisca dalla sintesi delle due logiche. Per Latouche tuttavia spesso accade che la

logica della tecnica contraddice quella della economia perché non tutto ciò che si può fare è anche redditizio e, se non lo è, non si farà – almeno in un tempo determinato. Allo stesso modo non verrà utilizzato tutto quanto è stato scoperto. Se ci sono delle eccezioni come quella del Concorde o dell'avventura spaziale giustificate dall'idea (già rilevata) secondo cui in una società di mercato l'autoaccrescimento della tecnica funziona sempre, è vero che le ricerche e le applicazioni sono comunque condizionate dal mercato. Latouche sembra inizialmente appoggiare la disamina di J.Y. Goffi per il quale il mercato è un efficace contrappeso all'autoaccrescimento della tecnica. Un esempio potrebbe essere quello dell'AIDS: le case farmaceutiche, mosse dal tornaconto economico, avrebbero puntato non sulla ricerca di un farmaco che la curi, ma sui farmaci più costosi che ne allevino gli effetti (la tecnica dunque sarebbe stata orientata in questo caso dal mercato). Questo perché, se fosse stato trovato il farmaco risolutore, sarebbe stato necessario diffonderlo nei paesi del Terzo mondo dove i più non avrebbero potuto pagarlo. Si è puntato così sui ricchi occidentali e sull'attenuazione dei sintomi della malattia. Goffi è anche dell'idea che l'ordine tecnico si possa espandere del tutto solo nell'ambito di una pianificazione autoritaria (cioè in un ambito in cui il mercato – e dunque la sua logica – non sia lasciato a se stesso ma sia regolato dalla Stato). Latouche non sembra tuttavia avallare tale teoria perché crede che il mercato non possa essere visto come il positivo limite della tecnica, come il suo buon rimedio. Infatti, la razionalità economica contraddice quella tecno-scientifica solo entro certi limiti. Un male che ne limita un altro, sembra dire Latouche, non è necessariamente un bene. Egli osserva perciò che la società di mercato non ferma, ma favorisce lo sviluppo delle tecnica e la società tecnica (ciò significa che, affinché la logica sradicante della tecnica trionfi, non è necessario il totalitarismo classicamente inteso perché la tecnica, come rilevano Heidegger, Adorno o Arendt, trova nel mondo democraticizzato – dove prevalgono le logiche economicistiche – il modo di esprimersi in tutta la sua ampiezza). Nelle società cosiddette libere la ricerca del profitto infatti conduce le imprese a innovare per mantenere la loro quota di mercato. Nella città moderna, sempre più razionalizzata (piegata alla funzionalità), la ragione economica sarebbe anzi la forma principale del razionale. Latouche spiega ciò riferendosi ancora al principio del *maximin*: “massimizzare la produzione, i profitti, i risultati e minimizzare le spese, i costi, i consumi e reinvestire la differenza secondo la logica del sempre di più”. Nel sistema economico la massimizzazione dei mezzi diventerebbe un fine a sé. O, in un altro senso, non ci sarebbero più fini quali la soddisfazione dei bisogni, la ricerca del piacere o del potere (ma, come d'altronde già aveva rilevato Marx, l'aumento per l'aumento del capitale e dei mezzi per ottenere tale aumento). Infatti le motivazioni reali dei soggetti verrebbero assorbite dal sistema o verrebbero da esse create sotto forma di sollecitazione (bisogni artificiali finalizzati solo alla crescita). Secondo Latouche dunque l'opposizione tra sistema di mercato e sistema tecnico proposta da Goffi, pur presente, non basta a limitare la logica della tecnica né, benché ci siano delle differenze importanti, si può pensare che in una società esplicitamente totalitaria – dove la logica del mercato sia “controllata” – la logica tecnica, avendo più spazio, domini molto più di quanto accada in una società democratica in cui il mercato in teoria è lasciato alla sua stessa logica. Dopo aver rilevato come il mercato non possa essere il limite della tecnicizzazione, Latouche nota una certa antinomia all'interno della stessa razionalità economica. Il principio del *maximin* può infatti orientare il sistema sia verso una pianificazione integrale che verso il mercato decentrato (tipico della società moderna): ottenere il massimo col minimo sforzo è un principio compatibile sia con regimi socialisti che con governi democratici. Ciò significa che può essere la stessa razionalità economica, lungi dal condurre necessariamente ad un'attenuazione della logica meramente tecnica, può portare alla pianificazione (cioè, paradossalmente, ad uno stato in cui, secondo l'idea di Goffi, la tecnicizzazione sarebbe avvantaggiata rispetto alla logica economica). Ci sarebbe anche una contraddizione tra la logica microeconomica che, seguendo il principio del *maximin* giustifica la riduzione dei salari e quella macroeconomica per la quale l'aumento dei salari è il presupposto dell'espansione. Dopo aver rilevato le discrasie della stessa razionalità economica, Latouche, attraverso una sottile e complessa analisi, conferma e giustifica anche la differenza tra la razionalità tecnica e la razionalità economica. Egli esordisce citando Janicaud per il quale la tecnoscienza

attuale sarebbe “un vasto programma di ottimizzazione (parola d’ordine: ottimizzazione) dal quale è escluso per principio ogni sconvolgimento radicale” (Cfr. *La Puissance du rationnel*). La logica tecnica dunque avrebbe come unica finalità il potenziamento; la logica economica invece avrebbe come fine l’accumulazione economica. In altri termini, la prima accumulerebbe sempre più mezzi per avere più potenza (dominio sulla natura a qualsiasi costo); la seconda accumulerebbe per accumulare mezzi per produrre ancora più mezzi. La prima sarebbe dunque caratterizzata dall’efficacia, la seconda da un’utilità intesa da Latouche come un concetto vuoto puramente funzionale. La tecnica è efficace, l’economia è utile. La tecnica ha come fine l’assoggettamento della natura strumentale al suo stesso autopotenziamento e l’economia ha come fine accumulare sempre più mezzi, al costo minore, per continuare ad accumulare. Quantunque Latouche non lo espliciti, si nota come la crescita della potenza per la potenza non sia necessariamente economica e come d’altra parte la scelta dei mezzi che costano meno per ottenere una accumulazione maggiore non determini necessariamente il massimo del potenziamento tecnico. L’assoggettamento dell’efficace all’utile, che dipende forse dall’implicazione dello Stato nella tecnoscienza, non sarebbe così né immediato, né automatico né semplice. A nostro avviso, con ciò l’autore non nega le forti ed inestricabili interdipendenze che legano tecnica ed economia, ma mette in luce le contraddizioni che potrebbero condurre – come d’altronde starebbe accadendo – la stessa Megamacchina tecnoscientifica ad entrare in crisi e delle quali l’uomo potrebbe approfittare per gettare delle nuove basi orientato dalla ragionevolezza e non da una razionalità meramente calcolante.

V.2. Ragionevolezza e razionalità tecnica. Latouche osserva come, sin dall’antichità, importanti pensatori (da Platone a Rawls) hanno concepito la città e l’organizzazione dei suoi vari ambiti come un’organizzazione razionale. In verità l’autore precisa come la razionalità degli antichi – perché concernente la ragione deliberativa di oggetti non quantificabili (quali ad esempio i valori etici) – fosse diversa da quella moderna che invece concerne la ragione calcolatrice e gli oggetti quantificabili. La prima forma di razionalità rientrerebbe nel concetto di ragionevole – diversamente dall’altra. Invero, lo studioso nota come per molti autori (sia ieri che oggi) il processo di razionalizzazione coincida con l’ottimizzare, il calcolare. In questo senso andrebbero lette le riflessioni di Rawls, per il quale il concetto di razionalità deve essere interpretato nel senso della teoria economica e deve essere scevro dal riferimento a valori etici discutibili; allo stesso modo andrebbero lette le riflessioni di Weber che parla del diritto formalista (sul quale si possa contare come su una macchina) come caratteristica dell’Occidente. Ciò implica per Latouche la messa al bando dei punti di vista religiosi o magici. Così Bentham considera il calcolo essenziale anche nell’ambito dei delitti e delle pene. La stessa invenzione dell’economia rientrerebbe in questo processo di razionalizzazione del sociale tipico della modernità e, come suggerisce Smith, ogni ambito della società civile, specialmente quelli propriamente economici, è fondato sul calcolo senza che i valori abbiano alcuna importanza, senza alcuna discussione che miri al bene comune. Si tratterebbe dunque di raggiungere la massima efficienza (utilità, soddisfazione) tramite la tecnica del calcolo degli interessi egoistici nella costruzione di una società di mercato. Tuttavia Latouche nega tale meccanicismo secondo cui l’ordine sarebbe garantito dalla mano visibile degli interessi egoistici notando come la produzione implica tecnicamente un mutamento della natura che non è spontaneo. Infatti l’ordine naturale economico necessita almeno di un despota illuminato in questioni tecniche e politiche, cosa della quale non dubitavano i fisiocratici né Bentham. In altre parole, i mezzi sono ancora legati ai fini e questi ultimi non sono eliminabili. Se nella società emergono delle tendenze che appaiono naturali (come quella verso l’uguaglianza) esse, pare sostenere Latouche, non sono automatiche ma dipendono da fattori storici e sociali, la stessa razionalità appare dunque problematica. Di conseguenza, secondo il filosofo, lo stesso equilibrio tra la democrazia, il mercato e i diritti umani che con la sua idea di fine della storia è stato proposto da Fukuyama è forse ragionevole, ma non razionale. Siffatto equilibrio sarebbe infatti contestabile in

quanto progetto e parimenti aleatorio o improbabile come prospettiva. Latouche crede difatti che se teoricamente c'è un solo modo di essere razionali, di fatto ci sono vari modi di essere ragionevoli.

V.3. Reinserimento dell'economia e della tecnica nel sociale. Come si è anticipato, Latouche non crede che per realizzare una società tecnica sia necessario il totalitarismo comunemente inteso. L'autore infatti pensa che il processo di tecnicizzazione sia compatibile con la società attuale, cioè con una forma di totalitarismo molle, dove i processi coattivi e ingabbiati non sono palesi ma si attuano tramite la trasformazione dei cittadini in utenti-consumatori. In altre parole, avrebbe ragione Hottois quando sostiene che le democrazie liberali “offrono il terreno più favorevole alla crescita tecnoscientifica” (cfr. *Le signe et la technique*). D'altra parte, Latouche registra i fallimenti della tecnica (in particolare quelli catastrofici e quelli relativi alla tecnica sociale) adoperandoli quali possibile giustificazione dell'illusorietà del fatalismo tecnico – come se i fallimenti potessero indicare che il processo di tecnicizzazione non è ineludibile e si potesse giungere presto ad una crisi. Rispetto all'applicazione della tecnica al sociale Latouche cita le critiche prodotte da Parkinson e da Peter (che a suo avviso sono estendibili non solo al modello del totalitarismo duro ma anche al modello ultraliberale). Esse spiegherebbero come la società razionalmente organizzata stia per conflagrare proprio in virtù della “macchinizzazione” del sociale. Parkinson asserisce sostanzialmente che nelle strutture amministrative l'impiego cresce in modo inverso all'efficienza. Infatti la ricerca del potere porterebbe i responsabili a moltiplicare i subordinati secondo il principio del dividere per regnare. Il principio di Peter, più subdolo, asserisce che ciascuno tende a salire nella scala dei gradi fino a quando non dimostri nei fatti la sua inefficienza, a questo punto però sarebbe troppo tardi per declassare l'arrivato che starà per vari anni in quel dato posto moltiplicando i danni senza che si possa intervenire. Secondo Latouche tali principi potrebbero spiegare almeno in parte ad esempio il disastro di Černobyl'. Citando N. Rescher e aspettandosi l'apertura di un proficuo dibattito sulla pervasività non ancora totale della tecnica, Latouche crede che assisteremo al rallentamento ineluttabile del progresso scientifico e che il progresso giungerà ad una crescita zero (indifferente all'ammontare degli investimenti). A dimostrazione di ciò J.M. Lévy- Leblond constata come alla crescente espansione della ricerca scientifica non corrisponda affatto anche una crescita della applicabilità delle scoperte. In altri termini: sarebbe all'opera la “legge dei rendimenti decrescenti” che caratterizza la crisi del settore tecnologico: più ricerche non significa sempre nuove applicazioni, scienza e applicazione tecnica delle scoperte non sono proporzionali. Se questo principio risultasse fondato, dimorerebbe che la fuga in avanti tecnica non è illimitata. Tuttavia Latouche, ancora una volta, evita di cadere nel fatalismo precisando che anche questo principio non deve essere inteso in senso deterministico perché il reinserimento del tecnico nel sociale non può che essere opera dell'uomo (e non di un processo fatale che lo trascende). Il processo naturale può al massimo favorire tale presa di controllo ma non determinarla. Latouche precisa che la sua analisi non va nella direzione di un'accettazione della prospettiva ad esempio di P. Lévy o di Mumford. Per il primo la tecnica sarebbe stata corrotta dalla logica economica e dal capitalismo industriale, dunque, per assolvere alla sua funzione emancipatrice, la tecnica dovrebbe affrancarsi dalla logica economica. Per il secondo all'età paleotecnica seguirebbe l'età neotecnica nella quale staremmo per entrare. La scomparsa del lavoro produttivo, originata dall'automazione e dalla robotica, ci introdurrebbe ad un'era postindustriale, se non postmoderna, nella quale l'uomo potrebbe nuovamente riprendere il controllo della tecnica (che invece nell'età precedente, influenzata dalle dinamiche economiche, lo dominava). Il tempo del dominio della logica economica sulla tecnica starebbe per terminare e ciò introdurrebbe una presa di controllo sulla tecnica da parte dell'uomo. Si passerebbe così dalla necessità alla libertà. Latouche giudica tale posizione troppo ottimistica anche perché credere come fa Lévy che si possa separare la tecnica dalla logica economica non è facile. Tale separazione inoltre non condurrebbe per forza alla libertà visto che la sostituzione delle macchine all'uomo nel lavoro non ha portato nuova libertà. Se infatti c'è una crisi della società del lavoro, condannata a funzionare senza lavoratori, la tecnica non la risolve. Distruggere i posti di lavoro non significa raggiungere la libertà. Latouche crede che la tecnicizzazione integrale sia

propria più della fantascienza che della realtà e che, nonostante la tecnica si insinui in ogni ambito, il suo dominio totale possa essere messo in discussione. Sulla base delle crepe verificatesi nella Megamacchina e che stanno producendo uno iato tra la tecnica e la società, l'uomo potrebbe cogliere l'occasione per riappropriarsi della sua dimensione umana (cioè anche politica). Per Latouche quindi l'emancipazione della tecnica dall'economia paventata da alcuni non può bastare a fare sì che la tecnica torni appannaggio dell'uomo. Perché questo accada è necessario che l'uomo, costruendo la sua postmodernità, reincorpori l'economia e la tecnica nel sociale. Non si tratta pertanto di separare il tecnico dall'economico ma di reintrodurre il tecnico (e anche l'economico) nel sociale (cosa che, probabilmente, favorirebbe il passaggio di cui si è detto dal razionale inteso come calcolo quantitativo al ragionevole). Secondo Latouche infatti il "nuovo incatenamento di Prometeo" rimetterebbe al loro posto tecnica ed economia scongiurando che la soluzione dei problemi umani sia affidata al dominio illimitato della natura e a una "coerenza generalizzata e cieca".

VI.1. Il concetto di progresso, il suo immaginario e la sua storia. Latouche si propone non solo di ricostruire l'immaginario che fonda la Megamacchina ma anche di decostruirlo, di "decolonizzarlo". Per fare questo bisogna prima individuare gli elementi che fondano tale immaginario, che fondano cioè la modernità. Tali concetti sono: il progresso, la tecnica e l'economia. La tecnica rinvia al progresso tecnico e l'economia al progresso economico. Il progresso dunque, scrive il filosofo, è l'elemento essenziale che nell'ambito dell'immaginario permette lo sviluppo degli altri due elementi. In altre parole: l'economia – invenzione storica – e la tecnica si manifestano, prima ancora di esprimersi nella loro praticità, come mentalità in un immaginario che ha per fondamento il progresso. Il fatto è che il progresso per Latouche non è altro che una visione del mondo arbitraria, cioè una mera costruzione culturale – e non una verità delle cose. Come l'economia e la tecnica anche il concetto di sviluppo – che il filosofo approfondisce dopo essere entrato in contatto con l'analisi dello sviluppo del Terzo mondo – deriva da questa concezione del mondo e invero tutto ciò che riguarda la modernità ha anche a che fare col progresso che s'impone come soggetto/oggetto ineludibile. Il filosofo spiega che la sua disamina non ha la pretesa di esaurire il tema così complesso del progresso ma che ha il fine di mostrare come questa rappresentazione sia sorta nella storia seguendo alcune significative tappe (successi pratici e testi) che ne hanno sancito il successo. Tale analisi, che ritorna alle origini del concetto e che le paragona agli esiti finali, basta tuttavia, a parere dell'autore, a operare una decostruzione del progresso come significato immaginario sociale e per capire come l'ideologia che lo riguarda abbia a che vedere col tempo (come cioè si tratti appunto di una ideologia sorta nella storia e non di una verità assoluta, inscritta nella natura). In un primo momento si tratta di capire come sia possibile il progresso; in un secondo tempo come sia avvenuto. Economia, sviluppo, progresso, manifestazioni della modernità, per Latouche sono creazioni culturali dell'Occidente, cioè delle invenzioni generate da avventure che comprendono il caso, il desiderio, la volontà e delle scoperte che hanno un ruolo importante nella società nonché un significato simbolico, economico, politico. Ciò per l'autore significa che il progresso, essendo una creazione dell'Occidente, non è presente (almeno in origine e concepito nello stesso modo) nelle altre società. Notare come il concetto di progresso sia assente in certi popoli (ancora esistenti o estinti) può contribuire a giustificare l'idea che il progresso (concepito come lo concepiamo) non riguardi necessariamente tutti gli uomini e come invece sia il frutto di un'invenzione sorta in uno specifico contesto occidentale e "moderno". Lo studio dell'assenza del progresso si articola in 4 momenti: constatazione dei segni dell'assenza; la discussione del rapporto tra i segni e le cose; l'introduzione della dimensione etica; il ritorno del dibattito sulla profondità storica. Latouche inizia con l'analisi del primo punto: l'assenza di parole che definiscano il progresso prima dell'era del progresso e in luoghi in cui esso non si è ancora pienamente manifestato. Secondo Latouche in molte delle nazioni non occidentali i concetti di sviluppo, economia, progresso (modernità) non sono presenti – a questi al massimo ci si avvicina tramite metafore o altre parole che però, questo sembra sostenere lo studioso, non colgono l'essenza di

siffatti concetti come se, appunto, la mentalità degli abitanti del Terzo mondo non li potesse concepire esattamente essendo ivi assente una visione economicistica e progressista del mondo. Così – osserva G. Rist – nella Guinea Equatoriale per definire lo sviluppo si usano parole che significano crescere e morire; in Ruanda un verbo che significa marciare, spostarsi senza una direzione precisa. Tale lacuna, che Latouche registra anche con altri esempi simili, dimostra come le società non occidentali non credano che la loro riproduzione dipenda dall'accumulazione continua di saperi e beni sulla base dei quali il futuro sarebbe migliore del passato. Allo stesso modo A. Zajackowski scrive che in Africa la percezione del tempo è contraddistinta da un orientamento marcato verso il passato e ancora G. Rist scrive che i *sara* del Ciad “pensano che quel che si trova dietro i loro occhi e che essi possono vedere sia il futuro, mentre il passato si trova davanti, poiché è noto” (Cfr. *Le développement, une nation occidentale?*). Se queste sono le basi, non è certo possibile concepire l'idea di progresso. Secondo Latouche in molte popolazioni dell'Africa nera mancherebbe anche il concetto di dominio della natura. Se infatti, scrive il filosofo, il rinoceronte o il pitone sono sacri, non è possibile fabbricare bracciali dalla loro pelle e, se la foresta è sacra, non è possibile raderla al suolo. In queste società la stessa idea di tempo cumulativo non ha senso e il lavoro inteso sulla base dello sforzo in un tempo cumulativo che implica la disciplina del tempo e del gesto, non c'è. Spesso la parola che indica l'attività si ferisce anche ad altri modi del fare che ad esempio riguardano aspetti sacri come il danzare (così la parola *bire* presso i *dogon*). Latouche, sulla scorta di J. P. Vernant e di M. Finley, ritiene che, contrariamente a quanto di solito si crede, i greci fossero più vicini a queste concezioni che a quelle imperniatesi sull'idea di progresso. Infatti, il termine *ponos* non indicava soltanto i “compiti produttivi di valori socialmente utili” ma “tutte le attività che richiedono uno sforzo penoso” (Vernant). Se presso i greci e gli antichi era presente un pensiero tecnico, ciò non implica che allora si avesse la nostra stessa concezione del mondo economicistica e progressista. Infatti secondo Latouche nel mondo classico l'esperienza decisiva è la *praxis*, cioè l'uso sociale delle cose e non la *poiesis*, ossia la fabbricazione delle cose e le macchine (che pure venivano costruite ma che non servivano a dominare la natura, a rendere l'uomo padrone). Il filosofo ritiene così che nel mondo greco non manchino solo le nozioni di cui si discute, ma interi campi semantici. Questa assenza impedirebbe ai greci di concepire i concetti della modernità come noi li concepiamo.

VI.2. Essere e concetto. Essere ed etica. Latouche spiega come l'assenza delle nozioni di progresso, economia e sviluppo nei paesi del Terzo mondo non determina necessariamente che in questi luoghi non si abbia comunque un certo progresso, una certa economia e un certo sviluppo “differenti”. Tuttavia tale ragionamento per il quale un concetto è presente a livello latente anche in un popolo che non lo manifesta (che Latouche spiega tramite il riferimento all'innatismo di Leibnitz), può portare (come è accaduto) anche ad esiti nefasti. Il filosofo infatti scrive che così come i missionari resero manifesta agli abitanti americani l'idea di Dio (considerata innata da Leibnitz) allo stesso modo, secondo i parametri occidentali, il progresso è presente in natura e i colonizzatori si occupano di renderlo manifesto ai colonizzati. Ciò implica pertanto la perdita della differenza e della prospettiva all'interno della quale in ogni caso emergeva un progresso differente. Difatti, quando l'intero mondo ha fatto proprio il progresso (inteso in senso occidentale) nella vita pratica quotidiana, l'esistenza di un'altra prospettiva sopravvive separatamente perdendo, secondo Latouche, ogni legittimità. La scelta della radicalizzazione delle differenze non sarebbe pertanto giustificata soltanto tramite la volontà di uscire dalla banalità del conformismo, ma dal fatto che è in gioco un intero campo di senso a partire dal quale trovano il loro particolare significato il tempo e lo spazio (dunque lo stesso modo di intendere un eventuale “progresso”). Per Latouche solamente l'idea che le pratiche umane hanno senso e fondamento al di là di ogni credenza e rappresentazione e che esse sono fondate in natura, rende possibile affermare la transtoricità e universalità di progresso, sviluppo ed economia. Ma questo presupposto è appunto messo in discussione perché, esplicitiamo noi, si afferma invece che tali concetti sono sorti in quadro storico e “mentale” definito. Il progresso non è un concetto innato sempre uguale a se stesso, uguale presso tutti gli

uomini, presso tutti i popoli e in ogni tempo. Esso è sorto con la Modernità e in altri posti o non si è manifestato o manifestandosi non è stato inteso come noi lo intendiamo. In altri posti ancora, come abbiamo detto, si è imposto sradicando o tendendo di sradicare le concezioni culturali endemiche. Dopo aver chiarito che il progresso non è un concetto assoluto, Latouche spiega come esso, alla stregua dello sviluppo, abbia un fondamento etico. Tale idea è giustificata attraverso la citazione di J. Delvaille secondo cui “quando un filosofo parla di progresso, per ciò stesso si fa una idea del valore del mondo” e “decide non solo se ciò che è, è meglio di ciò che è stato, ma anche se nel complesso dei fatti sottoposti alla nostra esperienza, c’è più bene o più male o, viceversa, più male che bene. In altri termini, egli è ottimista o pessimista”. *Essai sur l’histoire de l’idée de progrès jusqu’à la fin du XVIIème siècle*, 1910). Pertanto il progresso (come i sottoprodotti socialismo e sviluppo) per i suoi sostenitori non è solo irreversibile e fatale, ma finanche buono e desiderabile – anche in questo senso si coglie la sua portata etica: se è buono, sulla sua base si deve orientare la vita. Tale idea appare ai suoi apologeti indiscutibile. Madame de Staël, riassumendo il pensiero di Turgot e di Condorcet, rammenta come il progresso e i Lumi coincidano. L’uomo è considerato come un essere perfettibile. Il suo spirito tende naturalmente a nuovi progressi; ritornare sui propri passi invece che andare avanti sarebbe segno di decadenza morale. Per questo il progresso è auspicabile. Poiché non è possibile costringere lo spirito umano a tornare indietro, il progresso è una virtù, una forza davanti alla quale ci si deve arrendere, è l’“impero indefinito della ragione”, coincide così con la vita umana. La stessa idea è presente in Kant che giudica il progresso culturale, civile e morale dell’uomo naturale e che crede che non possa essere mai interrotto. Ancora più radicalmente per Proudhon il progresso coincide con l’emancipazione dell’umanità, esso sarebbe la marcia regolare dell’essere per cui “tutto ciò che è progressivo è buono, tutto ciò che è retrogrado è cattivo” (cfr. *Philosophie du progrès*, 1853). Il fatto che il progresso sia stato rappresentato come universale, il passaggio dall’essere all’avere e l’accumulazione capitalistica avrebbero dato al progresso stesso una realtà tangibile permettendo all’idea di diffondersi con una forza incredibile. Il progresso, apparso inizialmente come dottrina, si sarebbe imposto come una realtà che l’azione umana realizza e trasforma e questa sarebbe la ragione per la quale la credenza nel progresso è autorealizzatrice. Inizialmente l’uomo avrebbe creduto che il progresso (in tutti i sensi) fosse in sé buono. Tale consapevolezza lo avrebbe spinto ad agire affinché l’idea diventasse realtà: più il progresso diveniva realtà più l’uomo trovava conferma della sua naturalità. Tutti gli aspetti della realtà giudicati progressivi furono così giudicati buoni. A livello etico inoltre l’utile diventò il criterio del buono e venne inoltre concepito come miglioramento materiale. Secondo Latouche lungo questa via si passa dalla felicità al benessere e dal ben-essere al ben-avere. Tale processo invero non permette di considerare buono il progresso realizzato nelle armi di distruzione di massa. Tuttavia, come asserisce P. Simonnot, “il progresso è legalizzato dal progresso”. Ciò significa che ogni danno causato dal progresso è valutato alla luce del progresso, cioè è curato col progresso. Una volta che si entra in questo meccanismo, ogni danno che la tecnica provoca stimola la tecnica necessaria a risolvere il danno in un processo appunto progressivo, infinito. Latouche cita G. Delvaille secondo cui il progresso risulta dalla sua stessa idea come l’idea di Dio per Sant’Anselmo. Infatti, essa implica l’idea del meglio e quindi quella di bene. Inoltre il progresso è buono perché è utile e utile perché buono. La stessa idea è rafforzata da Fontanelle per il quale il progresso sarebbe buono anche nel caso fosse un’idea falsa perché comunque crederci implica un’accelerazione dell’attività umana. D’altronde, se gli uomini non avessero un’idea finanche falsa in grado di proiettarli verso una perfezione che trascende la loro portata, essi non si metterebbero mai in cammino. Se queste riflessioni in qualche modo sconfiggono i sostenitori del progresso che credono nella sua realtà naturale (oggettiva), d’altra parte – paradossalmente – rendono il progresso in ogni caso buono e utile e perciò inconfutabile.

VI.3. Nascita e inarrestabilità travagliata del progresso. Contestando la sua naturalità, Latouche si chiede nuovamente quando il concetto di progresso sia sorto e paragona al riguardo due tesi, quella – invero già negata – secondo cui esso sarebbe nato in seno alla società greca (R. Nisbet) e

quella secondo cui esso sarebbe sorto solo durante il Rinascimento. La prima tesi ammette che nell'Antica Grecia il progresso avesse dei tratti differenti, ma allo stesso tempo dimostra come nell'essenza esso fosse già presente. Tale essenza appalesatasi per la prima volta in Grecia consisterebbe nel pensare il cambiamento sociale come un progresso endogeno secondo la metafora organica della genesi (nascita, crescita, degenerazione). In altre parole, per questa tesi, la concezione ciclica avrebbe in sé già l'idea di progresso alla quale successivamente (con Fontanelle e prima *in nuce* con Agostino) sarebbe stata aggiunta la connotazione della infinità. In altre parole ancora: il progresso sarebbe sorto in Grecia e poi sarebbe cambiato. Latouche contesta tale idea perché non considererebbe adeguatamente le differenze tra antichità e modernità – ad esempio quelle legate all'invenzione storica dell'economia. D'altra parte, rileva lo studioso, non è dimostrato che la metafora dell'organicità sia propria solo dell'Occidente e, se non fosse propria solo dell'Occidente, insistere su di essa porterebbe ad affermare la transtoricità del progresso più che la sua storicità. Per Latouche, affinché ci sia il progresso, è necessario che ci sia una valorizzazione dell'elemento endogeno e della infinitezza – cosa che avviene, a suo parere, solo nella Modernità. Ciò significa che la continuità, la necessità e l'uniformità delle cause, tramite cui giudichiamo la realtà, non bastano per parlare di progresso se non ci sono anche l'infinitezza e la cumulatività. Il progresso si esprime anche in questo senso come etica informando l'azione e conducendo all'invenzione, alla trasformazione. Secondo il filosofo tale idea si impone come “totalità della rappresentazione” solo nel Rinascimento per divenire “immaginario concreto” solo nella contemporaneità. Latouche constata anche l'inarrestabilità del progresso tecnico che continuamente, nel suo creare, manda in rovina le innovazioni precedenti e spesso i suoi stessi artefici in una dinamica infinita incurante dei reali bisogni dell'uomo. Tale perenne e indifferente procedere si appalesa anche nell'ambito del pensiero, dove, tuttavia, sono sorti degli ostacoli. Lo studioso nota infatti come il progresso si sia lentamente appalesato eliminando i vari ostacoli che trovava sul suo cammino. Esso, come ogni rappresentazione autoevidente, sarebbe stato presentato come una verità luminosa eterna già nascosta o ostacolata dalle tenebre. Così, fin da autori quali Cartesio, Fontanelle e Bacone, esso sarebbe stato visto come una legge naturale frenata dal dispotismo, dalla guerra, dall'intolleranza religiosa, dal dogmatismo. Per Latouche l'analisi di tali ostacoli sarebbe utile alla comprensione del concetto di progresso.

VI.4. Gli otto ostacoli del progresso. Prima di analizzare gli ostacoli che il progresso ha dovuto superare Latouche ricorda come i suoi apologeti credano che tali ostacoli siano degli “incidenti” che frenano temporaneamente l'inarrestabile marcia del progresso. Egli ritiene che per arrivare a questa stessa concezione i progressisti abbiano dovuto combattere con una serie di forti rappresentazioni difficili da superare e che spesso si sarebbero presentate unitamente. Il primo ostacolo che la concezione del mondo fondata sul progresso ha dovuto affrontare sarebbe rappresentato dal mito dell'età dell'oro. Nella esegesi di Latouche il mito prevede che l'uomo derivi dal cielo e che tutta la sua storia sia una storia di decadenza e regresso all'interno della quale ovviamente non avrebbe senso credere nel progresso né agire secondo le sue coordinate. Tale concezione sarebbe durata per interi secoli e non sarebbe stata scardinata neanche dalla concezione ebraica che prevedeva un riscatto dalla decadenza, ma soltanto dall'evoluzionismo. Quest'ultima ideologia, prevedendo che l'uomo sia il frutto di una lenta evoluzione, pone nella natura stessa un forte fondamento per la credenza del progresso. Se Latouche rivela come tali idee abbiano incontrato nel secolo XIX una forte opposizione, nota anche come alla fine abbiano completamente trionfato e come la stessa ricerca biogenetica invece che porsi sul cammino antievoluzionistico si esprima come progressista. Secondo il filosofo lo stesso evoluzionismo sociale è stato rafforzato da quello biologico ed entrambi si sono affermati alla fine del XVIII secolo. Gli antropologi che mettono in luce l'equivalenza tra le culture e la positività della vita primitiva, non trovano successo. E Latouche spiega come, se inizialmente i selvaggi fossero considerati positivamente dal punto di vista morale (buon selvaggio) e se invece venissero valutati inferiori per quanto riguarda la capacità di creare comfort e raffinatezza, quando il benessere divenne il valore supremo, essi furono definitivamente

visti come primitivi ed inferiori. E da quel momento non sarebbe più stato possibile fondare la loro parità in nessun modo. La concezione progressista – come d'altronde quella dell'età dell'oro – sarebbe stata contrastata, secondo Latouche, anche dalla prospettiva scettica per la quale l'uomo non muta nel tempo (niente di nuovo sotto il sole). Tale idea oggi sarebbe valida soprattutto per quanto concerne il progresso morale: si crede cioè che l'uomo non migliori nel tempo moralmente, ma si fa più fatica a ritenere che non migliori materialmente. Un simile modo di vedere, declinato in modo più raffinato, emergerebbe in filosofia dalla teoria dei cicli cosmici di Vico per la quale il mutamento è contemplato, ma annullato dalla circolarità degli avvenimenti. Sarebbe inoltre vicino alle tesi dei relativisti per i quali non sarebbe possibile gerarchizzare le società. Gli assertori del progresso hanno dovuto sconfiggere anche questa posizione. Per Latouche ciò non sarebbe stato arduo perché per lo stesso scettico non sarebbe difficile credere nel progresso pur mantenendo dei dubbi (dunque tra le righe si legge che l'opposizione dello scettico al progresso non può essere forte). Tale posizione per Latouche sarebbe in un certo modo comoda e sarebbe simile a quella che caratterizza gli attuali antimoderni che non avrebbero la forza, questo si evince, di opporsi recisamente al progresso. Esso per Latouche sarebbe infatti “consumato”, ma per “cattiva coscienza” o per “civetteria” si ironizzerebbe sulle sue realizzazioni. Secondo il filosofo la debolezza del relativismo scettico consiste nel fatto che affermare di essere indifferenti rispetto al cambiamento risulta una posizione insostenibile – evidentemente, ma Latouche non lo esplicita, soprattutto se si considerano gli sconvolgimenti che il progresso ha incontestabilmente ingenerato. Ci sarebbe una malafede nella riduzione degli sconvolgimenti prodotti dal progresso nella nostra vita a una inutile agitazione. Il terzo ostacolo affrontato dal progresso è la credenza nella “discontinuità”. Latouche ricorda come, sulla scia di Bachelard (rottura epistemologica), molti filosofi all'inizio del secolo abbiano contestato la visione continuista della storia delle scienze proponendo nuovi modelli epistemologici. Tra tutti quello che avrebbe affermato con più forza la discontinuità sarebbe stato Foucault, il quale avrebbe messo in dubbio la pertinenza dell'idea di una progressione del sapere. Tuttavia, contrariamente a quanto sarebbe accaduto nel secolo XVIII, gli autori contemporanei, pur criticando l'idea di continuità, non avrebbero criticato quella di progresso. In altri termini, chi affermava l'idea di progresso affermava anche quella di continuità contro quelli che, come Rousseau, criticando la cumulatività del sapere umano, credevano che “non c'è vero progresso della ragione nella specie umana”. Nel '700 insomma non era avvenuta la separazione tra lo strumento e i suoi risultati, la perfettibilità riguardava soprattutto l'uomo e il progresso naturale era una manifestazione di questa perfettibilità. Oggi avremmo capovolto tale modo di vedere: il progresso materiale è giudicato innegabile, diversamente da quello morale (il quale, ma Latouche non lo esplicita, può essere negato senza negare il primo o, logicamente, ammesso, come sua derivazione – come ad esempio, a nostro avviso, accade in Marx). Per Latouche la credenza nella continuità nelle scienze e nella storia si è imposta, a dispetto delle reticenze, grazie alla metafora organica che nell'Occidente ha una lunghissima tradizione. Si tratta dell'idea secondo cui la natura non fa salti propria di Leibnitz e già di Aristotele. Un altro ostacolo incontrato dall'idea di progresso per Latouche è l'idea di fatalità. Lo è paradossalmente perché lo stesso progresso si sarebbe imposto appunto come destino. Ancora nel '700 e per quanto concerne molti contadini nell'800 nonché attualmente in varie zone del Terzo mondo, confidare nel destino implica il rifiuto di credere al progresso per il quale la propria sorte può subire un miglioramento ad opera dell'uomo. Andare contro il destino sembrava (e ancora sembra in certi luoghi) empio. Per questo il fatalismo, almeno in teoria, ostacola il progresso. Con ciò Latouche non intende contrapporre la positività del destino alla negatività del progresso perché è lui stesso a notare come “la fatalità sia in sé circolare e fondante i circoli viziosi della povertà e della miseria proprie delle analisi del sottosviluppo”. Il filosofo spiega la sua posizione premettendo che, affinché le popolazioni accettino di agire nel senso dello sviluppo, bisogna imporre l'evidenza di un miglioramento possibile. Per introdurre lo “scandalo” dello sviluppo sarebbe dunque necessario fare violenza. Il fallimento dello sviluppo nel Terzo mondo non farebbe altro che rafforzare la chiusura della fatalità quotidiana alla quale si affianca una credenza nel progresso (oramai universale) del

tutto astratta. Cioè, si legge tra le righe, lo sviluppo che in teoria si oppone alla fatalità generatrice di miseria, fallendo, rafforza la fatalità e si affianca ad essa come credenza meramente astratta (incapace di migliorare concretamente la vita degli uomini e dunque incapace di permettere loro un'uscita dalla prospettiva fatalistica). Analizzando il quinto ostacolo – la consuetudine – Latouche rileva come questo in parte sia ambiguo perché fondato sulla esperienza sulla quale in fondo anche la concezione progressista fa affidamento. In altri termini, si ripresenterebbe l'idea di Kuhn secondo cui la scienza va avanti attraverso rivoluzioni scientifiche, dunque smentendo le scoperte del passato. Certi progressi diventerebbero così ostacoli al progresso. Invero, la consuetudine e la tradizione si oppongono sia alle scoperte della ragione astratta (Cartesio) sia quelle derivate dall'esperienza (Bacone). Le società tradizionali sono soddisfatte del livello raggiunto, credono nel compimento del loro "progresso" e identificano il nuovo (cioè, nella prospettiva progressista, il meglio) come il peggio. Per spezzare tale mentalità per Latouche è necessario indurre quello stato psicologico di angoscia che, a parere di Freud, sarebbe proprio del progresso come ricerca indefinita. Il rispetto eccessivo per l'autorità – sesto ostacolo – secondo Latouche tracima nell'obbedienza alla consuetudine e dunque si oppone al progresso. Sulla base delle riflessioni di Fontanelle, il filosofo spiega perciò come la fede nell'autorità di per sé implichi un ostacolo al progresso. Una società imperniata sull'autorità non crede nelle innovazioni che sono accettate dai vecchi. Il rispetto della consuetudine si basa sul mito dell'età dell'oro. L'azione è orientata sulla base del passato e il futuro assume la sua forma. Cartesio e Bacone hanno appunto lottato contro questa mentalità accusando gli antichi di pregiudizi e di oscurantismo. Essi sarebbero stati rispetto ai moderni più giovani e questi ultimi rispetto ai primi avrebbero avuto più esperienza, sarebbero stati sulle loro spalle e per questo avrebbero avuto la capacità, estranea ai giganti del passato, di guardare lontano. Tale metafora però, chiosa Latouche, ha vinto solo perché le idee di continuità e di cumulatività erano già divenute un pregiudizio. Il filosofo, citando Gidé, osserva come le società si fondino sui pregiudizi che sarebbero tutte quelle credenze che non poggiano sulla deduzione razionale. Le religioni e i dogmi, le superstizioni sarebbero un ostacolo al progresso perché frenerebbero il libero pensiero favorendo l'intolleranza. Invero, osserva Latouche, in Inghilterra alcune sette protestanti hanno fondato la religione sul progresso e questo dimostrerebbe come la credenza nel progresso abbia qualcosa di religioso, qualcosa dunque di fondato sui pregiudizi. Il filosofo cita Rousseau secondo cui "progressi sempre rinnovati ci tolgono tanti lumi acquisiti quanti ne può sostituire la ragione coltivata". Ma una simile idea non farebbe che attenuare l'ottimismo dei Lumi senza scardinarlo come d'altronde non riuscirono a fare veramente neanche i filosofi reazionari come De Maistre che criticarono la razionalità troppo parzialmente. D'altra parte, per Latouche, la critica della ragione implica che si percepisca chiaramente l'essenza utilitaristica della società moderna, cosa che solo pochi avrebbero chiaramente intuito. Inoltre una simile critica sarebbe impotente perché incapace di proporre una via alternativa, un progetto antiutilitaristico credibile, indicando soltanto modelli di società che assegnano all'economico un posto subalterno e non autonomo. Ciò contro cui gli apologeti del progresso hanno combattuto sono le credenze dei loro nemici ostili al nuovo dio del progresso, credenze definite pregiudizi e relegate nell'ambito dell'oscurantismo che viene indicato come ultimo ostacolo del progresso. Latouche infatti, dopo aver identificato il progresso coi Lumi, spiega come tutti gli ostacoli al progresso rientrino nell'oscurantismo che in quanto tale è l'avversario assoluto dei Lumi e del progresso – si pensi anche al significato letterale delle due parole oscurantismo e Lumi. Se i Lumi coincidono con il progresso, l'oscurantismo (le tenebre) coincide con la reazione. Pertanto molti autori antiprogressisti criticano i Lumi. Il pregiudizio contro i Lumi deriverebbe da un giudizio profondo e costituirebbe il pilastro di una società aristocratica ed elitaria. Significativo risulterebbe il fatto che nel 1624 fu l'assemblea rappresentativa della borghesia parigina a condannare a morte coloro che avessero criticato i libri degli autori antichi e approvati. Si tratta di una condanna contraria ai Lumi sia per quanto concerne i giudizi che per quanto concerne la pena esagerata. Già da questo periodo dunque il progresso sarebbe stato visto come una macchina da guerra scagliata contro il potere contro la quale non si era più in grado di opporre principi ma solo la forza e che, per questo,

giustificava gli stessi principi del progresso. Quando la società preilluminista fu attaccata nei suoi principi, non seppe giustificare i suoi stessi principi e li difese con la forza manifestando così pienamente l'oscurantismo (e facendo divenire gli stessi valori tradizionali dei meri pre-giudizi). I principi del progresso trovarono invece una giustificazione e alla fine trionfarono. Tuttavia, Latouche sembra dire anche che, benché sia presto per affermarlo con certezza, la sorte toccata alla società preilluminista potrebbe toccare anche a quella fondata sulla Modernità e sui Lumi in quanto ogni società poggierebbe su principi arbitrari e friabili se attaccati.

VI.5. La vittoria del progresso. Latouche, pur definendola brillante, critica la tesi di G. Sorel secondo cui il mito del progresso sarebbe una creazione della borghesia e fungerebbe da rappresentazione ideale dell'avvento al potere del capitalismo. Per Sorel la dottrina del progresso sarebbe dunque derivata dalla disputa tra moderni ed antichi avvenuta già sotto il Re Sole. Sorel contrappone a questo progresso un progresso reale che sarebbe quello della tecnica. In altri termini, il progresso tecnico (aumento dell'efficienza delle macchine e diminuzione del dispendio di energia) è accettato da Sorel – come pure dai socialisti. Per Latouche tuttavia non si può affermare che il progresso sia il frutto di una mera disputa tra letterati né che sia una semplice invenzione della borghesia perché già nel '600 il progresso comprende dimensioni tecniche ed economiche (cioè inizia a imporsi nella prassi). La disputa di cui si è detto funge certo da amplificatore del progresso, ma non ne segna l'inizio. Se il manifesto di C. Perrault (*Le Siècle de Louis le Grand*, 1687) fu utile a diffondere l'ottimismo in una società decadente che voleva divertirsi, ciò non basta a spiegare il progresso. Se all'origine di questa dottrina ci fosse solo una questione artistico-letteraria, sarebbe stato facile, secondo Latouche, smontare i suoi sostenitori poiché, in molti casi, sarebbe stato del tutto arbitrario sostenere che gli autori moderni sono migliori di quelli antichi – anche perché di molti autori antichi non ci sono mai arrivate le opere. E se comunque tanti fecero lo stesso questa operazione sostenendo che i nuovi autori erano migliori degli antichi e che era giunta l'ora di divertirsi senza badare alle conseguenze, ciò non fu certo sufficiente per far trionfare la dottrina del progresso, la quale, lo si è detto, si affermò lentamente dopo aver sconfitto vari e vigorosi ostacoli e si affermò non solo nel pensiero ma praticamente. Per Latouche la dottrina del progresso inizia la sua ascesa a partire dalla rinascita medievale incarnata ad esempio in R. Bacone, “il Condorcet del secolo XIII”, che fu il primo a sostenere che i giovani sono più ingegnosi degli antichi perché vengono dopo di loro e hanno dunque più esperienza. Egli dunque avrebbe affermato già il progresso illimitato e avrebbe progettato idealmente tante successive scoperte tecniche come le automobili o gli aerei. Tale cammino del progresso prosegue nel Rinascimento dove viene rifiutata in molti casi l'autorità degli antichi (Giordano Bruno, Paracelso, Cusano) e dove le scoperte tecniche sono non solo la riprova del progresso ma anche il frutto di una nuova concezione del mondo. Tra gli altri Latouche cita anche Bodin che critica l'età dell'Oro giudicando lo stato naturale miserabile. Successivamente i campioni della dottrina furono Bacone e poi Cartesio, il primo più esplicito, il secondo in grado di dare alle scoperte del primo una forma razionale. Il progetto di Cartesio sarebbe chiaro già dal sottotitolo del *Discorso sul metodo*: “Il progetto di una scienza universale che possa elevare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione”. Con ciò il filosofo spingerebbe al limite i diritti della ragione di fare tabula rasa del passato eliminando l'ostacolo principale. Prima infatti il nuovo era il negativo in quanto tale e ogni valore si fondava sull'antico e sul Rivelato – non sulla ragione né sulla tecnica. Fontanelle, uno dei primi teorici del progresso, prese spunto da lui. Bacone, dal canto suo, secondo Latouche, fu il primo grande teorico sistematico del progresso, “l'apostolo idealista delle perfettibilità”, “il teologo della natura”. Tramite la parola *advancement* (perché *progress* in quel periodo vuol dire viaggio) egli parla degli avanzamenti che deve avere la scienza letta dal punto di vista utilitario e che ha una valenza pratica. In altri termini: l'accumulazione della conoscenza è collegata al miglioramento della vita quotidiana dell'uomo. Più cresce il potere dell'uomo sulla natura più l'uomo è felice, essendo la felicità l'effetto del benessere naturale. Se Cartesio attacca il passato, Bacone, oltre a vaticinare le future scoperte tecniche e ad ispirare autori come Condorcet, propugna una visione della felicità terrestre

come fine quantificabile, oggetto accumulabile e, da qua, a parere di Latouche, la maggior somma di felicità sarebbe diventata l'imperativo ossessivo dell'umanità. La felicità calcolabile sarebbe il benessere che a sua volta sarebbe garantito da un livello di vita materiale individuabile tramite una quantità di merci a pagamento. Il progresso starebbe così alla base dell'economia e questa sarebbe necessaria all'avvio del progresso. In altre parole Latouche spiega come uno dei fattori che favoriscono il progresso sia l'economia, senza la quale non si può stabilire un pil pro capite, e senza una progressione del pil, visti i presupposti materialistici, non si può stabilire il miglioramento del destino umano. Per il filosofo nessuna perfezione dello spirito incanterebbe se non determinasse un miglioramento della vita materiale. La dottrina del progresso, sorta in Francia, punta sulla perfettibilità dello spirito ma si basa sull'aumento del lusso delle classi in ascesa; la dottrina inglese del progresso secolarizza poi gli obiettivi sociali in modo materialistico. Latouche nota infatti come nell'ascesa del progresso abbia avuto un ruolo il protestantesimo e ancora di più il puritanesimo che, non solo hanno condannato l'autorità, ma hanno dato all'uomo la fiducia nelle sue opere appoggiando il metodo sperimentale e una visione cumulativa della scienza. Al contrario, per tanto tempo i teologi cattolici sarebbero stati contrari alle innovazioni tecniche e avrebbero teso a non santificare il lavoro. Allo stesso modo, malgrado successivamente si affacci anche una accettazione del progresso di stampo cattolico, essi furono contro lo sviluppo essendo la salvezza non di questo mondo e contraddicendo la ricerca del benessere il vero bene e lo spirito di povertà. I teologi protestanti invece andarono favorevolmente incontro al progresso. Prince definì il progresso "morale" perché la Provvidenza di Dio sarebbe stata creata per la felicità umana. Jont vide in esso il prolungamento della Redenzione e credette che i vizi dell'uomo diminuiscano in relazione al perfezionamento degli stati. Law che esso determinasse un miglioramento della razza e Priestley che le scoperte rendono l'uomo felice e che i problemi del progresso saranno risolti dalla scienza. Il reverendo Paley, ostile alla Rivoluzione Francese, fu però a favore del progresso. Secondo lui la proprietà è all'origine della divisione del lavoro e del progresso, dunque il lavoro è morale perché permette la proprietà e respingere il miglioramento dell'uomo e del mondo sarebbe un'empietà. Latouche crede che a livello filosofico la dottrina trovi una sua definitiva coerenza nel secolo XVII e che passi di dominio pubblico nel '700 con Turgot, l'abate S. Pierre e Condorcet per poi divenire un pregiudizio con Kant, Comte e Spencer. L'autore della *Megamacchina* rileva come, nonostante la dottrina del progresso abbia assunto nel '700 l'importanza che si è detto, essa faccia un salto di qualità nel 1848. Nel '700 infatti, benché si pensasse che si può eliminare la produttività improduttiva, non si arrivava a credere in una società dell'abbondanza liberata dalla povertà. Alla metà dell'800 invece né i socialisti né i liberali credevano più che la società non potesse eliminare la povertà. Ciò è stato determinato e sempre più rafforzato dalla rivoluzione industriale che, coi i suoi successi pratici, rendeva concretamente e contribuiva a fondare l'idea di uno stato dell'abbondanza. Nel secolo successivo il progresso fu lo spettacolo della industrializzazione totale e la felicità venne giudicata esclusivamente tramite il pil: la vecchia opposizione "progresso morale/progresso materiale" venne annullata e il benessere divenne benavere. Bene, buono, bello si fondarono sull'utile e la massimizzazione del pil divenne il fine morale. Poiché l'aumento del pil diventò incontestabile in un gran parte del mondo, anche il progresso fu da quel momento, scrive Latouche, insradicabile. Secondo il filosofo tale insradicabilità era già presente nelle prime formule del progresso ma, allo stesso modo, anche a causa degli ostacoli non ancora superati, molti degli assertori del progresso restavano per altri versi a favore di teorie che paradossalmente lo contraddicevano. Così R. e F. Bacon credevano nella generazione del mondo e Newton, smentendo l'idea progressista di un passato infinito, credeva che il mondo avesse avuto origine 4000 anni prima della nascita di Cristo, come diceva la Bibbia. Quando nell'800 furono fatte le scoperte di manufatti antecedenti a questa data e si iniziò a dimostrare l'esistenza degli uomini primitivi, ci fu una reazione tra gli stessi scienziati simile a quella che ci sarà a seguito delle scoperte di Darwin. Dopo Darwin i socialisti si posero come gli assertori del progresso accusando i borghesi di aver sostenuto solo il progresso materiale dimenticando quello morale e di aver così bloccato lo stesso progresso duplice nella sua essenza. Latouche dunque pensa che la vittoria del progresso sia la

storia della messa in scena di una rappresentazione che a sua volta sarebbe storica. In altri termini, sia l'idea di progresso che la sua concreta affermazione hanno un'origine e una storia definita da tappe precise e dal superamento di precisi ostacoli.

VI.6. L'illusione del progresso e il suo futuro: dominio o pluralismo? Appurato che il progresso è una costruzione, un'illusione (cioè che non è una legge naturale), Latouche si chiede se sia giunto il tempo della disillusione come alcuni autori sostengono. Il filosofo menziona J.-J. Salomon che, pur rilevando come verso il progresso non ci sia più oramai lo slancio e l'acritica accettazione di un tempo, conclude che "il sospetto gettato sul costo umano, sociale e morale delle sue conquiste non è più tale da poter mettere in discussione i benefici che ne risultano": Prometeo, benché incatenato, andrà sempre avanti (Cfr. *Prométhée enchaîné*). Invero per Latouche la vittoria del progresso, potrebbe rappresentare un paradossale motivo foriero di nuove prospettive. Infatti se prima si poteva dubitare del suo trionfo – ma si credeva che laddove fosse avvenuto avrebbe determinato il bene e giustificato così i danni nel tempo procurati –, ora che si è realizzato, si inizia a considerare la questione in un altro modo: il successo del progresso non comporta necessariamente il bene. Anzi, il progresso, insinuatosi totalmente nelle nostre vite, comporta inquinamento, spersonalizzazione dei rapporti, rischio per la democrazia proporzionato ai concentramenti di potere tecnico. Eppure, per quanto siano grandi i pericoli, nessuno rinuncia ai suoi benefici. Così Latouche condivide l'idea di R. Nisbet secondo cui per la maggioranza degli occidentali o degli alfabetizzati l'idea di progresso è "un'idea vivente, quasi un articolo di fede dogmatica come lo fu nei secoli XVIII e XIX" (Cfr. *Social Change and History*). Per Latouche ciò è dovuto all'identificazione del progresso con la tecnica che, come dice Ellul, costituisce il perno della modernità. L'autodinamismo della tecnica è per l'autore un'autoproclamazione che sfugge alle analisi intellettuali e che non è messa in discussione neanche dagli incidenti. Il tentativo di moralizzare il progresso dopo averlo preventivamente definito come bene e dopo che questo anche concretamente si è dimostrato tale, risulta vano. Così coloro che lo criticano non lo intaccano perché, dopo averlo biasimato, tornano a casa in macchina e non a piedi, usano l'elettricità e non la candela, bevono la birra presa dal frigo e non l'acqua dal pozzo e guardano la tv pur proseguendo a imprecare contro la società dello spettacolo. In altri termini, il culto del progresso non è più veicolato tramite preghiere rivolte ad una divinità, ma si insinua nella vita concreta di ognuno, nelle abitudini e s'impone come l'unico mezzo capace di risolvere i problemi che spesso è lui stesso a creare. Considerata la sua portata "concreta", solo una catastrofe "pratica", asserisce Latouche, potrebbe svegliare i suoi adepti rivelandogli che il progresso è una droga alla quale tutti si è assuefatti e dalla quale non è possibile disintossicarsi spontaneamente (cosa che d'altronde potrebbe anche risultare pericolosa). Appoggiando una prospettiva alternativa a quella riformista (riformare il progresso per riformare la società o viceversa), Latouche, quantunque più volte prenda le distanze da una posizione catastrofista, asserisce che solo il fallimento storico della civiltà fondata sull'utilità e sul progresso potrebbe far capire nuovamente che la felicità non consiste nel vivere molto ma nel vivere bene. Come emergerà anche nelle sue opere successive dunque per Latouche si tratta di decolonizzare l'immaginario dai concetti descritti per rifondare la società su nuove basi etiche. Per Latouche il progresso in quanto evidenza universale e trans-storica s'impone al di là di ogni cultura e, nel suo lento rivelarsi, ha reso se stesso reale e auspicabile. Egli ha permesso il dominio della natura, ma, così facendo, avrebbe determinato anche l'oggettivazione dell'uomo e di Dio. Analizzando superficialmente la dinamica in atto sembra che il progresso nella sua apertura universale priva di oggetto possa includere tutte le culture e la sua polimanifestatività indeterminata (progresso morale; progresso politico; progresso tecnologico...) sembrerebbe all'origine della sua forza. Invero, i suoi vari volti sono, osserva Latouche, interdipendenti e si rafforzano l'un l'altro. Esso è una matrice proteiforme malgrado il concetto di tecnica lo contenga – d'altronde il progresso è nato al di fuori della tecnica e la tecnica non lo esaurisce, benché ne rappresenti oggi la base ultima. Il fatto che il progresso sia polimorfo non deve nascondere la sua unità. Esso è, secondo Latouche, uno schema che precede gli oggetti che esso stesso si dà. L'autore distingue così tra la verità dello sviluppo (il

pil pro capite) e la verità del progresso: invenzione e continuo stravolgimento delle tecniche che stanno alla base della crescita delle forze di produzione, cioè dello stesso sviluppo (in altri termini, il progresso determinando la tecnica, determina lo sviluppo). Tuttavia, se si ammette facilmente che lo sviluppo si riduce al benessere (alias benavere) o che ne determini il fondamento, non è altrettanto facile credere con la stessa sicurezza ad un progresso dell'uomo (in senso morale, civile, politico). Infatti Latouche scrive che difficilmente si potrebbe sostenere che l'uomo di oggi abbia raggiunto una saggezza superiore a quella di Socrate o di Platone o che oggi ci sia davvero più democrazia di ieri. L'accumulo di sapere non determinerebbe un aumento della saggezza né un miglioramento politico della società. D'altronde, sulla scia di Hottois, il filosofo rileva come la scienza contemporanea non sia un insieme di proposizioni o una biblioteca ma "un insieme di macchine perfezionate (...) e interconnesse che permettono con sicurezza di fare e produrre moltissime cose e con prudenza o audacia di continuare l'esplorazione attiva di quel che è possibile, fattibile, realizzabile indefinitivamente" (Cfr. *Jeux de langage et pratiques technoscientifiques*, 1994). Di conseguenza per Latouche il progresso del sapere non fa che rafforzare e condizionare il progresso delle tecniche. Con l'avvento della tecnoscienza lo scienziato diviene un tecnico che crea continuamente nuove tecniche, le quali, una volta applicate, determinano spesso dei problemi forieri del progresso della tecnica che è la sola che può risolverli. Se nel '700 la perfettibilità dell'uomo era credibile solo se si realizzava come progresso materiale, ora il progresso materiale è la condizione della perfettibilità dello spirito e ne trae la sua nobiltà. Secondo l'autore le disillusioni parziali non comprendono che sotto le varie forme del progresso c'è la macchina tecnica determinata dalla "rivoluzione scientifica e tecnica" o dalla "mutazione tecno economica del mondo moderno". Come aveva ricordato anche ne *L'Occidentalizzazione del mondo*, egli osserva che spesso si immagina tale rivoluzione tramite il paragone con la rivoluzione neolitica che avrebbe determinato cinque sconvolgimenti collimanti con un avanzamento del potere dell'uomo sulla natura: la sedentarizzazione, l'agricoltura, l'allevamento, l'arte del vasaio, la pietra levigata – alle quali Latouche collega la scrittura e la metallurgia che completano l'armamentario preindustriale. Da ciò si deduce che così come la rivoluzione neolitica ha permesso l'espansione di culture diverse, allo stesso modo la rivoluzione tecno-scientifica permette il pluralismo culturale. Se da un punto di vista logico tale osservazione ha una sua coerenza, si basa però secondo Latouche su presupposti errati. Infatti il filosofo crede che lo stesso concetto di rivoluzione neolitica non sia adatto poiché conterrebbe "risonanze tecnicistiche ed economicistiche" che, come osserva J. Baechler, potrebbero indurre tentazioni inconsce "nel senso dell'evoluzionismo tecnicistico ed economicistico che domina dal secolo XIX" (Cfr. *Démocraties*). Invero secondo Latouche non si tratterebbe di una rivoluzione in quanto nel neolitico ci si sarebbe limitati a dare un'altra forma ad acquisizioni già avvenute. Egli crede ad esempio che una invenzione decisiva rispetto al mutamento di vita dei primitivi (tribalizzazione e formazione d'imperi) sia stata la capacità d'immagazzinamento delle derrate che però sarebbe avvenuta nel paleolitico e non nel neolitico. Latouche ritiene inoltre che porre il progresso alla base della economicizzazione della vita sociale, dell'economicismo come visione del mondo e dell'economia politica, condurrebbe a sostenere che il progresso è un tratto culturale tipicamente occidentale, ovvero una caratteristica dell'essenza dell'Occidente in quanto macchina anticulturale. Date tali premesse l'Occidente che avrebbe come fondamento il progresso (base dell'economia e fonte di anticultura) potrebbe essere la fonte del multilateralismo solo se lo stesso progresso fosse rimesso in discussione essendo il suo dominio una occidentalizzazione del mondo (cioè, aggiungiamo noi, l'uniformazione tecnica ed economicistica del mondo). Latouche nota come i progressisti, gli umanisti e gli esponenti di una certa destra radicale (cita J. M. Le Pen) sostengano l'idea secondo cui le culture diverse da quella "occidentale" siano un ostacolo per lo sviluppo e che in definitiva esiste un unico progresso che condanna all'inferiorità i popoli che non si pongono sulla strada dello sviluppo tecnoeconomico. Latouche contesta tali conclusioni e, tramite una serie di domande, arriva ad analizzare la questione a suo avviso mai posta relativa all'incompatibilità tra il progresso e la diversità delle culture, tra la tecnica e le culture.

VI.7. La “rivoluzione” neolitica e la Megamacchina. Il primo interrogativo riguarda la rivoluzione neolitica che da molti autori (invero primariamente dai tecnici e dagli economisti) è stata posta in relazione alla rivoluzione tecno-scientifica seguendo l’idea secondo cui le invenzioni tecniche sarebbero state rivoluzionarie scoperte dal carattere universale che avrebbero condotto al progresso molti popoli sulla terra. Ma Latouche crede che si sappia poco su come la “rivoluzione” neolitica si sia affermata e su cosa abbia determinato. Egli contesta anche il fatto che il declino delle società senza stato, il regresso della oralità, la concentrazione dei surplus e l’introduzione delle tasse, siano stati un progresso. D’altra parte, egli nota come quasi tutti gli autori che parlano della preistoria abbiano un’impronta evoluzionistica e come la visione progressista sia oramai una sorta di presupposto scontato. Così la possibilità che gli uomini aumentino di numero nello spazio è vista come segno del progresso. E invenzioni come la scrittura o l’agricoltura sono visti quali strumenti neutrali a disposizione di tutte le culture. L’autore, sulla scorta di J. Baechler e di M. Gauchet, ribalta tale assodata prospettiva asserendo che l’introduzione delle innovazioni neolitiche non hanno prodotto una rivoluzione culturale e politica perché le nuove tecniche sono state inglobate all’interno della mentalità tradizionale e dei costumi religiosi dei popoli antichi. In altri termini Latouche accetta la possibilità che nel neolitico le innovazioni tecniche siano state piegate alla cultura già presente – un esempio è quello dei miti che narrano che un eroe ha portato all’uomo l’arte di origine divina dell’agricoltura. Sarebbe appunto tale inserimento del tecnico nel culturale che avrebbe permesso il pluralismo delle forme politiche delle credenze e dei simboli – e non certo l’introduzione dello strumento tecnico. D’altra parte, precisa lo studioso, ciò non dimostra che non si sia verificata una riduzione. Egli ammette di non avere i mezzi – né la pretesa – per confutare la visione corrente ma anche che forse sarebbe positivo farlo. Per Latouche, anche se dovessimo accettare la “leggenda rosa” di una rivoluzione neolitica del tutto positiva, non si può comunque accogliere l’analogia tra questa rivoluzione e la mutazione tecnoeconomica moderna che è connessa, secondo il filosofo che riprende con tutta evidenza Heidegger, alla metafisica occidentale. Latouche mette in relazione i tratti caratteristici di questa metafisica (tempo lineare, spazio newtoniano, sottomissione della natura, performance dell’uomo sulla natura e tra gli uomini, tra le società) con l’idea di progresso. Infatti l’idea della società come Megamacchina che accumula senza limiti e lascia indietro chi non riesce a seguirla è, seguendo i parametri dell’autore, l’idea implicata dal progresso e dai suoi prerequisiti, ognuno dei quali avrebbe una specificità storica e culturale che connetterebbe la Megamacchina alla modernità. Da quando la Megamacchina (e dunque il progresso) ha trionfato, la diversità culturale autentica sembra essere del tutto illusoria. Le differenze residue sono infatti una fonte di superiorità transitoria e determinano una relativa preservazione dell’identità. Spesso accade che la tecnica, integrandosi in culture non occidentali che formalmente continuano a persistere, ne muti dall’interno la sostanza nel senso della occidentalizzazione – così sarebbe accaduto ad esempio in Giappone. Ciò che resiste a questo processo omologante sarebbe di sovente rigettato nell’ambito del folklore (folclorizzazione della cultura). La cultura sarebbe così soltanto riciclaggio mercantile di sopravvivenze fantastiche e aspirazioni deluse – come ben esemplifica l’espressione di J. Austruy “l’inutile condiviso”. Come abbiamo ricordato nelle pagine precedenti, si verificherebbe che in un conteso sempre più indifferenziato tali residui amplificano i conflitti d’identità, i quali diventerebbero sempre più violenti nella misura in cui l’omologazione avanza.

VI.8. Le critiche al progresso, la loro inefficacia e le prospettive future. Latouche nota come anche coloro che criticano la modernità, di solito non arrivano a rifiutare il progresso in toto, piuttosto credono che esso possa essere migliorato. Tale idea sarebbe presente ad esempio tra i progressisti cristiani (a partire da F. Ozanam, 1848) essendo stati i “cattolici aperti” sempre sensibili all’armonizzazione tra la tradizione e la modernità. Si troverebbero tracce di questo tentativo anche tra i poeti romantici come Lamartine che ad esempio preferisce il progresso insito nelle parabole del Vangelo, nella filosofia o nella poesia a quello meramente industriale presente nel Crystal Palace di Londra (allora simbolo stesso della civiltà industriale). Dopo aver rilevato la tendenza di molti

autori del passato a contrapporre un progresso buono a uno cattivo, Latouche si concentra su due pensatori contemporanei che hanno appalesato la stessa tendenza. Il filosofo cita Gosselin che nota come la dinamica imprigionante e totalitaria del progresso giudichi insensata ogni differenza ed opposizione ad esso e che constata come la prospettiva del progresso non possa essere elusa; Gosselin propone infine un orientamento del progresso tramite una sorta di snaturamento dell'uomo in una prospettiva roussoniana. Solo in questo modo, cioè cambiando l'uomo del progresso, i rapporti sociali si potranno emancipare dal vecchio progresso, dalle sue astrazioni e si potrà "reinventare la differenza". Latouche crede che il tentativo di reinventare la fraternità contrasti con la serietà dell'analisi di Gosselin e, se accetta le critiche alla violenza del progresso e la conclusione che la fraternità futura, laddove si manifestasse, non possa che essere politica, crede però che la strada per arrivare a questo progresso alternativo non sia né evidente né convincente. Anche P. Saint-Marc, il quale oppone al progresso materiale quello umano, secondo Latouche ricadrebbe nei paradossi di Gosselin. Secondo questo autore l'uomo non arriva alla grandezza tramite il progresso materiale, il dominio della natura, l'accumulazione della ricchezza, ma mediante "il miglioramento morale, psichico, fisico di ogni essere vivente". Non solo, ogni uomo avrebbe la responsabilità di "contribuire al progresso di tutti gli uomini". Saint-Marc condanna altresì la società materialistica che sarebbe una "società del regresso" perché, anche quando determina il progresso materiale, ingenera la decadenza tragica e inesorabile del valore umano in quanto nel progresso meramente materiale l'uomo vedrebbe degradare la sua anima e il suo corpo pervenendo alla infelicità (dimostrata ad esempio dai dati relativi ai suicidi o alla droga). Insomma secondo questo filosofo i francesi sarebbero stati più felici vent'anni prima rispetto al 1978 – anno del libro. Nel 1994, in un'altra opera, egli conferma tale idea paragonando, sulla base dei dati, la Francia di quel periodo a quella degli anni '60 (meno disoccupazione, meno criminalità, meno suicidi). Latouche cita altri dati significativi coi quali mette in luce come anche tra l'opinione pubblica molti credano che si fosse più felici prima; rivela inoltre come tanti progressi siano illusori e, sempre citando Saint-Marc, registra come oggi i pericoli siano aumentati ("Un francese rischia oggi tre volte in più di essere ucciso in un incidente che sotto Carlo X"). Oggi, scrive Latouche riferendosi alla metà degli anni '90, muoiono 250000 persone all'anno per incidente stradale (15000 nella sola Francia), ma si ha piuttosto il terrore dei tempi medioevali quando per strada si potevano fare cattivi incontri. Eppure Latouche ricorda come Saint-Marc, alto responsabile giscardiano nonché Consigliere della Corte dei Conti, nonostante la sua analisi, non avesse proposto la rinuncia ai suoi "bottoni di metallo" e ai tessuti di cotone (cioè non avesse rinunciato ai suoi privilegi). Con ciò Latouche intende criticare anche la posizione di questo autore che da un lato denuncia il progresso ma, dall'altra, nel farlo, non dà il dovuto spazio alla tecnica e non coglie l'ubiquità del progresso come modo di essere che lui stesso non riesce ad eludere nella sua vita pratica, non lo decostruisce e non mette in discussione la volontà di potenza, l'accumulazione, il senso della performance limitandosi invece a proporre un progresso alternativo (che però non fonda in alcun modo) e dimenticando che il progresso trascende gli oggetti a cui si dà per riconfermarsi come un tutto. Egli d'altra parte sarebbe troppo fiducioso (in modo arbitrario) nei confronti della vocazione dell'uomo al pluralismo culturale. In altri termini, la critica al progresso è condivisibile, ma sono assenti i presupposti tramite i quali poter costruire una nuova società: i meccanismi della Megamacchina restano intatti. Invero, lo schema del progresso pretende un tipo di azione e una volontà di potenza molto occidentali: non c'è altro progresso al di fuori del progresso. A questo punto Latouche risponde alla domanda sulla possibilità di un progresso alternativo. Egli premette che l'insradicabilità del progresso ha a che fare con la sua valenza pratica, col fatto che riempie le nostre vite quotidianamente e totalmente attraverso l'uso di vari macchinari (dall'elettrodomestico ai mezzi per spostarci o per informarci). Questi mezzi, a loro volta, presuppongono strade, canali, cavi, centrali elettriche, cantieri, scuole, cioè la totalità del sistema tecnico. Come scrive E. Goldsmith, le nostre tecniche quotidiane sarebbero i "terminali domestici di immensi réseaux transazionali" (Cfr. *Le Défi du XXIème siècle*). In altri termini, secondo Latouche, la tecnica è l'ambiente dell'uomo moderno così come la foresta è l'ambiente dell'uomo neolitico e, alla stregua di Ellul, così come il neolitico

non può incendiare la foresta, allo stesso modo l'uomo moderno non può oramai rinunciare alla tecnica. Dunque per Latouche l'uomo non abdicherà né alla tecnica né allo sviluppo come, d'altra parte, non è certo che non si arrivi a bruciare del tutto le foreste. L'autore pertanto crede che il fallimento storico dell'Occidente e dei suoi valori sia l'unica possibilità per l'apertura di uno spazio in cui al "quanto" – che domina dall'età moderna – venga sostituita nuovamente la buona vita. Tale sostituzione, causata dal fallimento insito in ogni società e soprattutto nello stesso progetto del progresso, potrebbe implicare una società pluralistica. E Latouche crede che ci siano importanti segnali che denotino il fallimento, il quale non è necessario avvenga tramite una spettacolare conflagrazione ma che invece potrebbe manifestarsi quale dolce decomposizione – cosa che per Latouche starebbe già accadendo a nostra insaputa. Le dinamiche di questo fallimento, che per noi è impossibile auspicare e immorale impedire, non possono essere determinate. Dopo aver rilevato come la Megamacchina possa sembrare un imm modificabile destino, Latouche spiega come tale visione fatalistica abbia avuto successo grazie al peso della tecnica nella vita quotidiana dell'uomo moderno e come, d'altronde, essa abbia trascurato la costruzione e la definizione storica del soggetto umano. Latouche dunque dimostra come la Megamacchina, lungi da essere un "mostro fluttuante nell'aria" sia invece ancorata al nostro immaginario e come sia il risultato di una "macchinazione" che si nutre dei nostri sogni come dei nostri incubi. Una volta appurato ciò, come abbiamo visto, l'autore ha tentato di decolonizzare l'immaginario che fonda questo fatalismo così concreto e vincente.

Considerazioni conclusive. Nelle pagine conclusive della *Megamacchina* Latouche, ricollegandosi all'introduzione, ripercorre la sua giovinezza vissuta alla luce del marxismo – collaborava ad esempio alla rivista comunista *Clarté*. Rammenta così come lui e i suoi compagni fossero entusiasti delle scoperte tecnologiche che avvenivano in Unione Sovietica. Proprio mentre lottavano contro la guerra francese in Algeria, essi erano per il progresso sovietico e credevano che la tecnica avrebbe risolto tutti i gravi problemi che il capitalismo aveva determinato – tra i quali la fame nel mondo. Il capitalismo d'altronde era accusato di aver tradito il progresso che invece la Russia sembrava interpretare al meglio promettendo la costruzione di un futuro radioso. Eppure, come abbiamo detto, il filosofo prende le distanze da questo appassionato percorso quando si accorge che la sua generazione ufficialmente combatteva per un mondo migliore ma nel concreto contribuiva a costruire il *Brave New World* (Cfr. A. Huxley). L'autore, d'altronde, distanziandosi dall'idolatria di tecnica, progresso e sviluppo, si rende conto come egli stesso corra il rischio di chi demonizza in modo radicale ciò che per tanto tempo aveva amato in modo viscerale e non vuole cadere nella trappola di sostituire alla tecnofilia la tecnofobia. Benché ammetta che non sia facile oltrepassare adeguatamente le aspirazioni normali della tecnica e le sue pretese illegittime, Latouche vuole affrontare la scienza, il progresso e la tecnica per quel che sono, senza pregiudizi e senza passione. Il filosofo accetta che la tecnica, intesa quale gioco dell'intelletto, sia una disciplina affascinante tracimante a volte nell'apostolato. Egli parla positivamente del bricolage associato alla ricerca teorica che però potrebbe dare, anch'esso, dei risultati pericolosi. L'autore cita gli esperimenti sul DNA e le sperimentazioni che hanno come fine la creazione di nuovi alimenti, di nuovi animali e di una nuova specie umana e osserva come non si tratti di una demenziale volontà di potenza o di semplice brama di ricchezza. Egli ricorda l'esempio di Archimede che, oltre a dilettersi in modo disinteressato con la tecnica, costruiva armi da guerra delle quali però, disprezzandole, non lasciò, a parere di Plutarco, né piano né memoria. Latouche ha il piacere di pensare che lo scienziato avesse deciso di non voler lasciare ai posteri macchine di distruzione al contrario di quanto fece Da Vinci che vendeva siffatte macchine al migliore offerente. Il genio italiano in questo modo avrebbe aperto la strada agli scienziati che in futuro venderanno il loro talento ai potenti. Gli scienziati e i tecnici che mobilitano le cose spesso non si renderebbero conto di essere a loro volta manipolati dal potere e dal denaro, le più grandi potenze del mondo. La pericolosità della tecnoscienza sarebbe data dal fatto che il potenziamento che genera è gestito, a volte con la complicità degli stessi scienziati, dalle multinazionali e dagli stati che lo strumentalizzano al profitto o al rafforzamento dei loro apparati

burocratici e polizieschi. E malgrado molti scienziati credano che questa sia una deriva della scienza (o della tecnica), Latouche pensa invece che si tratti dello sviluppo delle premesse poste nel mondo moderno (e dunque della tecnica concepita secondo i parametri della modernità che fanno capo alla dottrina del progresso). Il filosofo condanna l'atteggiamento degli scienziati che lavorano per potenziare delle megamacchine che sono oramai anche megamacchine per fare denaro e condanna recisamente la mentalità degli scienziati che, dimenticandosi il carattere ludico del bricolage tecnico e cercando un piacere ulteriore alla stessa ricerca e alla contingente risoluzione di problemi pratici, credono di perseguire con la loro ricerca una missione: portare all'uomo la felicità e salvare il mondo risolvendo i suoi problemi. Ma Latouche osserva come, una volta che si giochi a mutare l'universo, si inneschi un processo che poi non può essere più controllato. Ciò d'altronde non implica che il cosmo sia perfetto e che a volte non siano necessari interventi anche sconvolgenti sulla natura. Anzi, lo scienziato che non volesse fornire i suoi servizi alla patria in pericolo, sarebbe un "mostro" – anche se tale servizio potrebbe arrivare a esiti perlomeno discutibili come quando F. Haber propose allo stato maggiore tedesco l'uso dei gas mortali. Dunque per Latouche c'è una differenza tra l'uso occasionale delle cose e degli esseri per la sopravvivenza e la manipolazione sistematica finalizzata alla costruzione del cosmo nell'arbitraria certezza di fare meglio della successione dei secoli. In altre parole, la tecnica e la scienza non sono il Male, i veri demoni infatti sono l'arroganza, la sete incolmabile di ricchezza, la volontà di potenza degli sponsor, delle multinazionali e dei committenti che finanziano e colonizzano la tecnoscienza. Se si prescinde da questi rischi, la manipolazione delle cose e degli esseri non è in sé necessariamente malsana; tuttavia il filosofo denuncia anche l'atteggiamento del ricercatore che vuole divenire il signore della natura e che, così come suggerisce un metafora di F. Bacon, tratta la natura come una donna pubblica incatenata e soggetta a ogni nostro sadico desiderio. Tale idea è assurda quasi a dogma tra gli scienziati: come dirà Huxley, non è imitando l'ordine cosmico o sfuggendolo, ma combattendolo che l'uomo realizzerà i suoi progressi etici. Invero, secondo Latouche, la natura non è in sé cattiva né buona, semplicemente è, e poiché noi ne facciamo parte, se la combattiamo attacchiamo noi stessi. L'autore perciò si augura che con la natura si possa invece giocare, che la si manipoli solo dove e quando sia necessario e che in definitiva la si rispetti – senza per questo scadere in un superstizioso animismo. Infatti, benché non si possa dimostrare che gli altri esseri abbiano un'anima, è certo che facciano parte, in un modo a noi oscuro, della respirazione del mondo, cioè è indubbio che ci sia una finalità complessiva all'interno della quale impercettibilmente ogni ente ha il suo senso – un senso che, essendo anche noi parte del tutto, ci riguarda. Ogni essere, benché piccolo e all'apparenza insignificante, è necessario al benessere di qualche altro essere. Ignoriamo, osserva Latouche, il ruolo di molti esseri univocamente definiti nocivi come ad esempio alcune specie di insetti. Definendoli soltanto in questo modo giustifichiamo la guerra chimica contro di loro dalla quale traggono beneficio i trust farmaceutici. E facciamo questo senza sapere quale ruolo certe specie animali abbiano per altre specie e per il tutto. Latouche cita, tra l'altro, come esempio negativo Mao che lanciò la grande campagna contro gli uccelli, rei di divorare il riso del popolo. Lo sterminio avrebbe poi comportato una carestia causata dalla proliferazione degli insetti. Nelle ultime pagine del suo saggio Latouche torna sul rischio tecnologico grave e sulla distruzione dell'ecosfera. Per quanto concerne il rischio tecnologico grave l'autore crede che non debba essere addebitato alla scienza e alla tecnica in quanto tali, ma che contribuiscano a determinarlo fattori che dipendono spesso dal comportamento umano (errori dei lavoratori e dei responsabili) e dalla inconsapevolezza degli stessi scienziati. Invero Latouche spiega anche come, se da un lato – qualora l'uomo non avesse compiuto alcuni errori – molte catastrofi si sarebbero potute evitare, è anche vero che spesso tali errori s'inseriscono in un sistema che ha una logica ferrea. Nel sistema tecnico-economico prevalgono spesso, agli occhi di Latouche, la volontà di potenza, la sete di ricchezza e l'avidità. Specialmente in periodi di crisi i dirigenti, spinti dal profitto o dalla volontà di non nuocere al prestigio dell'azienda, non applicano i protocolli di sicurezza previsti. Vi è inoltre di sovente un disprezzo dei burocrati verso i cittadini e un intricato sistema di collusione tra il pubblico e il privato. A ciò devono essere aggiunte le frodi, le menzogne, la repressione, la

disinformazione e il tutto creerebbe una situazione pronta ad esplodere. Teoricamente secondo Latouche la soluzione starebbe in un mutamento del sistema: dismettere o non effettuare impianti nei luoghi a rischio, la prevenzione, la gestione dell'intelligence, una buona regolamentazione, mezzi adatti, un nuovo atteggiamento verso i cittadini potrebbero sventare molte catastrofi. La consapevolezza del rischio potrebbe condurre ad una autoregolamentazione del sistema. Tuttavia, se tale consapevolezza è recuperata, appare anche manipolata dal sistema medesimo e, in ogni caso, il mutamento presupporrebbe istituzioni nazionali e internazionali stabili, una società civile forte – tutti fattori mancanti. Latouche crede che anche la fiducia verso i nostri rappresentanti sia spesso ingenua e figlia di una società civile debole che non s'informa, non è cosciente dei suoi diritti e lascia le decisioni più importanti a governanti spesso inetti o condizionati dal sistema. D'altronde lo sgretolamento dello stato nazionale sarebbe sempre più proporzionale alla vittoria degli interessi economici transazionali e i vari governi non hanno la volontà né la forza di opporsi a questo processo e ai suoi vari, potentissimi soggetti. I nuovi accordi internazionali vanno nel senso di una progressiva deregolamentazione che fa gli interessi delle multinazionali, le quali d'altronde sono spesso in grado di aggirare le regole e i controlli (spesso costruendo le loro sedi al di là dei confini nazionali). Latouche cita anche i narcotrafficienti, l'ammontare sempre maggiore di denaro sporco, una criminalità tecnologica dal futuro sempre più glorioso. In altri termini, sarebbe il nesso tra un potere incontrollato e la decomposizione dell'ordine mondiale a rendere utopistico il mutamento del progresso. Il filosofo arriva paradossalmente a rimpiangere il fatto che la Megamacchina non sia più controllata da un Grande Fratello. Dopo aver messo in luce i grandi rischi determinati dall'uso sconsiderato della tecnologia e dal sistema corrotto all'interno del quale si appalesano tali guasti, Latouche esamina la distruzione della ecosfera (e gli altri problemi ecologici) citando ancora Séris secondo cui la distruzione dell'ambiente pesa sull'avvenire dell'umanità e sull'umanità dell'avvenire; l'ambiente sarebbe infatti sempre meno adatto ad ospitare forme di vita complesse come le foreste e come l'uomo stesso. Al che alcuni tecnofili risponderebbero dicendo che i mutamenti sono auspicabili perché fonte di progresso. Essi d'altronde indicano due soluzioni: di fronte a questi scenari l'uomo potrebbe mutare se stesso (e il suo ambiente) o andare via dalla Terra e conquistare lo spazio. Invero tali strade preconizzate dalla fantascienza sarebbero state secondo Latouche già prese in considerazione (viaggi spaziali e modifica genetica degli organismi, ad esempio, piante energetiche per trasformare l'energia solare e sopperire alla mancanza dell'energia fossile o l'introduzione dei nuovi batteri per smaltire i rifiuti e le scorie del tecnocosmo). Si potrebbe anche macchinizzare la vita, cioè far crescere le macchine e, grazie agli intrecci tra meccanica e genetica, andare verso la costruzione di un uomo-macchina in grado di sopravvivere nell'ambiente degradato. Secondo Hollois si tratterebbe di un salto mutazionale dell'umanità, di un' "escrescenza della bioevoluzione". Così, secondo il premio Nobel J. Watson, se l'uomo non è capace di adattarsi al nuovo tipo di ambiente, bisogna creare l'uomo nuovamente e in massa tramite la manipolazione genetica in modo che sappia vivere nel nuovo contesto degradato. Tale soluzione sarebbe in sintonia con le premesse del pensiero moderno incarnato in Cartesio e J. O. de la Mettrie e sarebbe coerente con l'idea di una Megamacchina universale. Saremmo così in un mondo omogeneo di organismi meccanizzati e di macchine organiche. In verità Latouche è decisamente pessimista perché osserva non solo che la tecnosfera sembra sempre più una pattumiera, ma anche che le manipolazioni compromettono la biodiversità e, sulla scorta di Goldsmith che cita D. Pimentel, scrive che "non c'è organismo che possa utilizzare tutte le forme di energia e di risorse nutritive, attaccare tutti i genotipi ospiti, sopravvivere in tutte le condizioni di temperatura e di umidità o difendersi contro tutte le forme di predazione" (Cfr. *Le Défi du XXIème siècle*). In altri termini, l'uniformazione può aprire le porte alla distruzione per epidemie o per altri inattesi pericoli. D'altronde ci sarebbe sempre l'altra strada, quella dell'emigrazione nello spazio, quando l'uomo troverà un pianeta abitabile. Ma, anche qualora questo accadesse, l'uomo dovrebbe fare i conti con l'inquinamento del cosmo (scorie nucleari mandate nello spazio tramite razzi) e soprattutto con la selezione dei fortunati. La selezione in un certo senso sarebbe già partita e avrebbe a che fare con la distinzione tra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati. Tali scenari che sono positivi o negativi a

seconda che si appoggi una posizione tecnofila o tecnofobica, si basano sull'idea che la tecnica può risolvere tutti i problemi da essa generati. Siffatta soluzione trascura tutti i problemi sociali che i mutamenti descritti determinano o crede che possano essere risolti in modo tecnico, considerandoli appunto come problemi tecnici. Ma Latouche precisa come i problemi non siano prodotti dalla tecnica stessa o dalla sua perversione essendo anche la tecnica una organizzazione sociale. Essi sono causati dall'uso che se ne fa, a sua volta determinato dall'assenza di limitatezza che da secoli caratterizza l'uomo occidentale. Così le due prospettive citate non sarebbero risolutive per l'uomo così come lo conosciamo, ma potrebbero essere mezzi di sopravvivenza per altre specie nate, scrive Latouche, dalla nostra posterità. In altri termini esse, qualora riuscissero a scongiurare l'estinzione dell'umanità, andrebbero bene per un uomo che non è più uomo. Con *La megamacchina* Latouche ha chiaramente tentato di decolonizzare l'immaginario della modernità (progresso, tecnica, sviluppo) contestualizzandolo sia a livello culturale che a livello storico-sociale. Il fine di questa decolonizzazione – che appare come l'idea cardine di tutto il pensiero di Latouche – è quello di neutralizzare i pericoli potenziali della Megamacchina proprio quando essa inizia a rivoltarsi contro il suo creatore.

