

Estratto da:

Jean Robert

**L'età dei sistemi
nel pensiero dell'ultimo Illich**

(collana Ripensare il mondo, [Mutus Liber](#), 2019)

Capitolo 4

Sistemi... nella testa delle persone

A Cuernavaca, un gruppo di amici (me compreso) si riuniva regolarmente per pensare con Ivan Illich, ed ora continua a riunirsi per pensare dopo Illich. Javier Sicilia, poeta, romanziere, giornalista e uomo d'azione, ci diede la possibilità di scrivere su due riviste di cui fu successivamente direttore, Ixtus e Conspiratio. Nel 2003, dopo la morte di Illich, creammo un gruppo di lettura ad alta voce, sulla linea della sollecitazione di Illich a mantenere la diversità delle modalità di lettura. Ci riunivamo una volta alla settimana e continuammo a farlo per più di dieci anni. A quattro riprese, questo gruppo convocò un convegno internazionale sul significato del pensiero di Ivan Illich all'alba del terzo millennio.

Nel marzo 2011, Javier Sicilia fu profondamente ferito nella sua carne quando sicari prezzolati assassinarono suo figlio Juan Francisco e sei dei suoi compagni perché avevano denunciato alcuni abusi commessi da poliziotti.

Nel giro di pochi giorni, Javier Sicilia convocò un movimento nazionale, il «Movimento per la Pace con Giustizia e Dignità», che organizzò diverse carovane in Messico per invitare le vittime di violenza o i loro parenti e amici a parlare pubblicamente e a denunciare gli assassini. Il movimento organizzò una carovana anche negli Stati Uniti, per far conoscere ai cittadini di quel paese lo stretto legame che intercorre fra il divieto legale di varie sostanze qualificate come «droghe» e lo strapotere, in Messico, dei «cartelli della droga» che traggono vantaggio da quel divieto.

A partire dal 2003, Javier Sicilia ha coadiuvato costantemente Valentine Borremans, detentrica dei diritti d'autore di Illich.

Il presente capitolo ha preso forma in una serie di conversazioni con questo gruppo di lettori.

Come «Amici di Ivan Illich» di Cuernavaca, leggendo i suoi scritti degli «anni di Cuernavaca» cercavamo una risposta alla seguente domanda: fra le tesi esposte in quegli scritti, quali meriterebbero di essere rilanciate nella nostra epoca, così diversa dagli anni 1970? E al di sotto di questa domanda ce n'era un'altra, più profonda: qual è il terremoto epistemologico sotteso a questo cambiamento epocale? La risposta che cercheremo di dare si potrebbe riassumere nel modo seguente: ciò che distingue la nostra epoca dai lontani anni 1970 è un cambiamento della percezione di quegli

artefatti che chiamiamo ancora strumenti, anche se hanno perso la maggior parte delle caratteristiche che per secoli li avevano contraddistinti.

Questo capitolo cerca di individuare il vero e proprio smottamento epistemologico che caratterizza il nostro tempo.

I. Fulgore e tramonto dell'era degli strumenti

Il pensiero di Ivan Illich si rivolse anche al mondo degli strumenti o, come si dice più comunemente, della tecnologia. La sua riflessione sugli strumenti comincia con il suo incontro con l'America Latina all'inizio degli anni 1950 (in particolare con l'idea di «giusta misura», formulata da Leopold Kohr che aveva incontrato a Portorico); prosegue con la sua critica a un progetto di sviluppo mascherato da missione negli anni 1960, e con la comprensione del carattere storico degli strumenti negli anni 1980, fino ad approdare, a partire dagli anni 1990, all'intuizione di una possibile fine dell'età degli strumenti.

Per più di sette secoli, l'Occidente fu strumentale, cioè incentrato sull'instrumentum.

Dalla fine del medioevo, ciò che caratterizzava gli strumenti erano le intenzioni di chi li utilizzava, generalmente espresse con la parola «per». All'inizio degli anni 1990, Illich formulò l'ipotesi che la cultura occidentale e le culture occidentalizzate, abbandonate dagli strumenti che erano loro familiari e invase da artefatti dalle intenzioni poco chiare, si erano orientate, anche se ancora velatamente, verso un «addio agli strumenti» che le scuote dalle fondamenta. E si rese conto che la nozione di strumento, che aveva guidato i suoi studi storici e le sue analisi della società contemporanea, stava per andare in pezzi. O meglio, che la categoria strumentalità era arrivata a coincidere con la società stessa ed era diventata un fine in sé, non avendo più nulla al suo esterno. Cominciano allora a proliferare artefatti che

- non possono essere definiti come mezzi che perseguono fini chiaramente determinati;*
- non sono più (o non sono più soltanto) al servizio di intenzioni personali;*
- non hanno più un rapporto diretto con il corpo di chi li utilizza.*

Avendo perduto ogni limite, questi artefatti non sono più strumenti in senso proprio. Illich li definì «sistemi».

1. A partire dagli anni 1970 e 1980, il mondo occidentale attraversa una delle sue più grandi trasformazioni storiche, che Illich qualificò come «crollo» o «smottamento».
2. Illich lanciò l'idea che questo smottamento, che non si ferma, sia un sintomo della fine di uno dei concetti più fondamentali della cultura occidentale, quello di strumento. Lo strumento occidentale tradizionale rimaneva esterno al corpo di chi lo utilizzava, o, per usare un termine illichiano, aveva con esso una relazione di «distalità», nel senso di una distanza che era costitutiva della relazione fra l'utilizzatore e lo strumento, e permetteva al primo di valutare se prendere o lasciare il secondo.

A partire dagli anni 1970, questa relazione conobbe un'inversione, preludio della sua scomparsa: cominciarono a proliferare nuovi artefatti, sempre definiti come strumenti, ma privi di distalità. La perdita di questa caratteristica e l'avvento di artefatti che inglobano il corpo di chi li utilizza e se ne impadroniscono sarebbe la ragione profonda dei crolli che cominciarono a susseguirsi sempre più velocemente a partire dagli anni 1970 e 1980.

Quando Illich progettava di scrivere l'epilogo dell'età industriale

Nel 1973, nell'introduzione a *La convivialità*,¹ Ivan Illich scriveva:

Nel corso dei prossimi anni mi propongo di lavorare a un epilogo dell'età industriale. Vorrei tracciare il profilo delle storture e delle ipertrofie intervenute nel linguaggio, nel diritto, nei miti e nei riti, in quest'epoca nella quale uomini e prodotti sono stati assoggettati alla piani-

¹ Nella prefazione che Illich scrisse per l'edizione italiana dell'opera (1973) si legge: «L'idea di un'analisi multidimensionale del sovrasviluppo industriale l'ho formulata per la prima volta nel 1971 in un documento di lavoro redatto insieme a Valentina Borremans come testo-base per un convegno latino-americano tenuto al *Centro intercultural de documentación* (CIDOC) nel gennaio 1972. (...) A distanza di nove mesi ho poi scritto due versioni destinate alla pubblicazione: una in inglese e l'altra in francese. Questo testo italiano non è un nuovo rifacimento, ma neppure la semplice versione del testo francese: incorpora infatti le mie risposte alle osservazioni puntuali, rispettose e congeniali del mio editore italiano, Donato Barbone» (Illich, 1973a, trad. it. pp. 7-8).

ficazione razionale. Vorrei ritrarre come è venuto declinando il monopolio del modo di produzione industriale, e la metamorfosi subita dalle professioni che esso genera e nutre (Illich, 1973a, trad. it. p. 9).

Dopo *La convivialità*, come attestano le edizioni francese e messicana dell'Opera completa, Illich pubblicò molti libri e articoli che corrispondono a questa intenzione. Tuttavia non scrisse mai l'epilogo che aveva preannunciato. Secondo me, ciò fu dovuto al fatto che il tramonto del modo di produzione industriale fu più veloce di lui, o meglio, che quel tramonto (che Illich era stato il primo a percepire) è di un'ampiezza tale da superare i due secoli che possiamo ragionevolmente attribuire all'età industriale. Illich improvvisamente comprese o credette di comprendere che, tra il 1970 e il 1980, cominciò a manifestarsi il declino di quello che gli storici dell'*École des Annales*² definivano come un *movimento di lunga durata*, in questo caso l'età degli strumenti, di cui l'era industriale era l'ultima incarnazione.

Illich non scrisse mai l'epilogo che aveva promesso. Ma tracciò comunque, in brevi saggi e nelle sue conversazioni, un quadro convincente dell'epilogo di un'era che era durata circa otto secoli: l'era degli strumenti.

Un'ipotesi da prendere con i guanti

So benissimo che quello che ho appena scritto non riscuoterà necessariamente l'adesione del lettore. Una nuova idea ci guadagna ad essere presentata come un'ipotesi aperta al dibattito. Contro l'idea che la tarda età industriale abbia un carattere di epilogo si ergono i segni di un'intensificazione della produzione industriale: costruzione frenetica di fabbriche, dighe, centrali termoelettriche e termonucleari, strade urbane sopraelevate, allungamento delle migrazioni quotidiane dei lavoratori pendolari, concentrazione di aree abitative sempre più lontane dalle zone industriali, *fracking*, progetti di collegamenti ferroviari tra l'Asia e l'America... Io stesso potrei fare a meno di definire come 'industriali' queste opere e que-

² N.d.t. - Si veda la nota 72 a p. 71.

ste concentrazioni? No. Come dire allora che l'era industriale ha cessato di essere strumentale, che l'industria è diventata 'post-strumentale'? Per quanto mi riguarda, io prendo sul serio questa idea e chiedo: in che modo si potrebbe parlare di una prosecuzione 'non strumentale' dell'era industriale, cioè di una prosecuzione non fondata sugli strumenti in senso classico? Se il lettore mi chiedesse di spiegarmi meglio, potrei proporgli una nozione di origine greca, l'*hysteresis* (ritardo), che possiamo definire come la persistenza di un effetto dopo la scomparsa della sua causa. Potrei inoltre dire che le caratteristiche di un'era possono amplificarsi al momento del suo declino.

Tuttavia Illich si pone di fronte a queste domande come storico. Tutto ciò che ha una fine deve necessariamente aver avuto un principio. Se qualcosa ha cominciato a declinare intorno agli anni 1970 o 1980, di che cosa si tratta? Quale fu il suo inizio? A questa duplice domanda, Illich dà una risposta precisa. A proposito del «che cosa», Illich risponde: un nuovo concetto di strumento; a proposito dell'inizio, richiama testi scolastici del XII secolo come il *De variis artibus* di Theophilus Presbyter (cfr. Dodwell, 1961) e il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore, (cfr. Lemoine, 1991) che secondo la maggior parte degli storici risalgono entrambi all'anno 1128. Con la nuova idea di che cos'è uno strumento, si sarebbe aperta un'epoca storica di lunga durata: l'età degli strumenti. Questa è l'ipotesi.

La storicità degli strumenti

L'era industriale era piena zeppa di macchine, apparecchiature, dispositivi tecnici che offrivano nello stesso tempo servizi e posti di lavoro. La 'soluzione' di qualsiasi 'problema' individuato in questo ciclo consisteva nell'acquisizione di un maggior numero di apparecchiature. Il termine più generale per indicare gli elementi di 'soluzione' che riempiono il paesaggio dell'era industriale è 'strumento', una parola che designa un tipo di artefatto che a partire dal XII secolo si chiamò in latino *instrumentum*. Illich confessò a David Cayley che, quando scriveva *La convivialità*, ai suoi occhi uno strumento era uno strumento o, detto in un altro modo, che per lui lo strumento era co-estensivo alla storia umana e gli strumenti erano sempre esistiti. Gli artigiani medievali, greci, egiziani, neolitici o

paleolitici elaboravano o si servivano di strumenti, primitivi o raffinati, semplici o complessi, di pietra o di metallo. Per l'Illich che scriveva *La convivialità*, lo strumento, con le sue evidenti differenze, era una costante della storia.

Illich confidò inoltre a Cayley che l'intuizione della *storicità degli strumenti* emerse nelle sue conversazioni con il filosofo della tecnica Carl Mitcham, suo collega nel dipartimento «Scienza, Tecnica e Società» dell'Università statale della Pennsylvania (Illich, 2004, trad. it. p. 261, nota 1). La storicità riguarda non ciò che uno strumento è nella sua forma o nella sua composizione materiale, ma la sua *idea*, il suo *concetto*. Per un greco classico, ad esempio, un martello (che non era meno martello dello strumento moderno che porta questo nome) era un prolungamento della mano che lo maneggiava. La parola greca *organon* designava lo strumento. Il martello era un organo come la mano che lo reggeva, mentre la mano era definita come «l'organo di tutti gli organi». Veniva qualificato come *organon* «tutto ciò che aiutava un essere a realizzare la propria essenza».³ Chiamiamo *strumento organico* un artefatto definito in questo modo. Ogni strumento organico era *appropriato* a una mano particolare, l'accetta alla mano di un contadino, la spada alla mano di un uomo libero e nobile (*kaloskagathos*).

³ Cfr. Grönemeyer, 2012, pp. 102-111 (tradotto in italiano, il titolo di questo libro è: «Chi lavora pecca. Un appello per la difesa del buon lavoro»). Secondo Aristotele, dice Marianne Grönemeyer, «un *organon* è tutto ciò che aiuta un essere vivente a vivere e contribuisce alla sua salute». Nelle sue opere, l'autrice afferma che l'anima «deve realizzare l'essenza di ciò che deve diventare». Per questo, l'anima «ha bisogno di un corpo (...) costituito in modo tale da poterle servire per realizzare i suoi compiti». Ogni essere vivente deve compiere le opere che gli sono necessarie per «essere ciò che è». A partire dal XII secolo si spezzò «il gioco inscindibile dell'anima e del corpo, che permetteva a quest'ultimo di diventare quello che poteva e doveva essere, (...) e lo strumento, che aveva assistito il corpo - nel suo gioco con l'anima - poté essere isolato». La separazione dello strumento dalla mano e il declino dell'idea che lo strumento sia al servizio del divenire dell'anima fecero dello strumento un «mezzo» in un modo nuovo: non più un intermediario «tra due», com'era la proporzione (*analogía*) in Platone, ma un *mezzo strumentale* con fini arbitrari.

Nel XII secolo, sotto il nome di *instrumentum* comparve in alcuni scritti scolastici una nuova nozione di strumento. Questo utensile *non organico*, ma *strumentale* (in origine un concetto teologico più che tecnologico), si definiva con riferimento all'indipendenza concettuale dalla mano, per cui si potrebbe chiamarlo *instrumentum separatum*. L'idea di una separazione concettuale dello strumento dalla mano metteva lo strumento a disposizione di chiunque, il che permise, alcuni secoli dopo, che sorgessero immensi eserciti di contadini equipaggiati con spade e pugnali. Questa fu, grosso modo, la linea delle conversazioni fra Ivan Illich e Carl Mitcham sulla *storicità dell'idea di strumento*.⁴

La nozione di strumentalità nel suo contesto filosofico

A partire dal XII secolo sorse l'idea che gli angeli, esseri di puro fuoco, immateriali, fossero incaricati di governare i corpi celesti.⁵ Dal momento che si tratta di puri spiriti, avevano bisogno di intermediari per influire sulla materia. Così, dice Illich, utilizzavano i pianeti come strumenti per muovere le sfere celesti. Gli insegnamenti di Tommaso d'Aquino su questo tema, fondati su seicento o settecento anni di idee, immagini e concezioni neoplatoniche, «raffiguravano l'universo come una gerarchia governata da un sovrano più grande persino di Carlo Magno» (Illich, 2005, trad. it. p. 61).

In questa visione del cosmo, l'*instrumentum* era innanzitutto al servizio di *intenzioni divine*. Nella sua condizione di strumento nelle mani di Dio, il sacerdote amministra i sacramenti in maniera indipendente dalle sue qualità personali. Nello stesso modo in cui un tubo di piombo convoglia bene l'acqua quanto un tubo d'argento,

⁴ Mitcham mi inviò la sua versione delle conversazioni con Ivan Illich, versione che ho tradotto in spagnolo ma che è tuttora inedita, sia in spagnolo che in inglese (Carl Mitcham, *Teaching with and Thinking after Illich on Tools - Reflexiones sobre mis enseñanzas sobre las herramientas después de Illich*, traduzione spagnola inedita di Jean Robert).

⁵ Illich cita a tale proposito l'opera di uno storico dimenticato, Thomas Litt, autore di un libro sui corpi celesti (Litt, 1963). Cfr. Illich, 2005, trad. it. pp. 60-61.

Tommaso d'Aquino suggeriva che un sacerdote mediocre trasmette bene la grazia divina quanto un buon sacerdote.⁶

A partire dal XII secolo, le intenzioni che motivavano l'uso di strumenti si umanizzarono, e la cultura europea divenne progressivamente strumentale, all'inizio timidamente e poi in maniera aggressiva dal XIV secolo in avanti. Sviluppò (o cercò di sviluppare, a volte secoli prima che fosse materialmente possibile) utensili o strumenti per tutte le *intenzioni* possibili, compresa quella di volare come uccelli. Poi, all'ombra del colonialismo e in seguito dello Sviluppo, l'Europa (cioè l'Occidente) offrì questi strumenti al mondo intero.⁷ Il rifiuto di questa offerta venne bollato come inciviltà. L'assenza di strumenti occidentali venne definita sottosviluppo. Alla fine del XX secolo, osserva Illich, molto di ciò che ancora chiamavamo 'strumenti' non corrispondeva più ad intenzioni semplicemente umane: erano diventate 'a-umane', un termine che, secondo me, corrisponde al significato di 'sistemiche'.

Questa crisi culturale, per Illich, è una profonda crisi delle certezze strumentali, una crisi di una portata simile a quella del XII secolo, quando venne soppiantato il concetto di *organon*. Tuttavia, contrariamente al significato della parola greca *krisis*, che implica una decisione e un superamento, la crisi del paradigma strumenta-

⁶ (...) *sicut dictum est, ministri Ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem ratio est ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, instrumentum non agit secundum propriam formam, sed secundum virtutem ejus a quo movetur. Et ideo accidit instrumentum, inquantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, praeter id quod exigitur ad rationem instrumenti; sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animae habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula, per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri Ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali* (III., q. 64, a. 5, c).

⁷ «La scienza, lo Stato e il mercato si fondano su un sistema di conoscenze sull'uomo, sulla società e sulla natura che reclama la sua validità per tutti e ovunque. In quanto sapere che si è con successo liberato dalle vestigia delle origini, dei luoghi e del contesto ad esso peculiari, non appartiene ad alcun luogo e quindi può diffondersi ovunque» (Sachs, 1992, p. 435).

le che viviamo oggi non offre la possibilità di decidere veramente, e neppure offre la distanza critica sufficiente a permettere di vederla dall'esterno. Saremmo dunque in mezzo a una crisi non risolvibile delle idee o dei concetti strumentali, economici e colonialisti, quelle idee che sono implicite nei concetti di Sviluppo e di superiorità della cultura occidentale. Nell'epicentro di questo terremoto culturale, suggerisce Illich, c'è lo sgretolarsi di certezze mai messe in discussione su cosa è uno strumento. In altre parole, la 'crisi' contemporanea manifesterebbe la scomparsa delle categorie strumentali che per molto tempo hanno contraddistinto l'Occidente. Secondo Illich, questa scomparsa progressiva è il vero segno del fatto che *l'età strumentale o età degli strumenti* è arrivata alla fine:

Se è vero che lo «strumento» è un concetto collocabile in un'età o in un'epoca specifica, caratteristico di un certo periodo - un periodo durante il quale il concetto di strumento, o la tecnologia, come più spesso si dice, diviene forse la più insindacabile delle certezze quotidiane -, allora si apre la possibilità di fare ciò che ho cercato di fare negli ultimi quindici o venti anni: sostenere, o quantomeno avanzare l'ipotesi che in un qualche momento, durante gli anni '80 del Novecento, la società tecnologica nata nel XIV secolo sia giunta a termine (Illich, 2005, trad. it. pp. 64-65).

La genialità della ricerca storica di Illich consiste nell'esplorazione dell'era degli strumenti alla luce dei suoi inizi e con lo sguardo rivolto alla sua fine, una fine che assume l'aspetto di una 'crisi' che non è in grado di trovare la propria soluzione e per questo non può terminare.

'Crisi duratura' è un ossimoro

Una crisi senza fine, senza soluzione, senza momento critico, una crisi che va avanti all'infinito significherebbe una decisione senza fine, e questo è un ossimoro. Un dover decidere che continua senza fine equivale a una «paralisi di ogni potere reale di decisione», scrisse la genetista Silja Samerski in una tesi di dottorato in cui documenta i colloqui di orientamento per donne in gravidanza durante i quali i «gentili consulenti» si danno da fare per prepararle a prendere «decisioni informate». In quelle sedute, in base a profili di

rischio stabiliti nei laboratori e ad una valutazione realistica, le donne devono valutare le loro possibilità finanziarie.⁸

La crisi in quanto decisione implica una distanza e un lasso di tempo, un certo confine spaziale e temporale, la libertà di dire: «un momento, bisogna pensarci», la possibilità di respirare.

Nelle sue conversazioni con David Cayley, a una domanda sul tempo Illich rispose:

Se capisco bene, stai cercando di farmi parlare delle mie riflessioni, o addirittura dei miei sentimenti, sullo spirito [*mood*] che informa la poesia, la narrativa e la filosofia che definiamo postmoderne, su ciò che è accaduto alla dimensione temporale, alla temporalità, nel corso della nostra vita; in che modo quel passaggio, quella montagna che abbiamo attraversato negli anni '70, abbia condizionato il nostro senso della tempestività [*timeliness*] - uso questa parola in mancanza di una migliore - e della spazialità e del confine (tre cose che stanno inevitabilmente insieme). Ora, per poter parlare di questa transizione, di questa trasformazione, della prodigiosa trasmutazione [*transmogrification*] alla quale alludi (sappiamo entrambi a cosa alludi, anche se non siamo sicuri di cosa esattamente stiamo parlando, ed è una delle difficoltà di questa particolare conversazione), per poter comprendere questo prodigio, devo almeno considerarlo da un punto di vista storico (Illich, 2005, trad. it. pp. 175-176).

Le certezze fondamentali, quelle che si danno per scontate e che per decenni o anche per secoli sono state alla base di idee e concetti filosofici, sociali, economici e politici occidentali, tutte quelle evidenze primarie si sono indebolite negli ultimi trenta o quarant'anni. O più precisamente: gli assiomi su cui si fondano i nostri teoremi sociali sono diventati traballanti. Nelle sue ultime conversazioni con David Cayley, Illich attribuisce la crisi di civiltà della

⁸ La tesi è stata pubblicata (in tedesco) sotto forma di libro (Samerski, 2010) col titolo: «La trappola della decisione: come l'informazione genetica può infantilizzare la società». Sull'argomento si veda anche la conferenza tenuta dall'autrice a Lucca nel contesto del convegno «Le paci dei popoli» col titolo: «Il mito della scelta informata e dell'autonomia. Come le decisioni personali e libere divengono illusione in un mondo dominato dal rischio» (Samerski, 2005). Gli Atti del convegno sono reperibili anche online: https://www.provincia.lucca.it/sites/default/files/16_maggio_2005.pdf.

nostra epoca a una profonda metamorfosi delle idee e delle percezioni che per molti secoli avevano dato una relativa coerenza all'Occidente. Arrivati a questo punto, potremmo avere la tentazione di suggerire che l'uscita dalla 'crisi' potrebbe essere il ripristino delle categorie strumentali. I pensatori e gli artisti che, nel campo della logica, della matematica, della geometria o della musica hanno violato quelle categorie dovrebbero essere messi al bando in nome del buon senso! Ma le ricerche di Illich nel corso degli anni 1980 e 1990 non vanno in questa direzione. Illich non voleva la restaurazione delle categorie strumentali.

Le benedizioni che ancora ci gratificano

Nelle conversazioni a cui ho fatto riferimento, Ivan Illich propone a David Cayley due argomentazioni. Nella prima dice:

In questo mondo non potrei trovare un momento migliore per vivere con coloro che amo, e costoro sono davvero persone assolutamente consapevoli di aver oltrepassato una soglia. E poiché non sono più immerse tanto profondamente nello spirito di strumentalità, o di utilità, possono capire che cosa intendo per gratuità. Sono convinto che oggi ci sia modo di essere capiti quando si parla di gratuità, e la gratuità, nella sua fioritura più bella, è lode, godimento comune. Quello che vanno scoprendo alcuni - come coloro che propongono una nuova ortodossia - è che il messaggio del Cristianesimo è che si viva insieme, lodando il fatto che siamo dove siamo, e siamo quelli che siamo; e che contrizione e perdono sono parte di ciò che celebriamo dossologicamente (Illich, 2005, trad. it. p. 228).

Nella seconda afferma:

L'epoca in cui lo strumento [*instrumentality*] fu una chiave che sempre di più apriva tutte le porte durò dal XII secolo fino a un certo punto dell'esistenza del mio pubblico. Non c'è nessuno, fra quelli che mi ascoltano, che non abbia un piede nell'epoca dello strumento; e a malapena si rendono conto di averla superata per passare nell'epoca dei sistemi, (...) in cui non è più possibile parlare di strumento [*instrumentum*] (Illich, 2005, trad. it. p. 201).

Nella prima argomentazione, Illich celebra la fine di un'epoca in cui tutto aveva un'utilità e sempre meno cose erano gratuite. Nella seconda, suggerisce che molti dei nostri contemporanei potrebbero

essere scivolati senza rendersene conto in una nuova era più implacabile della precedente: l'era o l'età dei sistemi. Bisogna distinguere questi due momenti nel pensiero di Illich: dapprima celebra il declino delle categorie strumentali come la possibilità di una nuova libertà; poi parla della minaccia di un ordine più desolante. La speranza nella nuova possibilità aperta dal declino della strumentalità converge con la speranza di Jacques Ellul in un «sussulto di libertà».⁹

La seconda citazione esprime il timore di Illich che ci si trovi alle soglie di un'altra 'storia degli sviluppi', una storia in cui qualsiasi invenzione e qualsiasi sviluppo contribuiranno a rafforzare l'integrazione di tutti gli apparati (materiali, istituzionali e intellettuali) in un unico sistema ben lubrificato,¹⁰ una prigione senza finestre, senza uno spazio esterno, senza un'alterità, senza un oltre.

Contro chi pensa che ci troviamo effettivamente su questa soglia, bisogna insistere sul fatto che il futuro non esiste come *un tempo che fu presente* e che, in quanto presente che sarà, dovrà essere sottoposto a una critica del tempo attuale: «Non vogliamo vivere all'ombra del futuro!». I contributi di Illich a questa critica del tem-

⁹ Un messaggio di Daniel Cérézuelle del maggio 2017 dice fra l'altro: «Nel corso di tutta la sua opera, Ellul ha precisato che contro la "forza delle cose" (della Tecnica, dello Stato) un sussulto è sempre possibile, anche se è difficile. In *À contre-courant* afferma ad esempio: "Sono sempre convinto che l'uomo rimane libero di iniziare qualcosa di diverso da ciò che sembra fatale". E in *La Technique ou l'enjeu du siècle*: "Non c'è un'altra strada possibile per realizzare questa opera? Io sono convinto che c'è"».

¹⁰ Si veda Ellul, 1977, trad. it. pp. 15-16: «La tecnica non si accontenta di essere, e, nel nostro mondo, di essere il *fattore principale* o determinante: essa è divenuta Sistema. (...) Sottolineo che l'industrializzazione è caratterizzata dal moltiplicarsi delle macchine e da una certa organizzazione della produzione: due fattori tecnici. Oggi l'industrializzazione, sempre considerevole, non ha più molto in comune con quella del XIX secolo, e soprattutto, è immersa in un insieme di altri fenomeni tutti ugualmente importanti, che ha parzialmente determinato ma che si sono slegati da essa e, acquistando volume, si sono dotati di una forza di trasformazione che sfugge all'industria in senso stretto. La società attuale è ancora industriale, ma questo non è più l'aspetto essenziale».

po presente sono principalmente dei saggi sulla trasformazione post-industriale dei concetti di confine, di spazialità e di temporalità, sui resti del genere vernacolare nella tarda epoca industriale, sulla perdita mai irrevocabile dei sensi, su ciò che rimane del senso della giusta proporzione e sulle benedizioni di cui *ancora* godiamo.

Il 23 marzo 1996, a Los Angeles, Illich tenne una conferenza ai membri della *Catholic Philosophical Association*.¹¹ Il suo tema era l'emergere storico di quello che abbiamo appena discusso: un nuovo concetto di strumento, il mezzo strumentale che nel XII secolo relegò nel dimenticatoio della storia lo strumento organico. Quest'ultimo non era separato mentalmente dalla mano ed esprimeva una corrispondenza fra il corpo e il cosmo. La nuova idea di strumento infrangeva questa corrispondenza cosmica. Il punto centrale del discorso era che la percezione della differenza fra organo e strumento «è diventata una condizione necessaria della pratica ascetica, cioè della ricerca di una buona vita nel mondo della tecnica». Facendo questa distinzione si può evitare di confondere la produzione utile di un servizio con l'amore del prossimo: «La 'strumentalizzazione'¹² dell'utensile' ha accecato, intorpidito e assordato il senso dell'amore gratuito, condotto alla confusione fra amore e servizio, e reso inudibile la Buona Notizia» (Illich, 2004, trad. it. p. 262).

L'idea di un'intenzione speciale inserita nello strumento è specificamente occidentale, come il sesso o la velocità misurata in chilometri all'ora (due grandezze non confrontabili che non possono essere proporzionali l'una all'altra). Di qui il pericolo che le Chiese giustificino la crescita delle agenzie di servizio dello Stato a favore di una clientela in aumento. Ma ciò che Illich temeva maggiormente era l'effetto simbolico di questa crescita: che il valore strumentale offuscasse la vocazione delle persone alla misericordia. Un greco concepiva un'ascia come un *organon*, un organo, come la pelle, il coltello o la mano, «l'organo di tutti gli organi». Ma nel corso del

¹¹ «L'ascesi nell'era dei sistemi. Propedeutica filosofica all'uso cristiano degli strumenti», in Illich, 2004, trad. it. pp. 261-267.

¹² N.d.t. - Si veda la nota 31 a p. 25.

secondo millennio cristiano, l'ascia è stata ridefinita come *instrumentum*. Illich considerava questo cambiamento concettuale come un passo decisivo verso il mondo moderno. Se l'idea di una 'strumentalizzazione' dell'utensile nel corso dell'alto medioevo potesse farsi strada nella filosofia della tecnica, pensava Illich, la differenza essenziale fra strumento organico e mezzo strumentale potrebbe diventare il suo fondamento. Ma così non è. La maggior parte dei filosofi della tecnica non hanno mai percepito la differenza fra gli strumenti organici e i mezzi strumentali, per cui la loro comprensione degli strumenti e della 'tecnologia' è del tutto astorica. Inoltre l'uomo moderno non si definisce più come costruttore di strumenti, ma come utilizzatore. Ognuno degli strumenti che utilizza rappresenta un'intenzione definita da un progettista, un educatore o un ingegnere. Gli strumenti e la tecnica si collocano oggi in una sfera eteronoma che scoraggia ogni riflessione filosofica fondamentale.

Nello stesso periodo in cui si verificò la transizione dallo strumento organico al mezzo strumentale si produsse anche un altro cambiamento: alle quattro cause aristoteliche (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* e *causa finalis*) se ne aggiunse una quinta, la *causa instrumentalis*. In un certo modo, questa causa permette che lo strumento si sostituisca a colui che compie un'azione. Nei secoli XI e XII, ad esempio, si diffuse un nuovo tipo di aratro (l'aratro a lama curva) che richiedeva meno forza e meno abilità da parte di chi lo utilizzava. Questo nuovo strumento poté sostituirsi mentalmente alla persona, come *causa strumentale* dell'aratura.

Alcune riflessioni personali sull'epilogo dell'era strumentale

Ricordiamo alcune delle caratteristiche del concetto di strumento che prese forma nei secoli XII, XIII e XIV, caratteristiche che, secondo Illich, cominciarono a cancellarsi negli anni 1970 e 1980.¹³

¹³ Le fonti da cui traggio questa sintesi molto succinta delle caratteristiche del *mezzo strumentale* sono principalmente i capitoli 4, 13 e 18 di Illich, 2005 (trad. it. pp. 58-66; 149-161; 198-202), e alcuni capitoli di Illich, 2004 (trad. it. pp. 147-215 e 261-267).

1. A partire dal XII secolo divenne possibile pensare un attrezzo o uno strumento come un mezzo in vista di un fine preciso; ogni mezzo che avesse un fine o un obiettivo determinato poté quindi essere definito come uno strumento. Nella misura in cui avevano un obiettivo definito, a partire dal XIX secolo le istituzioni di servizio, come la scuola, i trasporti e gli ospedali, poterono essere considerate strumenti.
2. Uno strumento era al servizio di intenzioni *personali* che in qualche modo erano 'incorporate' nello strumento, si erano 'strumentalizzate'.
3. Tuttavia, in quanto *causa instrumentalis*, un utensile o uno strumento era una causa che mancava di intenzione.
4. Lo strumento si distingueva dalla mano che lo reggeva; era *distale* rispetto ad essa: la sua *distalità*¹⁴ era una distanza critica che rendeva possibile la decisione di prendere o di lasciare lo strumento.
5. Qualsiasi cosa dotata di utilità poteva essere considerata come uno strumento: l'*utilità* era una caratteristica abbinata alla *strumentalità*.
6. Il corpo si trovava fisicamente *faccia a faccia* con lo strumento.

L'associazione dello strumento con intenzioni precise e la sua relazione *faccia a faccia* con il corpo di chi se ne serve indicano chiaramente che ogni strumento è per sua natura limitato e viene utilizzato di fronte o all'esterno di qualcosa che non è lo strumento

¹⁴ Questo termine indica la distanza di una parte dal tutto con riferimento al punto che si considera centrale. C'è una distanza fra la mano e il centro del corpo. La distalità dello strumento indica la sua distanza, o meglio la sua separazione dal corpo. Un artefatto che integra l'utilizzatore come se fosse una propria parte, perde quella che, a partire dal XII secolo, è stata una caratteristica del nuovo concetto di strumento: la distalità. Un sistema fa di 'chi lo utilizza' un sotto-sistema. Condotta da gentili facilitatori esperti in medicina, la visita medica diventa una seduta di impianto delle 'percezioni' di cui il paziente ha bisogno per funzionare come sotto-sistema del sistema bio-medico.

stesso. A partire dal 1980, Illich intuì l'irruzione di dispositivi coestensivi allo spazio sociale e sprovvisti di distalità, che qualificò come sistemi. Mi sembra che sia questo il punto in cui è opportuno collocare l'inizio dell'epilogo dell'era strumentale.

II. Epilogo dell'era strumentale: strumenti che non meritano più questo nome e istituzioni che non sono più strumenti

La perdita di qualsiasi spazio esterno da parte dei sistemi rese instabile il suolo su cui Illich aveva costruito la sua critica degli strumenti negli anni 1970. Prima del 1976 si era interessato soprattutto a ciò che fanno gli strumenti, ai loro effetti materiali. In seguito, verso la fine degli anni 1970, aveva prestato attenzione a ciò che dicono, ai loro effetti simbolici. Ma in un mondo in cui gli strumenti (sempre esterni al corpo) vengono scacciati dai sistemi (privi di uno spazio esterno ad essi) diventa difficile operare una distinzione fra ciò che fanno e ciò che dicono. I sistemi dettano i propri imperativi senza distinzione fra il reale e il simbolico, imponendo ai propri utilizzatori ciò che sono e ciò che devono essere. I sistemi 'inghiottono' coloro che li utilizzano, li rendono parte di se stessi, integrandoli come sotto-sistemi.

Aspettando Godot

L'era industriale indicava l'insieme dei suoi strumenti con la parola tecnologia, e un *imperativo tecnologico* spingeva i paesi poveri a importare gli strumenti e i bisogni dei paesi ricchi. Nel 'sistema tecnico' che minaccia di subentrare all'era industriale, la stessa parola, tecnologia, indica l'insieme dei sistemi, rendendo difficile la distinzione fra strumento e sistema. Il *comandamento sistemico* prende allora furtivamente il posto dell'imperativo tecnologico. A mio avviso, questa è l'intuizione centrale di Illich sull'analogia fra l'attesa di Godot nella famosa opera teatrale di Beckett e l'attesa della fine dell'era industriale: l'impossibilità di dire addio agli strumenti e anche la quasi impossibilità di percepire la dimensione dell'era dei sistemi e cogliere la sua specificità, che è la sua mancanza di qualsiasi spazio esterno.

Prima dell'era industriale, *l'essere strumento*, ovvero, detto in un altro modo, ciò che definiva lo strumento come tale, la sua *strumentalità*, si collocava in un certo contenitore dimensionale, *al di sotto* di un insieme di soglie difficili da varcare: gli eserciti di Napoleone I non potevano marciare più velocemente di quelli di Cesare. I nuovi poteri dell'era industriale permisero di oltrepassare quelle soglie e di ignorare qualsiasi limite 'naturale'. Napoleone III si vantava di aver percorso 90 chilometri in un'ora. Ma l'uomo industriale sembra non comprendere che, al di là di quelle soglie e di quei limiti, gli strumenti possono perdere il loro carattere strumentale, il loro *essere strumenti*. Allora, non solo diventano controproduttivi, ma finiscono per *trasformarsi in una cosa diversa da uno strumento*, pur continuando ad essere qualificati come tali.¹⁵ Illich definì questa trasformazione dello strumento in qualcosa di diverso dallo strumento chiamando in causa la perdita della sua distinzione dal corpo: ciò che è una-cosa-diversa-da-uno-strumento inghiotte il corpo del suo utilizzatore, lo rende parte di sé.

In primo luogo, la controproduttività degli strumenti industriali era riferita al fatto che producevano sempre più e sempre con maggior frequenza il contrario di ciò che promettevano. Ad esempio, quando paralizzano i loro utilizzatori negli ingorghi stradali, gli strumenti di trasporto (i veicoli) meriterebbero di essere definiti controproduttivi. In secondo luogo, questo significa che, se continuano a mantenere le loro dimensioni e il loro potere al di là di un certo limite, finiscono col perdere le caratteristiche che li qualificavano come strumenti. Ma da quel momento diventa impossibile definirli controproduttivi, perché i loro fini hanno cessato di essere umani. Se, ad esempio, uno dei fini occulti dei trasporti compulsivi fosse quello di affaticare i cittadini fino a scoraggiare qualsiasi ribellione, l'imposizione di tre o quattro ore al giorno di 'migrazioni quotidiane' obbligatorie dalla casa alla fabbrica e viceversa si po-

¹⁵ Sull'ipotesi che il mondo occidentale e il mondo occidentalizzato stiano uscendo dall'era degli strumenti per scivolare in quella dei sistemi, si vedano i capitoli 13 («L'età dei sistemi») e 18 («Dagli strumenti ai sistemi») in Illich, 2005, trad. it. pp. 149-161; 198-202.

trebbe definire come politicamente produttiva. Nello stesso senso, questo computer sul mio tavolo non è uno strumento, come potrebbe esserlo un martello, perché facendo parte di un sistema anonimo di controllo non obbedisce in senso stretto alle mie intenzioni. Il mio computer in qualche modo mi spia, e permetterglielo non fa parte delle *mie* intenzioni. Se il computer personale viene ridefinito come un artefatto di controllo sociale, la vaga sensazione di disagio che ciò provoca può, in certi contesti lontani dalla vita quotidiana della gente, essere considerata 'produttiva'. In modo analogo, come segnala Sajay Samuel, «la produzione di pericolo diventa una risorsa per la gestione dei rischi» (Samuel, 2010, p. 190).

Quando Illich analizzava la controproduttività negli anni 1970, aveva di fronte un mondo in cui gli strumenti e le istituzioni corrispondevano a intenzioni umane semplici da comprendere, la cui definizione poteva servire da punto d'appoggio per la critica: sotto l'egida dell'industria educativa degli anni 1970, l'incentivo al desiderio di apprendere era il criterio con cui valutare le scuole, che, nella misura in cui non stimolavano l'apprendimento autonomo, potevano a giusto titolo essere definite «controproduttive». Nel quadro di questa analisi, gli effetti reali degli strumenti (ciò che essi *fanno*) possono essere valutati come deviazioni da ciò che promettono. Ad esempio, al di là di certe soglie di velocità consentita, i trasporti motorizzati divorano una quantità sempre maggiore del tempo di vita dei loro utenti, a partire dai lavoratori più poveri, anche se promettono di far guadagnare tempo a ricchi e poveri. Quella che Martin Fortier (2016) definisce critica *peirastica*¹⁶ mi sembra legittima finché gli strumenti e le istituzioni di servizio si possono valutare in base alle premesse di coloro che li progettano e li propongono al voto dei cittadini. Ad esempio: «Signori pianificatori di trasporti, voi dichiarate che il vostro scopo è ridurre il tempo di trasporto compulsivo imposto ai cittadini-lavoratori-contribuenti. Pretendete di raggiungerlo aumentando la velocità consentita con l'obiettivo di 'far guadagnare tempo'. Gli studi sul trasporto, tutta-

¹⁶ N.d.t. - Dal greco *peiraō*, cerco di persuadere, argomentando a partire dalle premesse dell'interlocutore.

via, mostrano che, nelle città dove c'è una metropolitana, la velocità media di circolazione oscilla intorno ai 15 chilometri all'ora (ancor meno in quelle che non hanno metropolitana) e che è impossibile aumentarla senza misure eccezionali che, come i pedaggi, violano il principio di libera circolazione escludendo gli utilizzatori che non possono pagare. Senza altre misure di esclusione, come le tariffe per l'utilizzo della viabilità urbana, la velocità media giornaliera in una città tende generalmente a diminuire.¹⁷ Il modo per raggiungere l'obiettivo che vi siete proposti sarebbe fissare un *limite massimo* di velocità in città dell'ordine di due volte la velocità agevolmente raggiungibile da una bicicletta. L'unico modo per ridurre la cronofagia dei trasporti è *limitare lo spettro delle velocità consentite*».

Il metodo chiamato *peirastico* (un termine socratico) è efficace finché l'obiettivo prospettato dai promotori di infrastrutture di servizio si colloca nell'ambito di argomenti di senso comune, come limitare le perdite di tempo legate ai trasporti. Quando non c'è più questo riferimento, l'industria dei servizi diventa un fattore di

¹⁷ Lo statistico inglese Reuben J. Smeed (1909-1976) pensava che la congestione del traffico (*traffic jam*) sia la condizione limite che rivela la sua essenza. Questa idea gli venne dall'esperienza che aveva fatto durante la guerra come consulente della RAF. Smeed consigliava ai piloti in missione di bombardamento in Germania di volare, al ritorno, in una formazione il più chiusa possibile; questo aumentava il rischio di collisioni interne, ma diminuiva quello dei colpi fatali della contraerea tedesca. Dopo la guerra, Smeed applicò le sue conoscenze statistiche alla circolazione delle automobili e fu, in Inghilterra, uno dei principali precursori del pedaggio urbano (*congestion pricing*) nel centro di Londra. Avanzò l'ipotesi che i clienti dell'industria dei trasporti non tollererebbero velocità medie inferiori ai 15 km/ora (che corrispondono alla velocità media *attuale* in città come Parigi, New York o Città del Messico, molto inferiore alla velocità media nel centro di Londra verso il 1970). La sua proposta di un «pedaggio urbano» non trovò applicazione durante la sua vita, ma venne riconsiderata nel 2003, quando la velocità media nel centro di Londra discese a 14 km/ora. Con l'introduzione di questa tariffa, la velocità media raggiunse i 17 km/ora, ma calò rapidamente perché lo spazio di circolazione delle automobili venne assegnato anche ad altri usi, come la circolazione delle biciclette e degli autobus (cfr. Smeed, 1964).

egemonia dell'economia e di aumento della scarsità percepita, che è il motore della crescita economica. Scompare qualsiasi idea dei limiti che danno senso all'azione, e la crescita illimitata dei servizi può presentarsi come la condizione imprescindibile di tutti i diritti, il che è un non-senso.

La scarsità percepita in maniera cronica si può definire come l'incapacità dei prodotti della società industriale di soddisfare i sensi delle persone: qualunque sia la loro quantità, «non ce ne sarà mai abbastanza». Al di là di una certa soglia, ad esempio, la quantità di benzina immessa nell'industria del trasporto, per quanto grande possa essere, non riuscirà mai a soddisfare il senso di urgenza che spinge gli automobilisti a competere fra loro per infilarli nelle vie di circolazione più rapide. Questa competizione induce gli ingegneri a moltiplicare le superstrade urbane, le tangenziali e le sopraelevate, costringendo gli utilizzatori a fare dei giri che riducono il valore di spostamento reale (calcolato sulla distanza effettiva dal punto di partenza al punto di arrivo) di ogni chilometro percorso. In altri termini, più superstrade e sopraelevate ci sono, più i veicoli girano in tondo.

Viene un momento in cui il dialogo fra cittadini e tecnocrati perde ogni significato; ciò avviene quando questi ultimi ritengono che le loro azioni non siano più un contributo alla qualità dei servizi definiti insieme ai cittadini, ma obbediscano a fini sistemici espressi in termini generali come Impiego, Crescita, Educazione, Accessibilità o Salute. Nella misura in cui i cittadini-clienti-contribuenti le introiettano come «bisogno di servizi», queste astrazioni meritano di venir definite «concretezze dislocate».¹⁸ Ad esempio, quando l'Impiego diventa uno slogan politico che invade le campagne elettorali, i lavoratori-contribuenti-elettori sono indotti a considerarlo la condizione della presenza del pane sulla loro tavola e di una somma di riserva sul loro conto in banca. L'astrazione di

¹⁸ Cfr. Illich, 2004, trad. it. p. 215: «Le nozioni astratte ricevono delle 'forme' in immagini e grafici che violentano l'occhio facendo credere ad una *concretezza dislocata*. Siamo abituati a essere inorriditi, angosciati o incoraggiati dalla rappresentazione grafica di dati quantitativi alla quale non corrisponde nulla che lo sguardo potrebbe cogliere».

quello slogan nasconde e conferma nello stesso tempo le realtà a cui è vincolato: la crescita di reti stradali che collegano i luoghi dove si svolgono le attività economiche e gli abitanti, il saccheggio della natura che fornisce le materie prime all'industria, la scomparsa delle attività di strada, crogiuolo della cultura urbana.

Il limite della critica che Fortier definisce *peirastica* non è altro che il limite della possibilità di valutare i prodotti di un insieme di strumenti in base ai fini umani che dovrebbe perseguire. Attualmente, la crescita dei servizi scolastici, delle infrastrutture di trasporto e dell'industria della salute non corrisponde più ai fini personali o comunitari dei loro utenti, ma obbedisce a una sorta di «comandamento sistemico» a cui non è possibile risalire partendo da intenzioni umane.

III. La caduta in una «età dei sistemi» non è ineluttabile

Qui la parola sistema è associata ad un'uscita dall'età dello strumento così come l'Occidente l'ha conosciuto a partire dal XII secolo. Lo strumento si manteneva in una relazione diretta, faccia a faccia, con il corpo di chi lo utilizzava. Un sistema non ha nulla con cui confrontarsi faccia a faccia e non ha uno spazio esterno. Assorbe chi lo usa e non conosce limiti: è coestensivo allo spazio sociale.

L'era della strumentalità, durante la quale il concetto di strumento poté essere «la chiave che apriva tutte le porte», durò più di sette secoli. Lo storico degli strumenti che studia quest'epoca a partire dal momento in cui il mezzo strumentale poté essere differenziato dallo strumento organico gode di una visuale unica sulla storia del secondo millennio cristiano, che potrebbe essere la base di una nuova filosofia della tecnologia.

L'era degli strumenti, della strumentalità o della 'tecnologia' si colloca nella storia del mondo occidentale e del mondo occidentalizzato come un movimento di lunga durata, di cui l'epoca industriale fu l'ultimo avatar.¹⁹

¹⁹ N.d.t. - In sanscrito, il termine *avatar* significa 'incarnazione'. Nelle lingue moderne viene utilizzato nel senso di 'ritorno', 'ulteriore espressione', 'nuova manifestazione', oppure per indicare una rappresentazione che esiste solo nella realtà virtuale.

Dal momento che «le epoche che si succedono si accavallano sempre», la storia contemporanea può ancora condurre un'indagine diretta, effettuando studi fenomenologici sull'epoca industriale che, secondo Illich, è in declino. Egli stesso può essere considerato come uno dei testimoni più significativi di quest'epoca, di cui voleva scrivere l'epilogo. Negli anni 1990 spiegò in maniera convincente che l'epilogo della società industriale che si proponeva di scrivere non poteva essere altro che l'epilogo dell'era strumentale o era degli strumenti.

La fine dell'era strumentale, la più grande 'frana' del secondo millennio, è una 'crisi' unica nel suo genere perché, al contrario di ciò che fu possibile per qualsiasi crisi precedente, non è pensabile nessuna decisione che possa superarla e porvi fine (la parola krisis in greco significa decisione). Questa crisi «senza possibilità di decisione», che ci mantiene in un «qua senza là» (Hüben ohne Drüben), non è superabile, come sembra non esserlo la strumentalità, orizzonte della cultura occidentale.

Superare la topologia mentale della strumentalità?

Invece che una crisi in cerca di soluzione, viviamo un tempo di sviluppi crescenti che nascondono la possibilità che questo momento ci offre (Fortier e Paquot, a cura di, 2016). In alcuni brevi saggi, scritti per e spesso con i suoi studenti di Brema e della *Penn State*, Illich mise in risalto le possibilità aperte dalla fine dello «spirito della strumentalità e dell'utilità».²⁰ Oggi queste possibilità ci sono, ma per coglierle sono necessari atti di coraggio che richiamano il «grande sussulto» auspicato da Jacques Ellul, un sussulto che alcuni degli studenti di Illich ebbero l'audacia di compiere.

Nello stesso tempo, Illich espresse (sarei tentato di aggiungere: troppo presto) il timore della caduta in una nuova era, più implacabile della precedente, di cui al momento non si può tracciare nessuna fenomenologia, perché i concetti che permetterebbero di coglierla non esistono ancora; qualsiasi tentativo in questo senso po-

²⁰ Queste riflessioni si trovano in alcuni quaderni pubblicati dai suoi studenti sotto il titolo generale *Schriften Bremen* (Scritti di Brema). Si veda ad esempio il saggio dedicato alla storia dello sguardo («Zur Geschichte des Blickens», in *Schriften Bremen*, vol. I, 1994-1997).

trebbe al massimo darci una fenomenologia della tarda epoca industriale.

Troppo presto? Illich scrisse effettivamente diversi saggi in cui metteva a confronto un'«età degli strumenti» e un'«età dei sistemi»,²¹ senza troppo insistere sul fatto che la parola «età» non ha lo stesso peso né lo stesso spessore in queste due espressioni. Nel primo caso, la parola ha il peso dell'esperienza vissuta da coloro che oggi sono i nostri morti, ed ha lo spessore di molti secoli. Nel secondo caso, invece, la parola è priva di peso e di spessore; evoca quell'«ombra» del futuro sotto la quale Illich disse più volte che non voleva vivere. Cadere nell'età dei sistemi potrebbe quindi significare la caduta nell'ombra di un futuro presumibilmente sistemico.

Durante un incontro a Cuernavaca, convocato il 4 settembre 2016 in occasione del novantesimo anniversario della nascita di Illich,²² William Arney ci ricordò, fra l'altro, che «i sistemi sono nella testa delle persone. (...). Il sistema impone a chi si sottomette ad esso di comportarsi come una componente del sistema. Deve *incorporarsi nel sistema*» (Arney, 2016).

William Arney fu uno dei primi autori ad utilizzare il termine sistema in un senso vicino a quello proposto da Illich. Nel libro *Experts in the Age of Systems* (Arney e Illich, 1991) aveva parlato dello stato di morte interiore (*real, but dead*) dei fisici del progetto Manhattan. Al comando c'era il «sistema», ed essi sentivano di non essere che pezzi della macchina che costruiva la bomba. Tuttavia «la buona notizia è che il sistema è una non-cosa (...), è soltanto una visione, un modo di pensare. Per acquisire una 'visione sistemica del mondo', dobbiamo essere addestrati a farlo. Invece di essere sensibili alla semplicità e all'autonomia, dobbiamo imparare a vedere le complessità e le loro indefinite interconnessioni. Dobbiamo affron-

²¹ Si veda ad esempio «Dagli strumenti ai sistemi», in Illich, 2005, trad. it. pp. 198-202.

²² Il seminario, organizzato dal *Programa Universitario de Estudios de la Complejidad y Ciudadanía* (PUECC) dell'Università autonoma dello Stato di Morelos (UAEM), era intitolato «Iván Illich, 90 años. Lo político en tiempos apocalípticos» (Ivan Illich, 90 anni. La politica in tempi apocalittici).

tare il 'fatto' che i sistemi sono 'scatole nere', e quindi non conoscibili. Dobbiamo accettare che i sistemi non siano completamente prevedibili. Dobbiamo mettere tra parentesi la libertà dell'azione autonoma e privilegiare l'eteronomia (...). Ma quando ci viene offerto un modo nuovo di vedere le cose, una nuova maniera di pensare, è sempre possibile dire: "No, grazie", anche se spesso è difficile» (Arney, 2016).

Arney aggiunge che Illich sembrava pensare che, nell'era dei sistemi, la politica era cambiata, e la stessa critica politica era stata assorbita dal sistema politico. Negli ultimi anni della sua vita, Illich meditò soprattutto sull'amicizia come unico fondamento possibile del «compimento dell'esistenza» e della possibilità di una nuova politica. Conversando con Jerry Brown e Carl Mitcham, dichiarò: «Non credo che al giorno d'oggi l'amicizia possa fiorire nella vita politica. Credo che, se nel mondo delle 'tecnologie' ci rimane una possibilità di vita politica, questa potrà fiorire solo nell'amicizia».

«Per questo ritengo che il mio compito sia quello di coltivare amicizie disciplinate, disinteressate, rispettose e di buon gusto. Sempre amicizie reciproche, tu ed io, e attendo anche un altro, a partire dal quale possa rifiorire una comunità. Forse lì potremo scoprire che cos'è il bene» (Arney, 2016).

Per quanto mi riguarda, mi rifiuto di passare dalla celebrazione della gratuità che segna la fine della strumentalità e dell'utilità al fatale sopraggiungere dell'era dei sistemi senza fermarmi a riflettere. Sento l'esigenza di un momento di respiro, di revisione di alcune categorie fondamentali della tarda epoca strumentale: la spazialità e la temporalità, e con esse la nozione di confine, l'abitabilità del mondo e i suoi interrogativi, la riformulazione delle forze naturali secondo una concezione che implica la loro scarsità, l'energia, la scarsità stessa, postulato fondamentale dell'economia, la confusione tra informazione e conoscenza. Non possiamo esaminare gli «assiomi che fondano la topologia mentale moderna» senza affrontare questi aggregati di concezioni e di percezioni. La messa in discussione di queste categorie può essere precisamente l'espressione di una nuova libertà, che è rinuncia a certi paraocchi dispensatori di rassicurazione mentale, come quella che può ancora essere offerta dall'idea della superiorità dell'Occidente. Un altro tema doloroso

è il paradosso fondamentale dell'Occidente: una cultura nata dalla fede nell'incarnazione del Verbo è diventata la più disincarnata di tutta la storia. Ha qui le sue radici l'antica massima ripresa da Illich: *corruptio optimi quae est pessima*, che mi sono ripromesso di non citare più di due volte nel corso di questo libro.

Negli ultimi anni della sua vita, con i suoi amici di Brema e della *Penn State*, Illich affrontò diversi temi che mettono in discussione le categorie fondamentali del pensiero moderno:

- una somatica storica o storia del corpo auto-percepito, con Barbara Duden;
- una storia della 'strumentalizzazione' dello sguardo, che in tal modo veniva privato della sua dimensione morale;
- una storia della 'strumentalizzazione' dell'alfabeto, avvenuta a partire dal XII secolo, che sfocia in una genealogia della smaterializzazione del testo;
- la fine della grande tradizione della proporzionalità a partire dalla formulazione matematica della scala musicale temperata nel XVII secolo.

Dalla cucina del futuro all'alchimia dei possibili

Oggi non si tratta, come nella Cuernavaca del 1975, di «preparare i grandi dibattiti della fine del XX secolo», che purtroppo non arrivarono mai, ma, più modestamente e andando più in profondità, di parlare di ciò che è stato e non sarà più, e di affrontare quello che potrà venire. Si tratta anche di percepire ciò *che è possibile*. È vero che Illich parlò dell'*età dei sistemi* come aveva parlato dell'*età degli strumenti*, ma la parola *età* non ha lo stesso senso se si applica alle 'pesantezze' del passato o se si dirige verso il vuoto di un futuro che per sua natura *non è*. Sì, qualcosa potrebbe condensarsi all'improvviso e caderci addosso quando meno ce l'aspettiamo. E anche, sì, un sussulto è sempre possibile, anche se espresso in due modeste parole: *no, grazie*.

Il presupposto strumentale della società industriale (e della cultura occidentale da cinque o sei secoli) sta per sgretolarsi sotto i colpi di una delle trasformazioni più profonde del secondo millennio cristiano. Ma non abbiamo concetti per definire ciò che 'viene',

visibile nei nuovi artefatti che proliferano da ogni parte. L'unica cosa che possiamo dire è che questi ultimi non corrispondono più all'idea classica di strumento. Possiamo chiamarli 'sistemi' e osservare che a loro volta coloro che li utilizzano non sono più professionisti in senso classico, ma gentili facilitatori che svolgono la funzione di *interfacce*²³ che trasformano i loro clienti in sotto-sistemi e assegnano loro i simulacri di percezione necessari per questa trasformazione. Non è più possibile non accorgersi del fatto che l'incorporazione degli utilizzatori nel sistema preclude la possibilità di vedere quest'ultimo come uno strumento che sta di fronte al corpo.

Un'altra riflessione deve condurci a meditare sull'uso della parola tecnologia nell'era dei sistemi. Il termine 'tecnologia' non ha cessato di evocare gli odori, gli oli e i ritmi degli strumenti industriali, e applicarlo ai silenzi punteggiati di 'clic' dei sistemi erige le 'tecnologie' ad antecedenti dei sistemi stessi, creando una falsa linea di continuità. È compito della filosofia della tecnica denunciare questo inganno: presentare i sistemi come una tecnologia è un tranquillante, un velo gettato su un cambiamento storico a partire dal quale, dagli anni 1980, si profila un mondo che ancora non ha un nome.

Questo cambiamento è anche la frontiera al di là della quale è impossibile mantenere la distinzione tra ciò che *fanno* e ciò che *dicono* gli artefatti, che non sono più strumenti. I sistemi emettono ordini: «Vedi questa macchia nell'ecografia, è il tuo futuro bambino». Gli enunciati 'a-umani' dei sistemi sono irrefutabili, escludono qualsiasi controversia, qualsiasi contestazione, qualsiasi conversazione. Virtuali, i 'fatti' che presentano come evidenze non sono reali né simbolici. Più che modificare le percezioni, i sistemi sintetizzano una nuova classe di percezioni. L'introduzione di questi simulacri sarebbe una grandissima catastrofe antropologica. C'è chi si ribella a questo intorpidimento dei sensi, come ad esempio le comunità zapatiste delle montagne del Sud del Messico (dove io abito), che portano avanti una lotta anti-sistemica.

²³ Sulla storia della parola *interfaccia*, si veda «Sorvegliare il proprio sguardo nell'era dello 'show'», in Illich, 2004, trad. it. p. 178.

Sotto la luce implacabile dei sistemi nascono nuovi «bisogni», e una volta che si sono imposti, non possiamo più pensare il mondo senza di loro. Di fronte a questi nuovi *bisogni senza frontiere*, dobbiamo fare un autodafé delle cosiddette «app»? O dobbiamo spostare la luce sotto cui li esaminiamo, con la speranza di illuminare quello che lasciano nell'ombra? Uscire dal virtuale per ripristinare certe distinzioni tra effetti materiali ed effetti simbolici? Ristabilire certe distinzioni fra il mio corpo e i sistemi che pretendono di ridurlo a un sotto-sistema? Non sarebbe il caso di affrontare l'argomento del divario tra l'apparente carattere di strumento del mio computer e le reti illimitate in cui mi coinvolge?

Riferimenti bibliografici

- Arney W.R. (2016), «The age of systems», manoscritto inedito presentato al Symposium Ivan Illich, Cuernavaca, México.
- Dodwell C.R. (1961), *Theophilus, Presbyter: The Various Arts*, T. Nelson, New York.
- Fortier M. (2016), «Illich et la méthode peirastique. Petit manuel de déboulonnage de l'irrationalité des modernes», in Fortier M. e Paquot Th., a cura di, 2016, pp. 73-136.
- Fortier M. e Paquot Th., a cura di (2016), *Ivan Illich, l'alchimiste des possibles*, Lemieux Éditeur, Paris.
- Grönemeyer M. (2012), *Wer arbeitet sündigt. Ein Plädoyer für gute Arbeit*, Primus Verlag, Darmstadt.
- Illich I. (1973a), *Tools for Conviviality*, Harper & Row, New York (*La convivialità*, trad. it. M. Cucchi, red edizioni, Como 1993, che riprende fedelmente l'edizione Mondadori del 1974; Boroli, Milano 2005).
- Illich I. (2004), *La perte des sens*, Fayard, Paris (*La perdita dei sensi*, trad. it. G. Pucci, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2009).

- Illich I. (2005), *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Anansi Press, Toronto (*I fiumi a nord del futuro. Testamento raccolto da David Cayley*, trad. it. M. Ventura Avanzinelli, Quodlibet, Macerata 2009).
- Lemoine M. (1991), *Hugues de Saint-Victor. L'Art de lire, Didascalicon*, Cerf, Paris.
- Litt Th. (1963), *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain - Béatrice-Nauwelaerts, Paris.
- Sachs W., a cura di (1992), *The Development Dictionary*, Zed Books, London (*Dizionario dello sviluppo*, edizione italiana a cura di A. Tarozzi, trad. it. M. Giovagnoli, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1992).
- Samerski S. (2010), *Die Entscheidungsfälle. Wie genetische Aufklärung die Gesellschaft entmündigt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Samuel S. (2010), «Le rôle des professions», in Paquot Th. e Robert J., a cura di, *Actualité d'Ivan Illich, Esprit*, agosto-sett. 2010.
- Smeed R.J. (1964), *Road Pricing: The Economic and Technical Possibility* (Smeed Report), Her Majesty's Stationery Office, London.