

Per un'etica della tecnologia. Serena Matteini intervista Paolo Benanti



*Il suo lavoro, La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia, si propone il duplice scopo di presentare quella che lei definisce «condizione tecno-umana», quale dimensione costitutiva dell'uomo e, a partire da questa, delineare un'«etica della tecnologia». Considerando quest'ultima, vorrei porle alcune questioni:*

*a) qual è la configurazione ed il ruolo di una simile etica?*

Per rispondere a questa domanda è necessario mettere a fuoco un dato di fondo. Circa 70.000 anni fa una singola specie biologica, l'homo sapiens, è passato da essere una parte minore e indiscussa dell'insieme dei viventi a il vertice della catena alimentare producendo, nel contempo, una sua diffusione in ogni latitudine e longitudine del globo e presentandosi come la causa di estinzione della megafauna australiana e di numerose specie nel continente americano. Come è stata possibile questa rivoluzione? Numerosi autori concordano nel riconoscere questa “scalata evolutiva” come il frutto di una rivoluzione cognitiva che ha caratterizzato l'esistenza dell'homo sapiens. Con la rivoluzione cognitiva l'homo sapiens imparò a rivedere il suo comportamento con rapidità, conformandosi al mutare delle necessità: da quel momento l'evoluzione culturale ha bypassato gli ingorghi dell'evoluzione genetica. A partire dalla rivoluzione cognitiva, i Sapiens sono stati capaci di trasformare il loro comportamento molto velocemente, trasmettendo ogni volta i nuovi comportamenti alle generazioni successive senza alcun bisogno di mutamento genetico o ambientale. Questa capacità prende forma ed esiste negli artefatti tecnologici. Gli artefatti sono la traccia visibile di questo unico modo di essere dell'uomo. Questo svela che la natura umana è, per utilizzare il termine scelto nel testo, una natura tecno-umana. Allora lo sguardo sulla tecnologia deve tener conto di questa dimensione originaria della tecnologia: parlare di etica della tecnologia significa allora guardare agli artefatti nella loro connessione più autentica e genuina con la costituzione unica dell'essere umano. Svelare la natura umana della tecnica e la natura tecnica dell'uomo è allora la matrice che può e deve strutturare l'etica della tecnologia. Non si può vivere la condizione umana né la sfida della tecnica (specie di fronte alle attuali sfide che questa pone) senza che tutto questo non sia ricondotto alla dinamica più genuinamente umana: il darsi di libera e consapevole responsabilità, cioè il fenomeno etico.

*b) Può chiarire i punti di maggiore criticità, che emergono nella considerazione del fenomeno tecnologico? Le chiedo di sottolineare in particolare quelli che rendono problematica la delimitazione di un'“etica”.*

Se con criticità intendiamo le condizioni cui debbono soddisfare i vari parametri di questa etica per poter essere operativa, cioè ciò che consente a una lettura della tecnica di offrirsi come strumento per il decision making, allora l'etica della tecnica deve saper decifrare il contenuto antropologico dell'artefatto. Non sarà un'etica della tecnologia viabile qualsiasi riflessione, ad esempio, che non sia in grado di accedere a questa dimensione intrinsecamente antropologica dell'artefatto: per fare un esempio se la riflessione etica si fermi a considerare l'artefatto come un dato, una black box, cui porre dei limiti a priori e non il frutto di una domanda dell'uomo sulla realtà (realizzo un trattore per rispondere alla domanda come sfamare meglio le persona...) allora non solo non saprà cogliere la complessità della tecnica ma sarà anche priva di risposte efficaci e adatte a indicare vie percorribili e convincenti di bene nell'utilizzo degli strumenti tecnici.

*c) Sebbene nel volume lei parli di una carenza di studi sulla relazione biunivoca tra tecnica e morale, quali sono stati gli autori e le scuole che hanno ispirato il suo studio?*

Nel parlare di carenza di studi mi riferisco alla carenza di studi sistematici e organici sulla tecnica. In realtà numerosi autori si sono occupati della tecnica con un'accezione che potremmo definire etica. Questi autori possono essere accorpati, con alcune intrinseche approssimazioni che caratterizzano ogni schematizzazione, in tre gruppi. Un primo tipo di riflessione è quella che concentra l'attenzione alla volontà dell'utilizzatore come dato del problema della tecnica: la mano che tramite il *manicum* dell'utensile trasmette e imprime il carattere morale all'artefatto (si pensi all'uso di un'ascia, è come la si maneggia e perché che dice se l'utilizzo è corretto o meno). A questo modo di approccio alla tecnica afferiscono tutti una serie di autori da Aristotele ad Jonas passando per Tommaso d'Aquino. Un secondo modo di impostare la questione compare con la consapevolezza sociale del Novecento di quanto la tecnica abbia trasformato il mondo. Autori come Heidegger e la Arendt iniziano a parlare della tecnica come di un mondo a sé, un tutto e non una serie di singoli artefatti, che si contrappone all'uomo e che nella sua logica intrinseca produce una disumanizzazione del mondo. Infine un terzo gruppo di autori inizia a comprendere la tecnica come un processo culturale: la svolta empirica nell'approccio alla tecnologia mette in luce come la tecnica sia il risultato di un processo e come la tecnica in quanto tale di fatto goda di una multistabilità (il significato etico di un artefatto cambia nel tempo anche in forza della storia dei suoi utilizzi e della comprensione sociale che di esso si ha). A questo gruppo appartengono autori come Fenberg, Ellul e Achterius.

*Il volume si apre con una distinzione semantica riguardante i due termini “tecnica” e “tecnologia”, della quale le pagine seguenti mostrano il limite. Può spiegare qual è stato il percorso che lo ha condotto a formulare una tale problematicità?*

La risposta è di fatto una coerente conseguenza dell'investigazione condotta sulla natura dell'artefatto tecnologico. Se la condizione umana è di fatto una condizione tecno-umana e se

l'artefatto va capito come un costrutto culturale in cui agiscono desideri e aspirazioni di una società, allora distinguere tra tecnica (artefatti) e tecnologia (il mondo della tecnica come globalità) perde senso e risulta come un processo che opacizza la comprensione e l'analisi etica della tecnica.

*Nel quarto capitolo lei parla di un'analisi diacronica dei modi di comprendere il fenomeno tecnologico, finalizzata alla costituzione dell'etica della tecnologia. Al riguardo presenta tre teorie, quella "classica", la teoria "critica" novecentesca e infine la "svolta empirica" che viene indicata come la risposta alle criticità delle altre due. Il punto di vista offerto da quest'ultima linea può essere considerato come il punto di partenza per un'etica della tecnologia? Oppure, soprattutto in riferimento al costruttivismo che sembra esserne alla base, non corre il rischio di cedere ad una sorta di relativismo e di condurre ad un'accettazione a-critica del fenomeno tecnologico?*

Come accennato poco sopra, ritengo che lo sviluppo offerto alla comprensione della tecnica da parte della svolta empirica sia lo strumento gnoseologico adeguato per sviluppare le linee di un'etica della tecnologia in grado di vivere la complessità del presente.

*Passando alla «condizione tecno-umana», che è il concetto chiave del volume, si tratta di una definizione forte che pone numerosi interrogativi. Il primo e più immediato è quello che investe l'intento di fondo: parlare di «condizione tecno-umana» può consentire di «umanizzare la tecnica», al fine di una gestione responsabile di essa, oppure presenta il pericolo di «tecnicizzare l'uomo»?*

Impostare la questione in questi termini di fatto implica un'assunzione di fondo: che uomo e tecnica siano concorrenti e avversi. Questa più che una premessa è un dato di fatto che consegue da alcuni usi, non etici a questo punto, della tecnica e degli artefatti. In realtà la condizione tecno-umana svela il modo di essere dell'uomo, la modalità storica con cui l'umanità vive e trasforma il mondo. La condizione tecno-umana è allora il modo di rendere ragione di questa coesistenza: la tecnica esiste in forza dell'uomo, la condizione del Sapiens è tale in forza della tecnica.

*Che rapporto intercorre tra il concetto di Cultura e quello di Tecnica-tecnologia? Penso soprattutto all'Appendice del volume, nel quale viene presentata la posizione della dottrina sociale della Chiesa.*

La tecnica è cultura e la cultura si dà nella forma di artefatti tecnologici: un libro – per fare un esempio – è un artefatto tecnologico, un alfabeto, la grammatica, la pittura, la televisione e internet sono tecnologie di comunicazione. Questa interdipendenza è quella che non bisogna mai perdere di vista se si vuole comprendere in maniera adeguata l'uomo, la tecnica e la condizione tecno-umana.

*Lei parla di un necessario superamento della distinzione tra artificiale e umano. In questo rapporto, qual è il ruolo del sintetico?*

Più che un ruolo, il sintetico si presenta come una categoria problematica della nostra contemporaneità che ci sfida a fornire una nuova comprensione del naturale e dell'artificiale. Una visione adeguata del sintetico a mio giudizio ancora non è stata sviluppata. Il testo propone alcune piste di riflessioni a partire proprio dal riconoscere la natura tecno-umana.

*Nell'avanzata delle ICT (Information and Communication Technology), le quali conducono a quella che lei definisce una «metafisicizzazione del calcolo», si assiste al passaggio da una «metafisica materialista, [...] incentrata su oggetti e processi fisici, a una metafisica che si ridefinisce o si comprende non più a partire dal materiale ma da una serie di assunti e osservazioni che ruotano attorno al quanto mai problematico concetto di informazione» (p. 65). Pensando all'applicazione di questo paradigma, lei stesso sottolinea una «sostanziale svalutazione del corpo e della corporeità» e di una «nuova forma di dualismo, tra informazione e il medium che la trasmette» (p.77). È possibile definire questo passaggio come una sorta di riattualizzazione, in forma nuova, del modello gnostico? E non è proprio questo modello a dettare il pessimismo antropologico quale base indispensabile per la desiderabilità delle pratiche migliorative, il cosiddetto Enhancement ?*

Concordo in pieno! Vecchi paradigmi filosofici quali il dualismo e lo gnosticismo trovano oggi nuove incarnazioni (per giocare sui termini) in queste tendenze antropologiche quali il post-umano e il trans-umano.

*L'artefatto è definito «epifenomeno della persona», eppure viene anche indicato come «un esserci, una rappresentazione significativa o meglio un significativo rappresentativo dell'io spirituale della persona [...] Ma relegare all'artefatto solo un ruolo informativo non risulta coerente con quanto fin qui emerso: ogni elemento che costituisce il complesso mondo della tecnica ha un innegabile ruolo anche realizzativo: “è in esso infatti che l'io della persona umana storicamente si fa, si autorealizza nel suo essere e divenire storico-relazionale”» (p. 112). E ancora «la relazione uomo-mondo tecnologicamente mediata fa sì che il senso della vita venga mediato e a volte addirittura fornito dagli artefatti tecnologici» (p. 102). Al riguardo è davvero possibile parlare di “epifenomeno” oppure è necessario definirlo come qualcosa che investe l'essenza stessa dell'uomo?*

La questione è di nuovo fondata sul punto di fondo che si pone come fondante della relazione tra uomo e tecnica: se il rapporto è conflittuale allora si dovrà parlare di un artefatto che investe, modifica, cambia l'essenza della persona. L'idea di fondo che anima il testo, come detto sopra, non è una visione competitiva ma una visione coesistiva. Allora la tecnica è il modo con cui la persona ha espresso la sua esistenza nel mondo, è ciò che emerge (epifenomeno) dello spirito umano nella storia.

*Nel volume viene criticata l'assunzione della tecnica in termini di neutralità morale, ed è in virtù di questo che afferma come l'artefatto mantenga in sé una sorta di “memoria” del contesto e dell'utilizzo che ne hanno segnato la genesi e lo sviluppo, che lei definisce «tecnocostituzione*

*dell'artefatto» con la quale l'utilizzatore si confronta ad ogni utilizzo, e che sarebbe «in grado di plasmare la consapevolezza e la responsabilità del soggetto che lo utilizza» (p. 104). È per chiarire questo passaggio che riporta l'esempio dei differenti modi di considerare il fucile d'assalto, in base al contesto storico e culturale di riferimento.*

*a) Non è, invece, proprio questa "elasticità" e "porosità" dell'artefatto a indicarne la sua neutralità morale?*

Dipende se per neutralità si intende la non capacità dell'artefatto di avere effetti sull'agente oppure il fatto che in sé l'artefatto non è né buono né cattivo. Nella prima accezione l'artefatto non è neutrale: il mirino di un fucile fa sì che io guardi al mondo mediante un'ermeneutica che l'artefatto stesso media, dividendo cioè la realtà tra amici e nemici. Dal punto di vista del bene, è la persona umana che compie un bene o un male ed è solo alla persona che il bene e il male può essere ricondotto. Tuttavia anche in questo senso conosciamo una dimensione del male e del bene che inficiano la realtà storica dell'uomo nello strutturarsi nel tempo. Da questo punto di vista se il male e il bene hanno un'efficacia storica che va oltre l'agire del singolo, gli artefatti hanno il potere di trasmettere culturalmente parte di questa efficacia. Volendo esemplificare: se il modo di prendersi cura del prossimo in una condizione di indigenza si fa struttura, si fa artefatto, nella forma di un ospedale, quell'artefatto tecnologico trasmette e media culturalmente tutta una serie di valori che fondano la sua esistenza e giudicano il suo operato.

*b) Lei indica gli artefatti come la risposta tecnica alle «domande di senso» sull'uomo e sul mondo, ed afferma che, rispetto alle risposte offerte dal pensiero filosofico, vi è la stessa «densità antropologica» nonché un'identica «qualità delle domande di senso». Può spiegare cosa intende con questa affermazione?*

Parlare di densità antropologica significa appunto che quello che caratterizza l'artefatto è la sua origine umana e la storia che l'uomo. In questo senso guardare all'artefatto tecnologico è un modo, a volte criptico e complicato, a volte in maniera molto efficace, di guardare all'uomo, al suo vissuto, ai suoi desideri, sogni e aspirazioni. Questo oltre di significato, questa cosa che va oltre lo scopo specifico tecnico, è ciò che costituisce la densità antropologica dell'artefatto.

*Un'ultima serie di questioni riguarda l'ultima parte del volume, dove presenta una visione antropologica funzionale all'etica della tecnologia. A fare da modello ad una simile antropologia è quella trascendentale di Karl Rahner.*

*a) Può spiegarci, soprattutto da un punto di vista filosofico, gli elementi che ne hanno determinato la scelta?*

Ciascuno è in qualche misura figlio della formazione che ha ricevuto e sente alcuni autori come in grado maggiormente di spiegare alcune dinamiche dell'umano e della realtà. La riflessione di Rahner è quella che a mio giudizio meglio spiega e integra quanto emerge dall'analisi dell'artefatto e sembra poter spiegare in maniera efficace la condizione tecno-umana.

*b) È in questa parte che si concentrano le considerazioni sul concetto di Persona, può indicarne i tratti, sottolineando l'articolazione tra questo concetto e quello di "condizione tecno-umana"?*

Il primo punto da cui bisogna procedere è la consapevolezza che la tecnica non esiste senza chi della tecnica è autore: la persona. La persona umana, questo spirito incarnato che traspare attraverso la corporeità, tuttavia non è un vuoto irreale. L'essere concreto che è ogni persona può essere definito come intelligenza senziente: un contenuto concreto che esprime la storia personale dell'uomo, che rende la persona quella che è. Parlare di persona umana come chiave del mondo della tecnica significa rimettere al centro la costitutiva dimensione relazionale, e in particolare la relazione Io-mondo, che ne rappresenta il nucleo di ogni esperienza vissuta: l'essere relazionale della persona indica un'esperienza compiuta in ogni momento della vita dall'uomo, che mostra noi stessi come esseri essenzialmente espressivi. Nella rete di rapporti umani, che ogni uomo costituisce nel suo vivere, l'artefatto tecnologico si rivela nello stesso tempo un significante rappresentativo e realizzativo dell'essere della persona con gli altri: ogni artefatto, partecipando in una certa qual misura dello spirito di colui che lo ha prodotto, è un esserci, una rappresentazione significativa o meglio un significante rappresentativo dell'io spirituale della persona che ha nella sua essenza un essere chiamato a esistere-con. L'artefatto tecnologico può essere capito come linguaggio, in quanto nel suo essere produzione umana e nel suo utilizzo da parte della persona parla comunicando l'intenzione interiore. Ma relegare all'artefatto solo un ruolo informativo non basta: ogni elemento che costituisce il complesso mondo della tecnica ha un innegabile ruolo anche realizzativo: «è in esso infatti che l'io della persona umana storicamente si "fa", si autorealizza nel suo essere e divenire storico-relazionale». In questo senso un artefatto tecnico non è mai solo un utensile ma è pienamente un simbolo reale della persona e del suo agire. Questo modo di comprendere l'artefatto tecnologico, cercando di valorizzarne il suo provenire e appartenere al mondo di quell'unitotalità unificata che è la persona, presuppone l'intenzionalità dell'uomo: l'artefatto tecnico è rappresentativo e realizzativo della persona solo in nella misura in cui esprime una manifestazione consapevole dell'io spirituale. I diversi artefatti tecnologici nel rapportarsi al corpo e nell'essere prolungamenti ed espressioni tecnicamente mediate di questo partecipano di questa dimensione relazionale e comunicativa della persona.