Società Filosofica Italiana

In questo numero

FILOSOFIA E SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA

F. Coniglione,
Quale conoscenza per la "società della conoscenza"?

T. Nickles,
Innovation versus Intellectual and Political Conservatism: Science and Technology as Pluralistic, Evolutionary Complex System

F. Sylos Labini,
Scienza e società della conoscenza

S. Vasta,
Filosofia, "culture" e società della conoscenza

G. Wolters,
On Having the Last Word: Epistemological and Normative Considerations

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

A. Bersellini - G. Pellegrini,
I barbari, la superficie e l'interpretazione

RECENSIONI

ISSN 1129-5643

9 788863 180817

Poste Italiane S.p.A. – Spedizione in abbonamento postale – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46) art. 1, comma 1, Catania

n. 216 NUOVA SERIE
Settembre - Dicembre 2015

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Francesco Coniglione
Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESI/CNR
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Direttore Responsabile: Francesca Brezzi
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643
Quota associativa: € **25,00**
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Nuova Serie n. 216 – settembre/dicembre 2015

Finito di stampare nel mese di gennaio 2016

Consiglio direttivo

Francesco Coniglione (Presidente), Francesca Brezzi e Giuseppe Giordano (Vice-Presidenti), Leslie Cameron Curry, Clementina Cantillo, Ennio De Bellis, Carla Guetti, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Bianca Maria Ventura, Maurizio Villani.

Segretario-Tesoriere: Francesca Gambetti

International Scientific Board

Domingo Fernández Agis (univ. de La Laguna, Spagna), Andrea Bellantone (univ. cattolica di Tolosa), Thomas Benatouil (univ. de Lille, Francia), Sébastien Charles (univ. du Québec à Trois Rivières, Canada), Pascal Engel (univ. di Genève, Svizzera), Maurice Finocchiaro (univ. di Las Vegas, USA), Paul Hoyningen-Huene (univ. di Hannover, Germania), Matthias Kaufmann (univ. di Halle, Germania), Peter Machamer (univ. di Pittsburgh, USA), Margarita Mauri (univ. di Barcellona), Thomas Nickles (univ. del Nevada, Reno, USA), Marian Wesoły (univ. di Poznań, Polonia), Jan Woleński (univ. di Cracovia, Polonia), Gereon Wolters (univ. di Konstanz, Germania).

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La redazione può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2015 - Gruppo Editoriale Bonanno s.r.l.
ACIREALE - ROMA
www.gebonanno.com - gebonanno@gmail.com
Stampa: Edibo - Catania

Filosofia, "culture" e società della conoscenza

di *Salvatore Vasta*

Abstract: The possibility to transform information into objective "data" is what has contributed more than other factors in laying the foundations of the knowledge society. Today, on the basis of this new paradigm and with some initial resistance, a large part of the Humanities is gradually reconsidering its role and contributions arising from their studies. In the light of the differences of the inadequate separation between the "Two Cultures", philosophy while it appears to have far exceeded the well-known prejudices between humanistic and scientific culture, on the other hand has always been careful to consider its role as a privileged look on Man and the meaning of his actions. The following analysis stresses some points about the question, and shows as in the history of contemporary thought the critical reflection exerted by philosophy on the information / knowledge relationship should be considered essential.

Keywords: knowledge society, humanities, two cultures, philosophy.

1. *Introduzione*

Il paradigma della "società della conoscenza" non è di conio strettamente filosofico. Esso, infatti, nasce come tensione interpretativa, quasi si trattasse di una nuova "narrazione", legata prevalentemente al modello di produzione/consumo della seconda metà del Novecento, la cui radice può essere rintracciata nelle teorizzazioni di Nobert Wiener (1894-1964), padre della cibernetica[1]. Wiener, infatti, dimostra attraverso le sue ricerche seminali come il concetto di conoscenza possa essere tradotto in procedure complesse capaci di produrre lavoro automatizzato, al pari di ciò che un essere umano potrebbe fare nello svolgimento di compiti semplici. La rivoluzione wieneriana, assunta a principio, testimonierà di fatto un'evidenza: la possibilità della conversione della conoscenza tradizionale in "informazione". Tale assunto, *in nuce*, sia di principio sia operazionale, è ciò che sta alla base del paradigma di "società della conoscenza", preso in tutte le sue possibili implicazioni e sviluppi dell'oggi storico.

Affinché la questione possa giustificarsi sul territorio della filosofia come di sua pertinenza, esplicitandone quindi la portata e l'utilità tanto nei con-

[1] Tra le più informate ed equilibrate biografie segnaliamo quella di F. Conway e J. Siegelman, *L'eroe oscuro dell'età dell'informazione*, Codice, Torino 2005.

fronti del dibattito, quanto della tradizione, è questione sulla quale non si può intervenire in modo netto, almeno per una duplice ragione. In primo luogo, bisognerebbe accettare l'espressione come filosoficamente pregnante *ex se*; e, a seguire, delinearne fino in fondo la struttura concettuale. Nella breve riflessione che seguirà si è preferito non scegliere nessuna delle due strade, entrambe aperte a una lunga percorrenza. Tuttavia, dal momento che buona parte delle emergenze culturali contemporanee sono immerse e hanno pertinenza con molte delle conseguenze indicate dal paradigma della società della conoscenza, è più utile leggere e rinvenire nell'espressione gli scenari culturali ai quali essa stessa intende ispirarsi, più o meno intenzionalmente. Da questo punto di vista, rispetto alle due vie sopra indicate, se ne delinea più a monte un'altra, nel momento in cui si considera che è già la stessa portata della trasformazione del concetto di "conoscenza" in "informazione" a porre numerosi quesiti: primo tra tutti l'identificazione della definizione del concetto di conoscenza che si desidera, o si sia in grado, di tradurre in informazione, e – non secondariamente – gli esiti da rinvenire nella sua trasformazione finale. Wiener, seppur cosciente delle implicazioni storiche che la sua ricerca avrebbe prodotto, si soffermava molto spesso sulla necessità di "difendere" il valore dell'umano a fronte dell'introduzione massiccia nei processi produttivi e sociali di questo nuovo modello di conoscenza/informazione. Nella sua opera sulla cibernetica egli affermava: «Non può essere un bene che queste nuove potenzialità siano affermate in termini di mercato, o del denaro che fanno risparmiare. […] La risposta, naturalmente, è avere una società basata su valori umani diversi dalla compravendita»[2]. All'esito avvertito dallo stesso Wiener è pervenuta larga parte della filosofia contemporanea e, al di là dei molti rilievi interpretativi sul punto proposto da Wiener, è tangente, ad esempio, l'intuizione di Jean-François Lyotard: è possibile riproporre l'intera questione del rapporto tra conoscenza e informazione in relazione ai rischi che deriverebbero da una potenziale perdita di consapevolezza del "valore d'uso" del sapere e di una trasformazione del concetto stesso di conoscenza, nel momento in cui essa viene ridotta a merce di scambio? Ecco la risposta di Lyotard:

> L'antico principio secondo il quale l'acquisizione del sapere è inscindibile dalla formazione (*Bildung*) dello spirito, e anche della personalità, cade e cadrà sempre più in disuso. Questo rapporto tra la conoscenza e i suoi fornitori ed utenti tende e tenderà a rivestire la forma di quello che intercorre tra la merce e i suoi produttori e consumatori, vale a dire la forma valore. Il sapere viene e verrà prodotto per essere venduto, e viene e verrà consumato per essere valorizzato in un nuovo tipo di produzione: in entrambi i casi per essere scambiato[3].

[2] N. Wiener, *La cibernetica: controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina* (1948), Il Saggiatore, Milano 1982, p. 208.
[3] J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), Feltrinelli, Milano 1981, p. 12.

È dunque evidente che la "traduzione" della conoscenza in informazione all'interno di un potenziale sistema di mercato, anche secondo Lyotard, implica trasformazioni valoriali. La società della conoscenza ha finito, infatti, col creare al proprio interno una "economia della conoscenza", per la quale, se non vale di certo il vetusto e scontato paradigma marxiano dello scambio tra merci, è almeno possibile in termini generali assumerne il riferimento per sostenere che ormai da decenni il termine conoscenza – quale denominatore universale di circolarità di informazioni – si muove quasi esclusivamente all'interno di un'economia e di una cultura di riferimento ben precise. Volendo ancora esplorare qualche conseguenza degli assunti wieneriani, si noti che ottime e precoci avvertenze sul tema di un modello razionale di crescita, che pone in luce tutti gli squilibri intriseci alla relazione tra un esponenziale incremento delle conoscenze e lo sfruttamento delle risorse, sono state i lavori di Aurelio Peccei[4] e del Club di Roma[5]. Così Peccei:

> La dicotomia tra il nostro incredibile potere e la poca saggezza e razionalità con cui lo applichiamo costituisce il vero dramma della nostra epoca. L'*homo faber* ha eclissato l'*homo sapiens*, imprigionandoci in un circolo vizioso: quanto più facciamo, tanto più grave è il danno che possiamo arrecare. E così, mentre il flusso dell'umana attività si fa sempre maggiore e più veloce, non per questo siamo più pronti ad afferrare dove esso ci condurrà, né a riordinarlo verso nuove direzioni[6].

I due esempi sopra richiamati, seppur provenienti da ambiti del sapere non propriamente affini (filosofia ed economia), stanno a testimoniare che conseguenze teoretiche impegnative hanno fatto seguito all'impianto wieneriano. Un'esplorazione completa del paradigma della società della conoscenza dovrebbe comprendere, di certo, queste ultime e molte altre ancora. In ogni caso, le due problematizzazioni che abbiamo riportato suggeriscono che quell'operazione di "contenimento" che Wiener annunciava come necessaria riguardo alla tutela dei valori è ancora in atto e in continuo divenire sia sotto il profilo degli studi, sia dell'evoluzione dello stesso paradigma delle cosiddette "società della conoscenza" ed "economia della conoscenza". Le analisi di Lyotard e Peccei, sostanzialmente coeve, mettono, infatti, in evidenza lo slittamento del "sapere come valore", utile alla crescita dell'*homo sapiens* e di marca squisitamente umanistica, verso la forma più economica del "valore del sapere", nei termini di una merce scambiabile da parte dell'*homo faber*, secondo le modalità e i termini, pressoché esclusivi, del profitto. Una questione culturale

[4] A. Peccei, *Quale futuro?*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1974.
[5] D.H. Meadows, D.L. Meadows, Randers J. e W.W. Behrens III, *I limiti dello sviluppo* (1972), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2006.
[6] A. Peccei, *op. cit.*, p. 55.

a tutto tondo, dunque, al cui interno la filosofia (e con essa l'intero reparto delle scienze umane) è stata chiamata in causa, o coinvolta, nel supportare le ragioni della parte umanistica *versus* quella scientifica – quest'ultima ritenuta forse più incline, o meno avvertita (talvolta accusata), a sposare le logiche applicative del profitto insite all'interno dell'economia della conoscenza. È questo il punto che si intenderà trattare: il tema della società della conoscenza, insieme a molte altre questioni, ripropone e somma nuove a vecchie questioni, spingendo a riaccomodamenti di saperi e di discipline. E, soprattutto, a un rimodellamento della relazione tra saperi umanistici e saperi scientifici.

2. *Una "Terza" cultura?*

Charles P. Snow, nella sua "Rede Lecture" all'università di Cambridge dal titolo *Le due culture*[7], per quanto sia influenzato dal clima della guerra fredda e guardi al mondo occidentale analizzando esclusivamente la situazione culturale dei paesi usciti vincitori dalla seconda guerra mondiale (Inghilterra, Russia e Usa), attribuisce un'importanza prioritaria e di natura politica al superamento del divario tra le due culture: umanistica e scientifica.

Si tratterebbe in primo luogo di porre in essere un'operazione strategica, al fine di salvaguardare l'identità del mondo occidentale da una potenziale subordinazione all'Urss sul piano della scienza. E, secondariamente, di riconsiderare il ruolo delle culture nazionali occidentali come base per la costruzione di un futuro più democratico.

Al di là di questo contesto politico, storicamente collocabile in una guerra fredda ormai conclamata tra le due superpotenze, tutte le riflessioni di Snow convergono verso l'educazione, quale cardine si cui far ruotare il riequilibrio delle sorti del pianeta, nella speranza di imprimergli un'omogeneità di sviluppo. Ciò potrebbe avvenire anche grazie all'armonizzazione delle "due culture", i cui valori non dovrebbero venire imposti anche ai paesi in via di sviluppo, nel momento in cui si decida di esportare scienza e conoscenze verso di loro. È necessario, piuttosto, usare le rivoluzioni scientifiche come veri e propri strumenti culturali[8].

Per Snow, infatti, sono piuttosto lo stile di pensiero e il percorso formativo degli scienziati a essere chiamati in causa in questo delicato processo di alfabetizzazione tecnica e culturale: la forma di collaborazione democratica adottata dai gruppi di ricerca, quando essi elaborano e trasmettono conoscenze, adottando per i problemi le soluzioni più appropriate, viene ritenuta la forma esemplare per aiutare la crescita dei paesi, senza comprometterne la loro specifica identità culturale.

[7] C.P. Snow, *Le due culture* (1959), Marsilio, Vicenza 2005, p. 55.
[8] *Ibidem.*

Nelle considerazioni di Snow, l'elemento tecnico, che è proprio delle conoscenze possedute dallo scienziato, viene collocato sullo stesso piano di quello umano: quest'ultimo è collegato a un significato di *Humanity* che rifugge la postura dell'aiuto «nobile ma paternalistico» tipico del post colonialismo[9] e punta, invece, in forma embrionale, a prefigurare un genere di crescita economica e di sviluppo secondo quel modello che oggi siamo abituati a vedere fondato sul concetto di «capitale umano o sociale»[10]. Un elemento, questo, che verrà ripreso dagli studi di sociologia della scienza nella seconda metà del Novecento per giustificare, attraverso la metodologia della «simmetria», che cultura scientifica e cultura umanistica sono parte essenziale di una sola cultura. È questo in sintesi il modello della *One Culture* rimontante a David Bloor[11].

In ogni caso, fatte salve alcune intuizioni, il modello di sviluppo di Snow oggi appare depotenziato, avendo riguardo soprattutto per l'aggregazione complessa dei capitali mondiali e per il dominio esercitato dalla finanza sulle politiche nazionali, con evidenti conseguenze di natura sociale. Ma il punto di forza del suo ragionamento pertiene al fatto che il tema dell'educazione, da considerare come uno dei motori di sviluppo della società, debba seguire di necessità una prospettiva bilaterale, per la quale *Sciences and Humanities* devono essere entrambe considerate risultati antropologici che non sottostanno a gerarchie imposte reciprocamente.

Egli ammette che, all'interno di una cultura, il ruolo dell'educazione debba essere quello di occuparsi delle difficoltà insite nelle convivenze di gruppi eterogenei, nella preservazione delle sfere emotive e affettive, in un quadro di sviluppo non soggiacente a preoccupazioni legate in modo esclusivo alla crescita economica. Attraverso queste pertinenze, sembrerebbe che le sfere umanistica e artistica, nelle considerazioni di Snow, esercitino un ruolo di protezione della sfera emotiva e, per questa ragione, esse si mostrino alquanto resilienti, ponendosi talvolta in maniera critica e assumendo evidenti tratti di ostilità nei confronti della cultura scientifica e della sua capacità di essere più efficace nell'imporre ritmi sempre più veloci all'umanità.

Un altro punto dirimente che Snow individua alla base del conflitto tra le due culture va rintracciato in quella sorta di atteggiamento "luddista" adottato dagli intellettuali (almeno nell'esempio relativo allo sviluppo della

[9] *Ivi*, p. 57.

[10] Sul tema, tra tutti, segnaliamo: R.D. Putnam, *La tradizione civica delle regioni italiane*, Mondadori, Milano 1993; Id., *Capitale sociale e individualismo. Crisi e crescita della cultura civica in America*, Il Mulino, Bologna 2000; J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990; J. Field, *Social Capital*, Routledge, London 2003.

[11] J.A. Labinger - H. Collins, *The One Culture. A Conversation about Science*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2001, p. 19.

società inglese e pur comprendendone la portata), i quali si sono soffermati nelle loro analisi soltanto sugli esiti sociali negativi delle rivoluzioni industriali. Ciò ha influito in prospettiva anche sul significato intrinseco da attribuire alle rivoluzioni scientifiche del Novecento, le quali, di fatto, avrebbero finito col disegnare un modello di società fortemente contraddittorio[12].

In breve, alla luce di queste considerazioni, il modello delle due culture di Snow può essere letto come una conseguenza e una ripresa delle argomentazioni tipiche della cultura positivistica, da un lato, e idealistica ed esistenzialistica, dall'altro.

Toccando l'apice durante l'attraversamento di ben due guerre mondiali e la conquista di nuovi equilibri dovuti alla guerra fredda, il modello duale – che in Snow assume i tratti della denuncia giornalistica (seppur di alto livello) – ha di fatto condizionato in modo sempre più stimolante l'analisi del concetto di razionalità, giungendo talvolta al paradosso di concepire in modo separato le due culture, edificando un paradigma dimidiato, non solo nel significato da attribuire allo stesso concetto di razionalità, ma in prospettiva anche a quello di umanità.

In sintesi, risulta evidente come i sistemi filosofici ottocenteschi avessero comunque tentato al loro interno un'incorporazione delle forme scientifiche del sapere, salvaguardandone una qualche spendibilità pratica. Le forme culturali esistenzialiste, e in parte neoidealiste e neoilluministe, si sono invece trovate concordi nel ritenere la scienza, attraverso una sua pressoché totale riconversione in tecnica, responsabile di un arretramento razionale dell'uomo[13], anche per via del pericoloso concetto di "sicurezza" ispirata da quest'ultima[14]. La tecnoscienza, infatti, secondo questa prospettiva, è diventata l'immagine prevalente attraverso la quale è stata presentata la scienza: persino i suoi risvolti razionali sono stati percepiti come frutto di un attacco all'integrità della stessa ragione, votata soltanto alle derive del dominio, piuttosto che a quelle della sua preservazione.

Qui basterà annotare come la questione delle due culture, o la pacificazione sociologica prospettata dalla *One Culture* tra scienza e paradigmi interpretativi che si preoccupano di scienza, è qualcosa di fluido e ancora in movimento, soprattutto nel momento in cui, allargando di molto gli scenari concettuali, ad essere investiti sono stati il significato e il valore della stessa conoscenza scientifica.

Il programma della "Terza Cultura" (TC), varato quasi due decenni

[12] C.P. Snow, *op. cit.*, p. 34.

[13] M. Horkheimer, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale* (1947), Einaudi, Torino 2000.

[14] J. Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica* (1944), SugarCo Edizioni, Milano 2009, pp. 288-301.

fa, ha ritenuto di reagire direttamente nei confronti dell'*altra* cultura, sostenendo di diritto di essere in grado di costruire una nuova visione del mondo, in cui il significato di conoscenza è sostanzialmente riconducibile a quello della scienza e la funzione dell'intellettuale pubblico non è soltanto appannaggio degli umanisti.

Dal punto di vista teoretico, il programma promosso da John Brockman[15] appare una riproposizione molto più debole della stessa istanza di fondo espressa dal positivismo, prima, e dai circoli di Vienna e di Berlino, dopo: *keine metaphisik mehr*! Partendo, infatti, dal proposito di liberare la cultura da eventuali incrostazioni ideologiche e pregiudiziali nei confronti della scienza da parte dei settori umanistici meno inclini a dialogare con essa, il programma di Brockman vorrebbe evitare di affermare direttamente una superiorità ideologica dell'agire scientifico, puntando invece su una sua ristrutturazione metodologica interna. In sintesi, il programma si potrebbe riassumere nei seguenti punti: i) la scienza, così com'è capace di spiegare la realtà secondo i suoi metodi e le sue procedure, allo stesso modo può riuscire a riversare nella società i risultati delle sue acquisizioni, senza che ciò possa comportare un indebolimento della sua struttura teorica; ii) è necessario evitare il rischio di incorrere nella costruzione di teorie di spiegazione scientifica della realtà sempre più onnicomprensive, e da queste arrivare alle questioni metafisiche del significato ultimo; iii) la complessità della realtà è comunicabile a tutti e può essere compresa da tutti.

Tuttavia, nonostante tale programma al suo interno registri posizioni alquanto variegate (e a volte estremiste), è senza dubbio evidente che l'esigenza complessiva è quella di fondare una nuova cultura a partire quasi esclusivamente dalle visioni e dai risultati della scienza; traendola, insomma, dal modello di realtà che essa storicamente si è dato e dal tipo di risultati conseguiti, evitando che tali presupposti si possano fondere (e con-fondere) con le posizioni espresse dalla cultura letteraria tradizionale o dalla filosofia continentale.

Per questi motivi, l'intento programmatico della TC punta a costruire un modello di realtà scientifica condiviso socialmente, partendo dal punto di vista della chiarezza delle spiegazioni scientifiche e della loro comunicabilità a tutti. Nel fare ciò, il programma combatte, ad esempio, contro i paradigmi classici della filosofia continentale di un Hegel o di un Heidegger e mira a fondare un nuovo modello di filosofia naturale, ritenuto la vera base culturale del futuro. La differenza sostanziale tra questo nuovo modello di razionalità filosofica e quello tradizionale continentale risiede in una attualizzazione del modello di collettività scientifica immaginato da Thomas Kuhn, contamina-

[15] J. Brockman, *Culture: Leading Scientists Explore Societies, Art, Power and Technology*, Harper Perennial, New York - London 2011.

to con alcune istanze espresse dalla *Sociology of Scientific Knowledge* (SSK). Non a caso, il modello di razionalità proposto dalla TC mira in maniera forte al raggiungimento di un'immagine del mondo condivisa, comunicabile e, pertanto, intersoggettiva. Al suo interno non c'è posto per una realtà narrata in forma oscura e criptica, tipica di una certa filosofia. Del pari, viene scartata l'ipotesi di una razionalità che cresce e matura in solitario e i cui schemi, connotati in forma strettamente individualistica, non sono stati messi alla prova del confronto con i pari della comunità accademica.

Entrambi gli assunti, in realtà, non fanno che testimoniare ancora una volta, rivendicandolo sotto forme più complesse e aggiornate, il ruolo storico della scienza nell'incidere dal punto di vista intellettuale e pratico sulla società. Il modello TC non aspira semplicemente ad archiviare la risoluzione del conflitto enunciato da Snow, ma intenderebbe fare qualcosa di più: annunciare un neoilluminismo scientifico in alleanza con quella parte della filosofia, generalmente definita "analitica", che punta a servirsi di attrezzature linguistiche, logiche e concettuali più vicine ai metodi della scienza che a quelli della tradizione letteraria e storica, tipica della filosofia continentale europea. Pertanto, il fisico Lee Smolin sintetizza i rinnovamenti scientifici che starebbero alla base della TC nel quadro di una nuova filosofia naturale versata sostanzialmente nei temi della complessità: riconoscere che il mondo è un «complesso auto-organizzato» comporta come conseguenza la fine delle «proprietà assolute» anche nel mondo della vita, come lo è stato in precedenza per la fisica newtoniana[16].

Rispetto al modello di Snow, che vedeva ancora lo scontro come conseguenza di incomparabili ignoranze conoscitive della scienza e dei suoi risultati, soprattutto a carico degli uomini di lettere, i nuovi modelli di conoscenza a cui si riferisce la TC rimontano alla visione tipica del paradigma espresso dalla società della conoscenza, che vede nella "incorporazione" e nello "specialismo" due tra gli aspetti fondamentali per collegare il processo conoscitivo sia alla ricerca scientifica, sia alla produzione di oggetti artificiali in grado di trasformare le società. L'incommensurabilità di cui parlava Snow non è stata radicalizzata o attenuata. Piuttosto, essa è stata ampiamente sostituita da un nuovo modello. Al suo interno, la mancata comunicazione tra le "due culture" sembra di fatto essere scoraggiata fin sul nascere. Si noti, appunto, attraverso le considerazioni che seguono, come ad essere "sostituito" è lo stesso concetto di cultura per il quale, dopo la cesura galileiana, si profila all'orizzonte un ulteriore riassestamento.

[16] J. Brockman, *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, Simon & Schuster, New York 1995, p. 21.

3. Geisteswissenschaften *e* Human Studies

Le espressioni "società della conoscenza" ed "economia della conoscenza", dal punto di vista del significato sono alquanto distanti dal concetto di "cultura", così come esso si è autostrutturato nei secoli diciannovesimo e ventesimo. Assai distante dal modello duale di Snow, esso risulta più vicino a quello della Terza cultura, dove le esigenze della ricerca e del sapere condiviso sono finalizzate nella sostanza alla costruzione dei requisiti indispensabili per un avanzamento nel futuro. E attore unico di tale processo è ritenuto la cultura espressa dalla scienza.

Rifacendosi essenzialmente al paradigma tedesco della *Bildung*, quel concetto poneva come imprescindibile la questione della filosofia dei valori, col fine ultimo di disegnare il quadro dei significati dell'esistenza, nonostante il suo lato "produttivo" si manifestasse anche nei termini di una *Wissenshaft*, di un puro desiderio di conoscere, della Scienza. Un modello, questo, che la gioventù americana che veniva a studiare in Europa in pieno Ottocento percepiva – sin da allora, ma in forma riduttiva – collegato quasi esclusivamente all'esito dei suoi risultati sul piano pratico e non su quello anche culturale e umano[17].

Il fatto che oggi tale impostazione venga, in un certo senso, considerata obsoleta, non comporta come conseguenza immediata che anche le eredità europee di tale tradizione siano scomparse del tutto. Esse continuano a sopravvivere nelle questioni che riguardano da vicino l'identità del continente europeo, il suo sistema di valori, la sua storia, la coscienza profonda di essere stato il punto di partenza e il volano di un concetto di razionalità che, anche portandosi dietro profonde contraddizioni, ha impresso alla storia occidentale degli ultimi cinque secoli il marchio inconfondibile della razionalità scientifica moderna e, a seguire, del concetto di democrazia e dei pluralismi etico e religioso.

Da questo punto di vista, e per diverse ragioni di ordine storico e culturale, in Europa, a differenza degli USA, il paradigma della "società della conoscenza" continua a coesistere (in modo carsico), insieme alla vecchia radice culturale della *Bildung*, attraverso le filosofie europee ad essa più vicine concettualmente (romanticismo, idealismo, storicismo, esistenzialismo, ermeneutica, giusto per citare quelle più note)[18].

Non si dimentichi, tuttavia, che anche a causa di una visione molto pragmatica e utilitaristica del progresso e del modo di pensare il benessere sociale, il modello di società della conoscenza proposto oggi ha trovato proprio

[17] L. Menand, *The Metaphisical Club. A Story of Ideas in America*, Farrar, Strauss and Giroux, New York 2001, p. 256.

[18] H.G. Gadamer, *A Century of Philosophy*, Continuum, New York-London, 2003; Id., *Bildung e Umanesimo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2012.

in Europa la sua antica radice nel modo di concepire il piano dei rapporti tra sviluppo, economie di mercato, investimenti, fini e obiettivi della ricerca scientifica fin dall'esperienza illuminista, in generale, e del filone empirista, in particolare (si pensi a Locke o a Hume). Ciò è avvenuto anche grazie al concetto di ragione "strumentale" – ritenuta il motore di un progresso che conduce alla felicità – da coniugare con le altre sue caratteristiche "socializzanti", assai efficaci anch'esse nel riplasmare la realtà naturale, affiancandone o sovrapponendone una di marca artificiale.

Da questa matrice razionale deriva, infatti, un concetto di conoscenza percepito anch'esso come bene strumentale, il quale, tuttavia, non riesce a sottrarsi totalmente al controllo della natura. Anzi, come nel caso di Hume, la ragione è definita come una capacità tecnica, ma figlia della stessa natura e perciò essa «*is and ought only to be the slave of the passions and can never pretend to any other office than to serve and obey them*»[19].

Tale concezione empirista della ragione, fondata sulla potenza del metodo analitico e sull'autorità della prova proveniente dai sensi, è alla base di ciò che può essere definito un "*esprit systématique*", piuttosto che un "*esprit de système*", del razionalismo del diciassettesimo secolo[20]. A sostenere un "*esprit systématique*" della ragione sarebbero, piuttosto, gli interpreti di una ragione "pura", concepita come forma di auto-riflessione o di auto-analisi capace di fornire uno sguardo intuitivo, ma razionalmente fondato, sui principi universali e di per sé evidenti della condotta umana (Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant). Come ha sottolineato Ernst Cassirer, una tale concezione non è fondata all'interno della sfera del potere e della volontà, ma in quella della pura ragione. E, in ciò che viene dato nella natura pura della ragione, nulla può essere ottenuto "con decreto"[21]. Agli inizi dell'Ottocento gli esiti di questa concezione dualista della ragione, pura e strumentale, confluiranno in una teoria unitaria del progresso umano, al cui interno le finalità ideali, perseguite dal progresso conoscitivo, e quelle materiali e di sussistenza, collegate allo sviluppo della tecnica, saranno incorporate nel paradigma unico della società "organizzata". Per Saint-Simon, Comte e Spencer, le società moderne costituiranno la prova più evidente del paradigma della "trasformazione" nella storia dell'uomo e per questo motivo esse si troveranno a vivere nel mezzo di una "crisi". In breve, da qui in poi tutte le società si muoveranno da un futuro di tipo chiuso, predeterminato teleologicamente, a uno di tipo aperto, imprevisto, condizionato soltanto dagli esiti scientifici e industriali[22].

[19] D. Hume, *Treatise of Human Nature*, in *The Philosophical Works*, II, Black and Tait, London 1888, p. 169.

[20] M. Horkheimer, *Eclissi della ragione,* cit.; P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Weidenfeld and Nicolson, London 1964; Id., *The Party of Humanity: Studies in the Enlightenment*, Weidenfeld and Nicolson, London 1976.

[21] E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo* (1932), Sansoni, Milano 2004, pp. 137 ss.

[22] G. Iggers (ed.), *The Doctrine of Sant Simon: An exposition*, Schocken Books, New York

Proprio in Europa, prima che nelle Americhe, l'ottimismo della ragione positivistica nella possibilità di uno sviluppo senza limiti della conoscenza collegherà le sue sorti sia agli assunti dell'utilitarismo inglese, sopra richiamati, sia allo studio dei mutamenti sociali, appena esposti. La ragione positivista unirà così in modo definitivo le sorti dell'uomo e dell'industria, cercando di contemperare – riuscendovi solo in parte – la razionalizzazione produttiva e la non contrattabile razionalità dei bisogni umani. Con grande evidenza gli investimenti industriali della seconda metà dell'Ottocento e dei primi decenni del Novecento, insieme al consolidamento degli stati-nazione, dimostrano in tutta la loro grandezza le potenzialità del modello della razionalità empirista e applicativa.

È il trionfo della volontà tecnica, elevata al rango del modello "passionale" di Hume, impossibilitata ad affermarsi così platealmente senza quel necessario supporto fornitole dagli studi che riguardano le prime forme di organizzazione complessa.

Sul piano teoretico, per quanto concerne il rapporto tra pensiero filosofico e scienza, ciò significherà: i) una maggiore attenzione alle questioni dottrinali della conferma o della falsificazione delle leggi scientifiche, a danno dell'esame critico dell'eventuale funzione ideologica contenuta nei concetti espressi attraverso quelle leggi; ii) la tendenza a identificare la teoria migliore in virtù di un suo più stretto collegamento ai fatti; iii) una possibilità più ridotta nel riflettere razionalmente sulle finalità legate a questioni sociali e politiche, preferendo, invece, indagini più approfondite sui mezzi per conseguirle; iv) l'identificazione della ragione e della conoscenza con la scoperta di regolarità o di leggi, piuttosto che con la riflessione critica circa i costi imposti attraverso il "progresso" alla natura umana.

All'interno di questo perimetro concettuale, il positivismo verrà criticato per il fatto di considerare la scienza come una semplice forma di conoscenza basata su un interesse finalizzato al controllo tecnico e per il rifiuto di accettare che l'accrescimento della conoscenza umana possa avvenire anche attraverso forme di auto-comprensione o di auto-riflessione, non direttamente corroborate da metodi scientifici o guidate da prove scientificamente controllabili.

Ciò ha contribuito alla visione di una scienza-tecnica la quale, basando tutto sul progresso, ha finito col favorire unicamente l'affermazione di un modello conservatore di società, di etica e di politica, dove la speranza del cambiamento sociale, senza progresso scientifico, è pura illusione. Marcuse, su tutti, si fa portavoce della denuncia. Il modello ideologico positivista

> arrivava giusto in tempo per comunicare agli uomini che il loro ordine sociale soggiaceva a leggi eterne, nei confronti delle quali nessuno poteva tra-

1972.

> sgredire senza andare incontro a una sanzione. Secondo queste leggi tutte le forme di governo sono "temporanee", il che significa che queste ultime in modo indolore si dovranno adeguare all'irresistibile progresso dell'umanità. La rivoluzione da questo punto di vista è senza senso[23].

La teoria industriale della società è stata anche criticata a causa dei suoi collegamenti con l'epistemologia positivista[24], per il fatto di leggere nell'obbedienza a una *leadership* una parte integrale del metodo positivistico: la certezza del conseguimento del risultato della tecnica a favore della società sarebbe anche conseguenza del rifugio nella tutela di «leader saggi e virtuosi», di cui parlava Comte nel suo *Cours de philosophie positive*[25]. Ma proprio attraverso l'accoglienza pacifica dell'inevitabilità e desiderabilità del progresso industriale e scientifico, la teoria della società industriale è stata accusata di non aver esaminato lo stato e il valore di questi sviluppi tecnici.

Certo, si può ben vedere come per la prima volta la dottrina positivista abbia comportato la creazione di modelli di consenso di massa in cui la simmetria dell'ordine nella scienza e dell'ordine sociale si sono fusi in un tutto indivisibile[26]. In realtà, come sottolinea Dilthey, Comte crea «solo una metafisica naturalistica della storia» subordinando «il mondo storico al sistema della conoscenza della natura», ma almeno Stuart Mill, pur spianando la strada a Comte, «tiene fermo e difende la subordinazione del metodo di studio dei fatti spirituali ai metodi della scienza e della natura»[27]. Sarà la in particolare la Scuola di Francoforte a reagire in maniera decisa contro la natura conservatrice che il positivismo ascrive allo status della ragione nelle forme di un'attività di riflessione. Horkheimer e Habermas stigmatizzano la filosofia positiva e le scienze empirico-analitiche per aver considerato irrazionali i tentativi di analizzare i valori sociali senza l'aiuto della ragione riflessiva:

> Il positivismo, che entra in scena con Comte, si serve degli elementi sia della tradizione empirista che razionalistica per consolidare a posteriori la fede della scienza nella propria esclusiva validità, anziché per riflettervi e per spiegare sulla base di questa fede la struttura delle scienze. [...] Così esso poté dimenticare l'intreccio della metodologia delle scienze con l'obiettivo processo di formazione [*Bildung*] del genere umano e sulla base del dimenticato e del rimosso poté instaurare l'assolutismo di una metodologia pura[28].

[23] H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "Teoria sociale"* (1941), Il Mulino, Bologna 1997, p. 210.
[24] J. Habermas, *Conoscenza e interesse* (1968), Laterza, Bari 1990.
[25] A. Comte, *Course de philosophie positive*, IV, Bachelier, Paris 1864, p. 439.
[26] H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, cit.
[27] W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), a cura di G.A. Demarta e G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2007, p. 207.
[28] J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, cit., pp. 8-9.

Se da una parte, una reazione a questo tipo di positivismo delineerà in modo sempre più chiaro la frattura tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*[29], favorendo nel contempo una chiusura al concetto di scienza e di tecnica nelle filosofie di Nietzsche e degli esistenzialisti; dall'altra, nelle filosofie neopositiviste, la chiusura della scienza al dialogo con la filosofia tradizionale genererà anche una parziale chiusura allo studio di questioni sociali. Una successiva riapertura sarà possibile grazie all'adozione di visioni del mondo meno logicamente condizionanti, scaturenti dal confronto con le filosofie continentali (Bergson) e analitiche più critiche (Popper) e con le nuove ricerche portate avanti dalle successive ondate della sociologia della scienza.

In particolare, il progetto teoretico di Wilhelm Dilthey nel distinguere tra *Naturwissenschaften* (*natural sciences* = *NS*) e *Geisteswissenschaften* (*Human Studies* = *HS*) tende chiaramente a costruire un'epistemologia scientifica delle scienze umane (nella sua visione esse racchiudono insieme sia le *Humanities* sia le *Social Sciences*), radicalmente differente da quella della scienza. La divisione tra le due sfere della cultura umana viene di fatto collegata ai rispettivi oggetti di studio e, da qui, all'adozione di metodologie nettamente differenti tra loro: «La realtà ha in esse un senso diverso che nella nostra conoscenza della natura, quando viene predicata in merito agli oggetti fisici»[30].

Pertanto, avversando il positivismo, Dilthey sancisce di fatto uno stato di appartenenza del concetto di natura alle *Geisteswissenschaften*:

> La natura è il substrato delle scienze dello spirito. La natura non è solo il palcoscenico della storia; i processi fisici, la necessità in essi insiti e gli effetti che ne derivano, formano il substrato di tutti i rapporti[31].
>
> I sistemi flosofici non sono legati nell'unità del processo di conoscenza da un oggetto comune. La filosofia non è, perciò, una scienza come la botanica o la zoologia. Essa è affine, per la sua intenzione, alla religione ed all'arte, mentre è legata alle altre scienze tramite il pensiero concettuale e la pretesa, in questo contenuta, di validità universale. Innalzare alla coscienza l'unità della nostra essenza nelle sue diverse manifestazioni vitali, innalzarla al pensiero concettuale, questa è la sua funzione. Essa è la produzione della coscienza dell'unità nelle nostre esperienze, nel nostro agire, nella nostra vita, l'innalzamento di questa coscienza al pensiero concettuale. L'unità di questo tutto, ciò che è presente in questo tutto come negli oggetti, nelle esperienze di connessione e legge, nelle condizioni vitali, negli obiettivi e

[29] Cfr. ad es. W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* in *Critica della ragione storica* (1910), a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954, pp. 145-289.
[30] *Ivi*, pp. 136-7.
[31] *Ivi*, p. 197.

nei beni, questo groviglio di questioni angosciose, incantevoli, di piacere intellettuale e di dolore per l'insufficienza, le contraddizioni: questo è l'enigma della vita, l'unico, oscuro, spaventoso oggetto di tutta la filosofia[32].

In termini generali, gli studi di Dilthey suggeriscono che la natura sostanzialmente riflessiva e conservatrice delle *Human Sciences* tende all'innovazione di una società in un modo differente rispetto ai procedimenti della scienza: tale processo avviene attraverso un'attività di rispecchiamento o di riflessione sui significati che costituiscono l'esperienza vissuta (*Erlebnis*). Un'eco simile è presente anche in Max Scheler: il tema della ricostruzione del senso del tutto, del mondo, abbisogna di categorie interpretative più ampie rispetto a quelle della spiegazione causale della scienza. Anche per questa ragione i tempi delle rivoluzioni tecnologiche non sono perfettamente allineati a quelli culturali e, al di là delle questioni epistemologiche, peraltro dirimenti, i fatti individuati dalla cultura scientifica, pur riferendosi anch'essi al concetto di vita, rimangono all'esterno dell'organizzazione umana. La scienza va «oltre» quel contenuto di mondo che 'avvolge' l'uomo, dal momento che essa intende spiegare tale contenuto sulla base di fatti «che non sono contenuti in esso». Pertanto, se nella sua forma di artificialità quello della scienza tende a mostrarsi come un sapere «assoluto», lo stesso, se posto in relazione all'organizzazione umana, alla vita, assume le caratteristiche di una relatività[33].

Cercando di rendere più onnicomprensive le argomentazioni di Dilthey, si potrebbe affermare, piuttosto, che le *Human Sciences* nel loro complesso esprimono, anche nelle forme meno sofisticate, un modo di guardare dietro allo specchio della società, eviscerandone le relazioni più profonde, anche inconsce, condivise da ampi gruppi di individui. Tali giudizi, che nascono anche da punti di vista personali, non attendono alcuna convalida dalla natura, non costituiscono cioè questioni di fatto, e il loro accordo o disaccordo conduce sempre a una contrattazione di significati tra uomini all'interno degli stessi *HS*.

All'interno degli *HS*, nella variante più estrema (cosa ben rara ai nostri giorni), la disputa si concluderà *ex cathedra*, come accadeva nella tradizione filosofica dogmatica; giammai essa verrà chiusa da un'esperienza *ex officina*, come si è fatto a partire da Galileo. L'onere della prova non è certamente ascrivibile agli *HS*, ma la questione di un modello condiviso che guarda alla conoscenza come una competizione tra idee, tra visioni del mondo concor-

[32] W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia* (1931), a cura di G. Magnano San Lio, Aesse, S.ta Maria di Licodia 1997, p. 267.

[33] Cfr. M. Scheler, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza e Ordo Amoris* (1913-14), a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 55-106.

renti, tra differenti ipotesi sulla realtà naturale, è ormai diventata – grazie a studi seminali – un'agenda comune sia alla cultura scientifica sia a quella umanistica[34].

Questa nuova visione di conoscenza basata sul modello competitivo e selezionista delle idee e delle teorie, tipico delle indagini delle scuole di Thomas Kuhn e di Karl Popper, finisce per erodere terreno al modello di indagine filosofico e dialettico delle grandi scuole di pensiero europee, come il Frankfurt Institut. In Europa, su questo piano, ulteriori conseguenze negli anni 1960-80 saranno a carico dei programmi della sociologia della scienza di Robert K. Merton[35], del programma forte della Scuola di Edimburgo di David Edge, di Harry M. Collins e Richard Evans [36] con la Scuola di Bath, di Bruno Latour e Michel Callon nel *Centre Sociologique de l'Innovation della École Nationale*, che hanno contribuito notevolmente a trasformare la questione del rapporto tra conoscenza sociale e conoscenza scientifica, spingendo la scienza a essere inclusa sempre più all'interno della dimensione sociale, piuttosto che ritenerla un'impresa razionale a sé stante.

Di certo, in Europa, l'accettazione progressiva di un modello di conoscenza che avanza secondo logiche competitive risente anche delle influenze degli studi sociali compiuti negli USA negli anni Sessanta. Questi ultimi guardano al concetto di conoscenza come un elemento collegato esclusivamente al mondo del lavoro e delle organizzazioni. Studi complessi sostanzialmente basati sulla società americana come quelli di Peter Drucker[37], di Fritz Machlup[38] o di Daniel Bell[39] disegnano un modello di società ben organizzato ed esclusivamente finalizzato alla produzione, conservazione, distribuzione e organizzazione di conoscenze collegate al mondo dei beni e dei servizi.

[34] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London-New York 1935; T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* The University of Chicago Press, Chicago-London 1962; Id., *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977.

[35] R.K. Merton, *La sociologia della scienza. Indagini teoriche ed empiriche* (1957), Franco Angeli, Milano 1981.

[36] H. Collins H. e R. Evans, *Rethinking Expertise*, University of Chicago Press, Chicago and London 2007.

[37] P. Drucker, *The Age of Discontinuity*, Heinemann, London 1969.

[38] F. Machlup, *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1962; Id., *Knowledge: Its Creation, Distribution, and Economic Significance*, I, *Knowledge and Knowledge Production*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1980; Id., *Knowledge: Its Creation, Distribution, and Economic Significance*, III, *The Economics of Information and Human Capital*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1984.

[39] D. Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Free Press, New York 1960; Id., *The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York 1973; Id., *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Basic Books, New York 1976.

Di fatto, questo nuovo concetto di conoscenza non ha nulla a che vedere con le questioni concernenti i paradigmi della conoscenza della natura e della conoscenza umana, riportati sinteticamente sopra, i quali disegnano di sicuro una storia della conoscenza in chiave continentale, che si annoda intimamente con la matrice razionale europea, concepita come luogo in cui hanno origine sia la tradizione filosofica occidentale (e la cultura delle scienze umane) sia la scienza moderna (e la conoscenza basata sull'esperienza).

4. *Nuovi valori per una nuova conoscenza?*

Come si è detto all'inizio, l'intuizione di una "*age of knowledge*" abbozzata da Nobert Wiener in *The Human Use of Human Beings* punta sulla stretta relazione tra "informazione", "messaggio", "*feedback*" e "controllo"[40]. Ciò che viene annunciato in filigrana da Wiener è la sostituzione dei contenuti nella medesima equivalenza espressa dal positivismo: pensiero/tecnica. Qualche anno prima egli ha sottolineato:

> Il pensiero di ogni epoca è riflesso dalla sua tecnica. Se il Settecento e i primi dell'Ottocento sono le età degli orologi, e la parte finale dell'Ottocento e il Novecento costituiscono il periodo della forza vapore, il tempo presente è l'era della comunicazione e del controllo[41].

Riflettendo su tali specificità, è Heidegger a definire il cuore della cibernetica «un'unità rigorosamente tecnica […] predisposta ad approntare e procurare la visuale sui processi comunemente controllabili», annunciando a causa di ciò la «fine della filosofia» quale «luogo dove qualcosa si raccoglie nella sua possibilità ultima, dove esso giunge a pieno compimento»[42]. La cibernetica appare al filosofo tedesco come il nuovo senso di unità metodologica – di natura tecnica e non concettuale – delle "nuove" scienze particolari: «la logistica, la semantica, la psicologia, la sociologia, l'antropologia culturale, la politologia, la poetologia, la tecnologia»; scienze, in precedenza, tutte "interne" alla filosofia, delle quali essa costituiva, nella loro unità, il fondamento. La trasformazione del concetto di "presenza" degli enti in "impiegabilità" segna, tuttavia, per Heidegger soltanto la fine di una certa filosofia, non del pensiero, al quale viene affidato il compito di riflettere

[40] Cfr. N. Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (1950), FAB, London 1989; tr. it. *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano negli esseri umani,* a cura di F. Ciafaloni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 74-118.

[41] N. Wiener, *La cibernetica: controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina* (1948), Il Saggiatore, Milano 1982, p. 39.

[42] Cfr. M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica* (1965), a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1989, pp. 30-31.

nuovamente sul suo destino[43].

Sarà Max Scheler a declinare l'impiegabilità heideggeriana nei termini del profitto, ponendo alla base del binomio denaro/scienza il fattore comune dell'artificialità: "in entrambi i casi" le forme artificiali della società del consumo e la visione meccanicistica della natura danno luogo soltanto a tendenze già insite nel comportamento umano e che depauperano la pienezza qualitativa del mondo[44].

Con una progressione senza sosta, a partire dagli anni Sessanta, il concetto e il valore della conoscenza si spostano dal livello delle acquisizioni codificate ed espresse dalle tradizioni umanistica e scientifica pura, al piano degli oggetti: il valore della conoscenza incorporata nei tecno-oggetti estende il mondo al di là del suo valore reale e lo potenzia. Oggi, il valore di beni e servizi, anche immateriali, che vengono scambiati, non è determinato in maniera prevalente né dal valore della materia prima, né dal valore del costo del lavoro fisico svolto dall'uomo, ma viene fissato prioritariamente in relazione al contenuto di conoscenza che il bene o il servizio contiene.

È facile notare come questa nuova concezione di conoscenza si strutturi sulle basi delle analisi delle logiche economiche e degli studi riguardanti l'organizzazione del lavoro e si sganci interamente da qualsiasi indagine epistemologica collegata al "valore" del posto che *HS* e *NS* potrebbero occupare nella cultura umana. In questa nuova "cultura della conoscenza" rimangono soltanto alcuni residui del vecchio rapporto tra *HS* e *NS* (e comunque in forma pressoché strumentale), come accade ad esempio nell'impiego del paradigma della "*tacit knowledge*" di Michael Polanyi[45] da parte degli studiosi di organizzazioni produttive complesse[46].

A volerle elencare per punti, le caratteristiche generali comuni agli studi (prevalentemente di marca psicologica e sociologica) che usano come sfondo questa nuova "cultura della conoscenza", e definibile come *Knowledge-based Models Studies* (*KMS*), sono le seguenti: i) una matrice pragmatica e utilitaristica della definizione di conoscenza; ii) la necessità di considerare la conoscenza come qualcosa di oggettivato in se stessa, come prodotto, e per questo più facilmente individuabile e manipolabile; iii) l'incorporazione ed estrazione della conoscenza nei processi, negli oggetti, negli uomini,

[43] *Ivi*, pp. 40-44.

[44] Cfr. M. Scheler, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in Id., *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 60ss.

[45] M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1958; Id., *The Tacit Dimension*, Routledge & Kegan Paul, London 1966; Id., "Sense-giving and sense-reading", in M. Grene (ed.), *Knowing and being: Essays by M. Polanyi*, University of Chicago Press, Chicago 1969, pp. 181-207.

[46] I. Nonaka - H. Takaeushi, *The Knowledge-Creating Company*, Oxford University Press, Oxford 1995; II.dd., (eds), *Knowledge Emergence: Social, Technical, and Evolutionary Dimensions of Knowledge Creation*, Oxford University Press, Oxford 2001.

nelle organizzazioni; iv) il contenimento di alti tassi di creatività e di specializzazione; v) finalizzata alla competizione economica e quindi misurabile in termini di redditività (*profitability*); vi) disegnata all'interno di logiche creative più vicine al settore scientifico che a quello delle *Humanities*, le quali, perciò, sono costrette a riaccomodarsi anche cognitivamente, battendo sempre più la strada di una loro specializzazione scientifica e meno umanistica.

Tutti gli approcci si distinguono, infatti, per l'apporto scientifico considerevole di quelle scienze che per Dilthey corrispondevano alle *Human Sciences* (quali ad es. la sociologia o la psicologia), ma con l'esclusione, tuttavia, di qualsiasi dimensione riguardante la storia e, pertanto, la costruzione di memorie individuali e di identità collettive.

Oggi, se da una parte la mancanza di questi elementi non fa altro che riaffermare l'utilità del pensiero riflessivo delle *Humanities* nella costruzione dei significati esistenziali, dall'altra, i *KMS* si sentono formalmente assolti dalla pretesa di volere intervenire direttamente sulla natura umana, annunciando soltanto in apparenza rivoluzioni tecnologiche, quando in verità si tratta di esiti di rivoluzioni scientifiche di lunga durata, i cui effetti spingono la natura dell'uomo a una ristrutturazione cognitiva e di senso.

La riflessione dei *KMS* sulla strutturazione delle informazioni, in apparenza, non avrebbe come fine il modellamento di nuove società o il rafforzamento delle esperienze individuali in senso riflessivo, ma soltanto un evidente scopo produttivo. Tuttavia, di fatto, molti nuovi oggetti digitali hanno contribuito alla nascita di una nuova ontologia: la loro molteplicità di funzioni ha smaterializzato una pluralità di oggetti prima esistenti per sé, separando da essi quel contenuto/funzione che formava un tutt'uno con l'oggetto stesso.

Anche per tale ragione questo ammodernato concetto di conoscenza e i suoi contenuti oggettivi vengono concepiti nella veste di proprietà o di patrimonio economico della singola organizzazione o dei gruppi economici e intellettuali che l'hanno elaborata. Ne segue che la cessione a titolo gratuito alla società umana dei prodotti della conoscenza applicata è rarissima o non è prevista in alcun modo. Al contrario, quel contenuto incorporato di conoscenza acquista una socialità manifesta e diviene condivisibile soltanto quando esso prende la "forma" di un prodotto collocato dentro un mercato specifico.

Ne consegue che: i) la creatività di tali applicazioni risente fortemente di tutte le potenzialità incorporate negli oggetti progettati secondo la logica *KMS*; ii) la flessibilità d'uso di tali oggetti induce la creatività a volgersi verso soluzioni applicative e settori d'utilizzo non previsti; iii) la constatazione di ii) genera ulteriori progetti e implementazioni per l'ideazione di ulteriori

oggetti-*KMS*.

Queste caratteristiche danno luogo a due importanti riflessioni che coinvolgono il rapporto tra *Humanities* and *Sciences*.

a) Gli *KMS-objects* sono capaci di trasmettere, ma anche di generare nuove conoscenze. Di fatto, essi non solo supportano la trasmissione di conoscenza codificata, ma generano nuove modalità conoscitive e di apprendimento, contribuendo al punto di vista culturale a generare nuovi modelli di pensabilità del mondo.

b) Nelle società e nelle economie disegnate secondo gli assunti *KMS*, il legame tra produzione/consumo di conoscenza e il tempo a essi relativo è divenuto ormai non separabile. La *knowledge-based society* e la *knowledge-based economy* si reggono, infatti, strategicamente, sulla misurazione del conseguimento dei loro obiettivi in base a scadenze prefissate.

Da ciò viene fatto discendere il successo o l'insuccesso di qualsiasi misura sociale, economica o politica (si pensi, ad esempio, al tema delle programmazioni delle politiche europee, le quali nel caso in questione assumono un ruolo, oltre che politico, prettamente strategico e orientato a un modello di sviluppo di conoscenza pensato "per tappe")[47]. Tenendo fermo il punto, la domanda se la cultura scientifica sarà il tipo di cultura dominante nel ventunesimo secolo (e oltre) è di fondamentale importanza per riflettere criticamente sulle scelte future connesse al modo di concepire il significato della categoria dell'umano.

Se negli ultimi due secoli, sin dalle grandi rivoluzioni industriali dell'Ottocento, il modello economico è stato severamente ammonito dalle riflessioni di un Marx o di uno Scheler circa la necessità di provvedere alla ricomposizione della frattura tra economia ed etica, oggi tali preoccupazioni per alcuni sembrano assumere i contorni non più di una generica opportunità intellettuale, ma di una vera e propria emergenza[48]. L'allargamento della tecnologia applicata a tutti gli ambiti della socialità disegna di certo una *glorieuse révolution* ad alta densità di conoscenza, ma la cui progettazione, circolazione e fruizione viene fatta rientrare sempre più all'interno di modelli che seguono logiche di omogeneizzazione culturale mondiale e di sottrazione progressiva dei materiali culturali all'elaborazione del pensiero critico (lo stesso concetto di "competizione" politica ed economica collegata alla ricerca e alla crescita si rifà, il più delle volte, a impostazioni pseudo-imperialistiche e al mito della forza, dello sfruttamento e della conquista, non a quello della cooperazione).

[47] CE – Communautés européennes, *Créativité et innovation. Les meilleures pratiques des programmes de l'UE*, Luxembourg 2009.

[48] S. Latouche, *Il mondo ridotto a mercato* (1998), Edizioni Lavoro, Roma 1998; Id., *Il pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo*, EMI, Bologna 2002; Id., *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa* (2004), Bollati Boringhieri, Torino 2005.

In ogni caso, è certo che la diffusione di un sentimento antiscientifico è in gran parte domata. Ma mentre oggi si addolcisce sempre più la metafora di una ricerca scientifica pura, nemica e sostanzialmente pericolosa per l'uomo, anche grazie ai poderosi impegni dei programmi europei di investimento nel settore *Science & Society*, si acuisce sempre più la sensazione di un accerchiamento della ricerca applicata da parte della rete dei grandi finanziatori mondiali, statali e non[49]. Le *Humanities* continuano ad esprimere tale preoccupazione nei confronti delle tecnologie applicate, sebbene il focus degli attriti sia molto lontano nei contenuti dalla *Leavis-Snow Controversy*[50] e dagli altri dibattiti di Snow con accademici del tempo[51].

Il focus in agenda non è più la pretesa di un'eventuale supremazia delle *Humanities* sulle scienze, ma è fondato sui seguenti punti: la qualità e i contorni del futuro dell'uomo, lo sviluppo sostenibile, una risposta adeguata alle emergenze, l'adozione costante dei principi di opportunità e di precauzione nelle sperimentazioni che coinvolgono direttamente la natura umana. Di certo, una *consilience* può aiutare a potenziare la messa a punto di un migliore e più completo ragionamento sul modello di sviluppo dell'umanità.

L'incontro tra *Humanities* e *Science* acquista le caratteristiche di una dimensione efficace quando il loro equilibrio si attesta non solo sul piano dei contenuti in senso molto stretto, ma quando entrambe riconoscono che nell'altra "parte" si possono ritrovare e acquisire idee e modelli per superare difficoltà legate alla concettualizzazione degli esempi o alla descrizione di nuove conoscenze nel proprio ambito. Ad esempio, pochi ricordano che le suggestioni esercitate dagli studi compiuti dal filologo Max Müller e dalla sua scuola su Charles Darwin furono così forti che il famoso e unico grafico del "*Tree of life*" contenuto in *The Origin of Species* venne modellato esplicitamente sui diagrammi ad albero della linguistica filologica. Ernest Haeckel pensava che la chiave dell'evoluzione delle specie fosse il linguaggio e perciò stimolava i biologi a creare tassonomie altrettanto rigorose come quelle create dalla filologia. Le riflessioni di Bergson relative al concetto di «élan vital» hanno rimesso in discussione l'essenza del rapporto tra fisica e biologia, quelle di Edgar Morin, di Foester, di Maturana, di Varela e di Bateson le concezioni di organismo e di mente ispirati al paradigma della complessità. Questi pochi esempi mostrano che, quando la creatività umana viene liberata al di fuori del recinto delle regole metodologiche delle "due culture" (e di fatto la creatività dell'uomo in questo senso non può mai essere costretta

[49] J.E. Stigliz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2006.

[50] L. Trilling, *The Leavis-Snow Controversy*, in *Essays on Literature and Learning. Beyond Culture*, Penguin, Harmondsworth 1967, p. 152.

[51] S. Collini, *Introduction* in C.P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, London-New York 1993, p. xxix.

da alcuno a stare sempre dentro soltanto a *una* delle due), produce risultati eccellenti.

Il tema sviluppato dalla teoria della scienza contemporanea inerente le differenze tra una «logica della scoperta» e una «logica della giustificazione»[52], al di là delle strette implicazioni epistemologiche, è riuscito a porre una clausola di salvaguardia sulla natura stessa della creatività (scientifica e filosofica), affidandola ad ambiti e a logiche non deterministiche e quindi non controllabili. Il contesto della scoperta, ossia la fase in cui vengono ideate le teorie scientifiche, e il contesto della giustificazione, dove invece quelle stesse teorie vengono valutate e sottoposte alla prova dei fatti, vanno tenuti distinti: ciò che è rilevante per la logica della conoscenza scientifica non è rilevante allo stesso modo per i nessi che costituiscono le logiche della creatività.

Le esperienze provenienti dai settori dei *Cultural Studies* e delle *Cognitive Sciences* e delle *Neurosciences* offrono già da tempo buone pratiche, dimostrando come si possano dare molti settori di comune interesse tra *Humanities* e *Sciences*[53]. Colmare il divario tra le due non è più un'urgenza e non ha alcun significato. È necessario, piuttosto, che la loro coesistenza venga assicurata da un rispettoso interesse e non da tentativi di incorporazione. Il nodo del problema non riguarda, in astratto, la possibile condivisione di parti del sapere, come invece fanno molti guardando alla questione. Si tratterebbe, piuttosto, di incontrarsi ad una giusta distanza sul terreno della condivisione delle responsabilità e delle scelte in un sistema culturale sempre più complesso[54].

Lo statuto della filosofia, quando esso venga interpretato in maniera critica e non dogmatica, aiuta di certo a mantenere aperta la questione del significato nel campo della scienza. Al pari di tutte le pratiche istituzionalizzate, l'attività della ricerca scientifica legittima da se stessa le proprie, dando talvolta per scontati proprio gli assunti di quella ricerca che hanno come fine la spiegazione della realtà. La ricerca filosofica può interferire positivamente con questa possibile chiusura sia sul multilivello teorico, sia su ampi settori relativi alle organizzazioni complesse: «*philosophy helps make us self-aware of critical assumptions we tacitly incorporate in our organizational theorizing*»[55]. Cornelius Castoriadis si spinge a identificare filosofia

[52] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, cit., p. 27.

[53] S. Jasanoff, *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*, Routledge, New York 2004; Id., *Designs on Nature: Science And Democracy in Europe and the United States*, Princeton University Press, Princeton 2007; G.M. Edelman, *Second Nature. Brain Science and Human Knowledge*, Yale University Press, New Haven 2006.

[54] I. Licata, *La logica aperta della mente*, Codice Edizioni, Torino 2008.

[55] H. Tsoukas - R. Chia, *Philosophy and Organization Theory*, Emerald, Bingley (UK) 2011, p. 7.

e pensiero riflessivo *tout court*: quest'ultimo prenderebbe forma solo nella misura in cui la prima continua a essere legittimata a svolgere la sua azione di interferenza sul mondo scientifico e sull'attività di pensiero in generale.

> La Filosofia non riguarda la domanda: Cosa è l'Essere, qual è il suo significato, o perché esiste qualcosa piuttosto che nulla, etc. Tutte queste domande sono secondarie, nel senso che tutte sono condizionate dall'emergenza di una domanda più radicale [...]. La democrazia è il progetto di rottura della chiusura al livello collettivo. La filosofia, creando una soggettività auto-riflessiva, rappresenta il progetto di rottura della chiusura al livello del pensiero. Tuttavia, è certo che ogni rottura della chiusura, a meno che non rimanga un "?" aperto che non rompe alcuna cosa, pone qualcosa, raggiunge risultati e, perciò, rischia di erigere un'altra chiusura. La continuazione e il rinnovamento dell'attività riflessiva – non per il puro piacere del "rinnovamento" ma perché si tratta di un'attività auto-riflessiva – implica la messa in questione dei risultati precedenti[56].

Non è "utile", pertanto, una ricomposizione del problema delle "due culture" al modo enunciato dai sostenitori della *Third Culture* o della *One Culture*. Nel primo caso il tentativo di produrre una filosofia soltanto per sé (per la scienza) sfiora i toni dell'autoreferenzialità. Ugualmente, il secondo progetto, seppur ragionevole, riduce di molto la spinta del valore della filosofia e della sua specifica tradizione storica nei confronti degli altri saperi. Accanto alla più scontata soluzione di tenere sempre aperta la possibilità di interlocuzione tra le due differenti produzioni antropologiche, è invece da rivedere la natura e la funzione delle stesse *Humanities* nel loro complesso, all'interno di questa nuova forma che è la società della conoscenza, del "*technium*" – come l'ha recentemente definita Kevin Kelly[57] – "rompendo la chiusura" e "rischiando". La capacità di contribuire alla creazione delle condizioni culturali per favorire il pensiero creativo a tutti i livelli è la vera condizione per una crescita di qualità. Influenzare la creatività e la produttività della scienza attraverso il disegno di modelli, metafore, scenari, distopie non è, infatti, un compito pratico, ma molto più semplicemente "utile", benché difficile. La corretta definizione epistemologica e valoriale di questo "contorno" è proprio il contributo culturale che bisogna attendersi dalla filosofia e dalle *Humanities* nei confronti del paradigma della società della conoscenza.

[56] C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, New York 1991, p. 21 (traduzione mia).
[57] K. Kelly, *Quello che vuole la tecnologia*, Codice Edizioni, Torino 2011, p. 14.