POLITECNICO DI TORINO
Repository ISTITUZIONALE

Critica e crisi. Bruno Latour lettore del moderno

Original
Critica e crisi. Bruno Latour lettore del moderno / Consolati, I. - In: Critica, crisi, progetto. Per una politica della tecnologiaSTAMPA. - Torino : Accademia University Press, 2025. - ISBN 9791255001225. - pp. 1-24

Availability:
This version is available at: 11583/3000503 since: 2025-05-29T16:58:48Z

Publisher:
Accademia University Press

Published
DOI:

Terms of use:

This article is made available under terms and conditions as specified in the corresponding bibliographic description in the repository

Publisher copyright

(Article begins on next page)

19 November 2026

Critica e crisi. Bruno Latour lettore del moderno

Isabella Consolati

Critica della tecnologia

All'inizio degli anni '80, alle soglie di una ristrutturazione industriale e sociale che, dietro la parola d'ordine dell'automazione, annunciava una ridefinizione di portata globale delle filiere produttive e dei rapporti sociali, lo storico della tecnologia David Noble riassumeva così il problema: «c'è una guerra in atto, ma solo una delle parti è armata: ecco in sostanza la questione tecnologica oggi»[1]. Le armi a cui si riferiva Noble non sono da intendersi (solo) in senso letterale, ma sono anche le armi da usare in un campo di battaglia ideologico in cui è coinvolto il concetto di tecnologia e in particolare la fede in un progresso tecnologico autonomo e inevitabile, che rischia di far precipitare qualsiasi oppositore nella sconveniente categoria di persona retrograda o, peggio ancora, di nostalgico luddista. Con il contribuito di diverse discipline,

> lo sviluppo tecnologico ha finito per essere considerato un fatto autonomo al di là della politica e della società, con un destino proprio che deve diventare anche il nostro. Dal punto di vista del qui e ora, lo sviluppo tecnologico è diventato null'altro che il peso cieco del passato da una parte, e dall'altra la promessa perenne del futuro. Nella nostra mente il determinismo tecnologico – il dominio del passato sul presente – e il progresso tecnologico – il dominio del futuro sul presente – si sono combinati fino ad annientare il presente tecnologico[2].

Tecnologia allora non sarebbe solo il nome di un insieme organizzato di cose, ma anche un campo ideologico con una specifica temporalità, capace di «tracciare i confini della sanità mentale, del ragionamento rispettabile, del comportamento ragionevole»[3]. Nella guerra attorno alla tecnologia, che per Noble si dispiega prima di tutto nei luoghi di

produzione, molte battaglie sono state perse anche per la difficoltà di scalfire concettualmente la solida inevitabilità dello sviluppo tecnologico e per la confusione che ne offusca il perimetro. In questa guerra, allora, Noble riserva agli intellettuali e alla critica della tecnologia un ruolo limitato, ma preciso e, a suo modo, importante: «gli intellettuali […] devono cambiare i termini del dibattito ed estendere la sfera della rispettabilità intellettuale per far sì che chi decide di resistere non agisca mai da solo»[4]. La critica dunque non agisce direttamente, non rappresenta altri attori, né li ammaestra, ma può contribuire ad allargare i loro spazi di azione nella crisi presente, guadagnando legittimità contro il duplice dominio del passato e del futuro che si manifesta come assenza di alternative.

Altrettanto ostile al determinismo tecnologico e alla fede nell'inevitabilità dello sviluppo tecnologico, Bruno Latour percorre una strada molto diversa. Mentre nega che esistano "parti" nella società presumibilmente impegnate in una guerra, egli rimarca il carattere contingente degli assemblaggi sociotecnici, mostrando le micro-decisioni nient'affatto scontate che modellano lo sviluppo tecnologico. Bisogna abbandonare le armi della critica o quanto meno cambiare decisamente tattica e strategia per decostruire le narrazioni prevalenti, mostrando come viene realmente fatta la tecnologia[5]. In altre parole: contrapporre al mito del determinismo tecnologico la realtà contingente degli assemblaggi sociotecnici. A cambiare è anche la rappresentazione del nemico: per Noble era senz'altro il capitalismo, per Latour si può dire che il nemico sia una certa rappresentazione della modernità e una certa epistemologia del moderno, perché entrambi poggiano sulla separazione tra soggetti e oggetti – tra politica, da un lato, e scienza e tecnica, dall'altro –, che ha impedito storicamente di fare i conti con le «masse mancanti»[6], ovvero gli artefatti che affollano gli spazi politici su tutte le scale. La critica del capitalismo, invece, viene scartata con decisione in quanto essa stessa parte integrante del moderno.

La critica, in generale, avrebbe storicamente impedito di cogliere la politicità della tecnologia, ovvero le controversie che ne affollano la costruzione rendendole configurazioni in linea di principio sempre modificabili. La critica paradossalmente, vedendo negli assemblaggi sociotecnici l'incorporazione di rapporti di dominio, li rende meno trasformabili di quanto essi in realtà siano. Per riconoscerne la storicità, bisogna, secondo Latour, abbandonare le spiegazioni causali che ricostruiscono le ragioni della progettazione, della produzione e dell'uso delle tecnologie e concentrarsi sui modi in cui esse funzionano in determinate configurazioni locali. La critica, invece, si allontana

dall'ambito degli artefatti organizzati in tecnologie senza considerare le molteplici strategie – per Latour a tutti gli effetti politiche – che scienziati e tecnologi sposano affinché determinati dispositivi superino le prove di forza che decidono quali novità possano effettivamente diventare innovazione. L'invito a ricercatori e ricercatrici è dunque quello di abbandonare la critica con la sua ricerca delle cause, sporcarsi le mani e immergersi nei cantieri, nei laboratori, nelle officine sociotecniche che danno forma al mondo contemporaneo, perché quelli sono i luoghi dove la politica della tecnologia viene fatta. Oggi, del resto, più che al sovrano che domina sulla città sovrastandola, il Leviatano assomiglierebbe al rumoroso cantiere di una grande metropoli[7]. Critica della tecnologia e "politica" della tecnologia sono perciò due percorsi alternativi: la prima esclude la seconda, e viceversa.

La rappresentazione che Latour dà della critica è spesso macchiettistica fino a rasentare il cospirazionismo[8]. L'imprecisione con cui viene abbozzata l'articolazione storica delle "forme della critica" è indicativa di quanto l'agone tra correnti della sociologia domini sui rimandi storici che pure Latour non lesina per dare sostegno ai suoi argomenti[9]. È stato anche giustamente notato che, lungi dall'abbandonare la postura critica, egli in realtà ne propone una versione revisionata e corretta per il tempo presente: non più l'"immane potenza del negativo" di hegeliana memoria, ma una critica "costruttiva" che partecipa del lavorio che compone e scompone le progettualità sociotecniche[10]. In ogni caso, non si tratta di difendere la critica riabilitando la purezza del suo passato glorioso, ma di provare a dare ai concetti in gioco – critica, politica, tecnologia – uno spessore storico per far sì che offrano vie d'accesso a processi reali e non solo a schermaglie tra addetti ai lavori. In questo senso, più che confinarla a una corrente o a una metodologia – la teoria critica, la sociologia critica –, si tratta di restituire il concetto di critica alla sua storia per discutere non il destino di una postura intellettuale, ma lo spazio che può avere la pretesa che le cose possano andare diversamente da come stanno andando e che si possa agire sulla storia per trasformarla. Per discutere, in altre parole, se e come la critica può contribuire ad allargare (come pensa Noble) o chiudere (come pensa Latour) gli spazi di azione nel presente. Addossare la crisi di questa possibilità al presunto arroccamento di gruppi di intellettuali su atteggiamenti critici e alla loro indisponibilità ad abbandonare paradigmi teorici antiquati come viene fatto in alcune correnti della postcritica non sembra cogliere la portata del problema[11].

Bisogna piuttosto chiedersi come la critica si sia storicamente attivata in concomitanza di determinate crisi, che regime di storicità è implicato dal

nesso moderno tra critica e crisi e in che modo la tecnologia si inserisce in tale regime di storicità. Come ha scritto Étienne Balibar, nella modernità «la 'critica' è essenzialmente connessa alla 'crisi' o alla manifestazione, attraverso certi segni, di un tempo come tempo di crisi», poiché «la crisi convoca la critica per produrre gli strumenti, gli elementi di intelligibilità, che possono permettere un'analisi e una risoluzione»[12]. In altri termini, la critica è legata a momenti di conflitto e contraddizione delle norme vigenti e a «fenomeni di interruzione (provvisoria o definitiva) della loro regolazione, o della loro riproduzione, che trasmettono quella combinazione di contingenza e necessità – in una parola, storicità – su cui le 'società' e le 'formazioni sociali' poggiano»[13]. Il rapporto tra critica e crisi ha avuto diverse modulazioni nel tempo fino ad arrivare alla situazione attuale che Carlo Galli definisce una «crisi senza critica adeguata, e senza risoluzione»[14]. La domanda è se l'estraneità odierna tra i due termini possa essere salutata come l'occasione di un giocoso superamento di posture intellettuali obsolete, come l'atteso congedo da possibilità di liberazione collettiva, o piuttosto come una drammatica congiuntura che richiederebbe non meno bensì più critica[15].

Nel seguito del saggio sarà prima ricapitolato il nesso storico-concettuale tra critica e crisi. In seguito, si prenderanno in considerazione alcuni testi di Latour per indagare la revisione del binomio critica-crisi che attraversa la sua lettura della tecnologia. Janet Roitman sostiene che Latour confermerebbe una situazione tipica: «per studiosi/e presenti e passati, l'attenzione al problema dei fondamenti della critica ha oscurato la questione apparentemente meno urgente dei fondamenti per pensare la crisi. L'imperativo della critica o di assumere una relazione critica con la normatività rischia ironicamente di ontologizzare la categoria di crisi»[16]. Mentre scaglia ampi strali contro la critica, lo stesso Latour, come molti altri, darebbe per scontato il concetto di crisi. È senz'altro vero che in molte occasioni il lessico della crisi è parte irriflessa delle impressionistiche diagnosi storiche con cui Latour contorna i suoi affondi anti-critici. Eppure, in alcuni testi cardine della sua lunga produzione egli affronta di petto il problema della crisi. Latour invita a spezzare il nesso tra critica e crisi per rimpiazzare l'idea di una modernità come epoca della crisi con la continuità degli assemblaggi sociotecnici in un quadro ideologico a-moderno. La storicità della tecnologia è così in discussione. Concentrarsi sul nesso tra critica e crisi permette di chiedersi, allora, che cosa intenda Latour per storicità, che cosa sia per lui la storia della tecnologia e quali siano le diagnosi storiche, non sempre esplicite, su cui si fonda la proposta latouriana. Questo approccio permette di discutere, a partire da qui, la liquidazione della critica, aggirando i

vicoli ciechi dell'alternativa tra critica e post-critica che fanno dell'una e dell'altra un problema solo epistemologico o metodologico. Per Latour bisogna risalire a monte della modernità per dismettere le illusioni di emancipazione dal dominio che hanno accompagnato il progetto moderno. Mentre afferma di voler indagare come le singole storie locali vengono realmente intessute nei laboratori, nei cantieri, negli uffici e nelle imprese, quello che emerge è un peculiare quietismo rispetto alla possibilità di attivare percorsi collettivi in cui a essere in discussione non sono solo singoli assemblaggi sociotecnici, parzialmente modificabili agendo su scala locale, ma le condizioni generali in cui essi vengono prodotti. Questa indagine è intesa come parte di una ricerca più ampia sul nesso tra tecnologia, critica e regimi di storicità[17].

Storia di due concetti

Per la ricostruzione storico-concettuale del nesso tra critica e crisi il riferimento imprescindibile è lo storico tedesco Reinhart Koselleck. Dal suo prima libro *Kritik und Krise* fino alle ricostruzioni più mature dei profili storici del concetto di crisi, dalle riflessioni metodologiche sul rapporto tra storia dei concetti e storia sociale alla teoria dei tempi storici: i due termini e il loro rapporto attraversano i momenti più importanti del lavoro koselleckiano.

Critica e crisi condividono la stessa etimologia, ovvero derivano dalla radice del verbo greco *krínein*, cioè, separare, distinguere, giudicare, ma anche decidere, lottare, combattere[18]. In antica Grecia le due parole si riferivano entrambe a tre principali ambiti semantici, che permangono sottotraccia anche nei significati moderni: quello giudiziario, quello religioso e, soprattutto, quello medico. Per quanto riguarda l'ambito giudiziario, *krìnein* rimanda alla valutazione che conduce a una giusta decisione capace di riportare l'ordine infranto dal crimine commesso. Il cittadino è *kritikòs* perché è colui che può fare il giudice, può emettere sentenze. Nel Medioevo questo significato viene caricato di un senso teologico: Dio è il *kritikòs* per eccellenza e la crisi con Giovanni diventa il giudizio universale. È però il significato medico di critica e crisi a prevalere fino alla modernità avanzata. La crisi è il momento "critico" nel quale si decide tra due alternative radicali, la vita o la morte, ma è anche il punto di partenza della diagnosi di un decorso che permette una prognosi e dunque una risoluzione.

Nel libro dedicato all'Illuminismo e al suo rapporto con la crisi politica che si apre con la Rivoluzione francese, Koselleck, che in quel momento intrattiene un fruttuoso dialogo con Carl Schmitt, ricostruisce

la «patogenesi del mondo borghese»[19], denunciando l'incapacità della critica illuministica di pensare la crisi e di farsi carico consapevolmente della contingenza dell'accadere storico. «Ogni Illuminismo», scrive Koselleck, «finisce presto o tardi per trovarsi in situazioni conflittuali: per poterle razionalmente decifrare si richiede la trasformazione della mera critica in atteggiamento politico»[20]. Il tribunale della ragione approntato dagli Illuministi giudica lo Stato assolutistico ed emette una sentenza capitale, la cui esecuzione è però appaltata alla storia e al suo inarrestabile progresso verso il meglio. «Sotto il fuoco incrociato della critica», aggiunge Koselleck, «[…] la politica stessa, in quanto compito permanente dell'esistenza umana, si dissolse in utopistiche costruzioni del futuro»[21]. La contingenza della crisi intesa come guerra civile viene, insomma, esorcizzata dalla critica che la trasforma in un processo morale il cui esito è già predeterminato dal corso della storia progressiva. La storia stessa diventa un tribunale le cui uniche due opzioni sono libertà o dispotismo. Nel coevo carteggio con Schmitt, emerge che alla base di questa indagine c'è una considerazione squisitamente schmittiana del moderno come assenza di ordine, della crisi come condizione ontologica della modernità[22]. La tensione e la distanza tra critica e crisi si manifesterebbe nell'incapacità della critica di farsi carico del «peso di una decisione»[23]. A contare, come lo stesso Koselleck dichiarerà, è anche l'analisi di Hannah Arendt sull'utopia quale matrice del totalitarismo[24]. Per Koselleck non si tratta in ogni caso di liquidare la critica, bensì di riflettere sulle condizioni per cui la critica può «cogliere la dialettica di un processo politico in senso diagnostico»[25].

Dopo aver attraversato la storia costituzionale e sociale della Prussia dell'Ottocento, Koselleck rielabora questa giovanile indagine sui limiti politici dell'Illuminismo in un ponderoso programma di ricerca sulla moderna temporalizzazione dei concetti. Nella soglia epocale tra Sette e Ottocento e in maniera accelerata a ridosso della Rivoluzione francese, a mutare completamente è la temporalità che organizza la riflessione sulla politica, sulla storia e la società: non più un tempo ciclico, ma una progressione in cui il futuro è diverso dal passato. La storia non è più *magistra vitae*, fonte di esempi da cui trarre ispirazione sulla base della ripetizione possibile di un inventario limitato di possibilità, ma si inizia a parlare di Storia come singolare collettivo che avanza verso un futuro ignoto e inedito. La riflessione sulla storia, il modo in cui si legge il suo andamento e si interpretano le sue tendenze diventa da quel momento in avanti un fattore essenziale della stessa politica. Il nesso tra critica e crisi – sempre più sbilanciato in una continua riflessione sullo statuto concettuale del secondo concetto –, si arricchisce allora in Koselleck

rispetto alla delineazione del carattere utopistico della filosofia della storia illuministica per lasciare spazio a una riflessione sui tempi storici nel lessico politico e in quello delle scienze storiche e sociali ottocentesche. «Il concetto di crisi ha alle spalle una carriera analoga a quella di rivoluzione o di progresso, entrambi divenuti concetti temporali il cui precedente significato spaziale o naturale a partire dall'Illuminismo si è volatilizzato lasciando il posto a significati principalmente storici»[26]. Di fronte a questa temporalizzazione, le proiezioni progettuali del razionalismo politico si scontrano e vengono ridefinite da un campo di tensione che attraversa per Koselleck tutta la concettualità politica e sociale post-rivoluzionaria. Da un lato, l'apertura del futuro significa che la storia può essere "fatta" e che deve essere progettata, organizzata, pianificata; dall'altro, il movimento storico è un processo in larga parte autonomo dalla razionalità dell'individuo moderno, orientato da comportamenti collettivi che hanno un altro tipo di normatività rispetto all'orizzonte individualistico concepito dal giusnaturalismo. Tale movimento non può essere pianificato, ma al più pronosticato, dove la prognosi è esattamente «il contrario dell'utopia»[27]. Il rapporto tra critica e crisi si riconfigura allora come esercizio diagnostico e pronostico di fronte alla storia e alle sue crisi. Nel concetto di crisi si intrecciano così diversi "strati di tempo" che rimandano a questo campo di tensione e alle diversificate strategie di risoluzione possibile o approfondimento auspicato della crisi: significati nuovi – derivati da una nuova concezione del tempo in cui il futuro è aperto e diverso dal passato – e significati antichi, derivati dall'ambito medico e da quello teologico. Ciò che è certo, però, è che «a partire dal 1780 circa, quando comincia ad essere applicato alla storia, il termine 'crisi' esprime una nuova esperienza del tempo, diventando un fattore e un indicatore di un rivolgimento epocale che, se misurato sulla base della sua crescente ricorrenza nei testi, sarebbe cresciuto e si sarebbe sviluppato ancora più radicalmente»[28].

Koselleck allora espone tre modelli semantici in cui è sintetizzabile l'utilizzo del concetto di crisi. Il primo è un concetto processuale che legge la storia come crisi permanente. La massima espressione di questo significato è la frase di Schiller "la storia del mondo è il tribunale del mondo": è la storia stessa nel suo movimento a emettere sentenze e comminare pene. Nel secondo modello, crisi indica una dinamica storica accelerata nella quale sono contenuti diversi conflitti e che sfocia in una situazione nuova dopo la crisi: «in questo caso crisi indica l'oltrepassamento di una soglia epocale, ossia un decorso che, *mutatis mutandis*, può ripetersi»[29]. Si tratta di un «concetto periodale iterativo», perché indica un mutamento non catastrofico che dunque può ripetersi

nel tempo. Il terzo significato ha a che fare con la crisi come fine della storia che si è svolta finora. In questo caso, permane il significato teologico legato all'idea di apocalisse. Ciò che accomuna i tre modelli è che essi offrono schemi di spiegazione della crisi immanenti alla storia, anche laddove si riproponga l'originario significato escatologico:

> in tutti i casi si tratta di un tentativo tangibile di guadagnare una possibilità espressiva specificamente temporale, che concettualizzi l'esperienza di un'epoca nuova, la cui origine viene indagata a diversi gradi di profondità e il cui futuro incerto sembra lasciare spazio libero a tutti i desideri e le ansie, a tutte le paure e le speranze. 'Crisi' diventa un tratto distintivo dell'epoca moderna[30].

Con queste variabili semantiche e con questo accento sulla storicità come orizzonte esclusivo di intellegibilità, il lessico e la semantica della crisi diventano centrali per la nascita della scienza sociale, che Koselleck definisce non per nulla «scienza della crisi»[31]. Come scrive Niklas Luhmann, «nella letteratura pre-sociologica e sociologica, la critica viene fondata a partire dalla diagnosi di una crisi»[32]. All'inizio della scienza sociale, il concetto viene rapportato alla massiccia transizione legata alla fine della società per ceti: «'crisi' si era trasformato in un concetto genuinamente storico e in una categoria centrale della conoscenza»[33]. Saint-Simon sigla questo passaggio, sostenendo che, dopo la Rivoluzione, la critica deve diventare scienza della società e della sua organizzazione, ovvero strumento di governo della crisi: «La crisi nella quale si trova impegnato da trent'anni il corpo politico ha come causa fondamentale il mutamento totale del sistema sociale che tende ad attuarsi oggi, in tutte le nazioni più civili. […] Il XIX secolo è ancora dominato dal carattere critico del XVIII; non ha ancora assunto il carattere organizzatore che deve essergli proprio»[34]. La scienza sociale si propone così come la scienza capace di governare la crisi, dal momento che «si stabilisce una dialettica fragile, e quindi soggetta a continui conflitti, tra un ordine spontaneo […] e la tendenza a riconoscere in quell'ordine il principio del disordine sociale e quindi la necessità di un'ulteriore organizzazione»[35]. In Germania, i giovani hegeliani collocano la crisi al centro della loro riflessione: «la critica accelerava la crisi, intuendo il suo tempo storico. […] 'Crisi' […] veniva applicato alla risoluzione consapevole di tendenze che erano prevedibili e conoscibili attraverso la critica»[36]. Contro la critica come governo riformistico della crisi, un giovane Karl Marx scriveva all'amico Arnold Ruge: «nulla ci impedisce di collegar la nostra critica alla critica della politica, alla presa di parte nella politica, cioè alle lotte reali, e d'identificarla con esse»[37]. La critica non consisterebbe nella

progettazione razionale della società, ma nella presa di partito a fianco di un soggetto che sta già producendo una crisi. La critica, in questo modo, non è ricondotta al soggetto universale che la formula, né al governo della crisi, ma alla parzialità di un antagonismo che agisce nella società. Koselleck non dedica un'attenzione specifica al rapporto tra critica, crisi e tecnologia[38]. La tecnologia, nondimeno, è al centro di numerosi suoi scritti sulla temporalizzazione dei concetti e sulla nuova esperienza del tempo storico dovuta all'accelerazione prodotta dall'innovazione tecnologica. «Con l'introduzione delle macchine e la loro organizzazione industriale, capitalistica» del resto «l'accelerazione riceve la sua conferma generale nell'esperienza quotidiana di chiunque»[39]. La freccia del tempo, che fa del presente un punto di passaggio tra passato e futuro, non è semplicemente una proiezione della filosofia della storia, ma è parte del tipo nuovo di esperienza della storia che investe la quotidianità. L'aspettativa del nuovo diventa esperienza corrente per chiunque. Se i conservatori denunciano la tensione democratica che si accompagna alla tecnologia – «i nemici della ferrovia riconoscevano e temevano l'effetto democratizzante della ferrovia, che trasportava tutti i ceti esistenti in quattro classi alla stessa velocità. Era un luogo comune che la ferrovia avesse dato inizio all'era dell'uguaglianza»[40] –, osservatori più attenti rilevano, invece, che l'accelerazione fatta esperienza richiede categorie nuove per pensare la società e la sua storicità. A questo proposito Koselleck cita il pubblicista Johann Georg Büsch, il quale, parlando di divisione del lavoro nel 1800, scrive: «non sono in grado di trovare un esempio nella meccanica che può adeguatamente descrivere questo tipo di interazione»[41]. Anticipando nozioni che poi saranno riprese in pieno Novecento nell'ambito della cibernetica e dell'intelligenza artificiale, la società comincia a essere pensata come una macchina di tipo nuovo, una macchina computazionale, che sfugge a qualsiasi linearità tra un progetto d'ordine e la sua realizzazione. Se deve approntare gli strumenti per governare la crisi, la scienza sociale dovrà fare i conti con questo strutturale squilibrio derivato dall'organizzazione capitalistica della produzione sociale e dell'innovazione tecnologica. I rapporti sociali di dominio che si riarticolano nella società capitalistica non sono fondati stabilmente sulla natura o su un ordine teologico. Nella società capitalistica, la crisi è il segno di un ordine privo di fondazioni trascendenti e costantemente esposto al disordine.

Anche per questo, crisi diventa un termine che appartiene al linguaggio quotidiano di chiunque a partire dalla fine del Settecento per comprendere non solo eventi singoli, ma il proprio tempo nel suo complesso. «La sfida di riorganizzare la società», che si apre con la fine

della società per ceti, «costringe tutti a prendere posizione in un modo o nell'altro su possibili forme organizzative future. Pertanto, l'elemento della pianificazione del futuro non era un mero desiderio utopistico, ma trascinava come in un gorgo le persone che erano costrette a pensare e ad agire anche programmaticamente»[42]. L'avvicendarsi di critica e crisi nell'Ottocento è, dunque, anche parte di un processo di democratizzazione del lessico politico e sociale[43]: «La durevole produzione di dissenso nel segno di una comprensione razionale è il prodotto di questa grande tradizione borghese di critica e crisi»[44]. Del resto, Max Weber non ha dubbi nel ricondurre il socialismo a una specifica lettura ed esperienza della crisi. Fa la differenza

> se un contadino cinese o giapponese soffre la fame e sa che la divinità non gli è favorevole o gli spiriti sono adirati, e in seguito a questo la natura non manda pioggia o sole al momento giusto, o se invece si può rendere responsabili della crisi l'ordinamento sociale nel suo complesso. Nel primo caso ci si rivolge alla religione, nel secondo caso è l'opera dell'uomo ad apparire colpevole, e dunque il lavoratore ne trarrà la conseguenza che tale opera va trasformata: il socialismo razionale non sarebbe mai sorto senza le crisi[45].

Proprio sulla negazione della possibilità di considerare la crisi come «opera dell'uomo» si dispiegherà in tempi più recenti l'enorme sforzo neoliberale per spoliticizzare aspettative di trasformazione che si innestano sulle crisi esistenti. Tale sforzo si è articolato anche attraverso l'eliminazione del futuro e del capitalismo dall'ordine del discorso, nonché attraverso la critica della sociologia quale scienza della crisi, in un modo che mostra alcuni punti di convergenza con la sociologia delle associazioni di Latour[46].

Critica e crisi in Latour

Con il testo del 1991, *Non siamo mai stati moderni*, Bruno Latour si inserisce nell'ampio dibattito in corso in quegli anni sulla crisi della modernità. Il suo libro-manifesto, in cui esplicita l'aspirazione dei *science and technology studies* di assumere una portata generale e non confinata ai laboratori, parte dalla registrazione dell'avvento di un «cataclisma», ovvero il «miracoloso 1989»[47]. Il 1989 contiene una rivelazione: esso è l'anno non solo della caduta del muro di Berlino, ma anche delle prime conferenze sullo stato del pianeta. Alla fine del socialismo reale non corrisponde il trionfo del capitalismo liberale, ma la prova del suo limite di fronte alla degradazione dell'ambiente. Nella duplicità dell'‘89, Latour legge l'esaurirsi dell'idea stessa di modernizzazione di fronte alla quale rifiuta

sia le linee di fuga antimoderne – tanto il ritorno alla natura, quanto la legittimazione del dominio –, sia le prospettive post-moderne, che celebrano la decostruzione rimanendo in una dimensione reattiva. Quella che Latour delinea è piuttosto una terza via *amoderna*, in cui riscoprire la dimensione antropologica della tecnologia. Nel racchiudere socialismo e capitalismo nel quadro unitario della categoria di modernizzazione, Latour sposa consapevolmente una sovrapposizione che è uno dei portati della filosofia della tecnica novecentesca, ovvero l'individuazione della razionalizzazione tecnico-industriale quale comune denominatore di due progetti che, ideologicamente, si presentano come opposti[48]. È possibile, infatti, ricostruire la genealogia politica della filosofia della tecnica tracciando in essa l'intenzione sistematica di spostare l'attenzione dalla critica dell'economia politica[49]. Il concetto di tecnica che Latour usa è fortemente critico rispetto a quello di matrice heideggeriana[50]. Eppure, si basa su una lettura storica che ha bisogno, per sostenere la sua polemica, di un'analoga rappresentazione monolitica del moderno quale progetto unitario, in cui le differenze interne sfumano e si confondono. In ogni caso, per comprendere la terza via proposta da Latour bisogna capire che cos'è per lui "moderno" e perché, secondo lui, non siamo mai stati davvero moderni:

> L'ipotesi di questo saggio […] è che la parola 'moderno' definisce due gruppi di pratiche completamente diverse che, per conservare efficacia, devono restare distinte, mentre da qualche tempo non sono più tali. Il primo insieme crea, per 'traduzione', un miscuglio tra tipi di esseri affatto nuovi, ibridi di natura e cultura. Il secondo, per 'depurazione', produce due aree ontologiche completamente distinte: quella degli umani da un lato e quella dei non umani dall'altro […]. Il primo insieme corrisponde a quelle che io ho chiamato reti, il secondo a quella che ho definito critica[51].

La modernità viene identificata da Latour con un complesso bifronte costituito da una faccia "critica", che ha la sua prima espressione piena con l'Illuminismo e ha prodotto la distinzione netta tra umani e non-umani, tra politica e scienza, e una faccia "a-critica", che invece rimanda all'ambito delle tecniche come insiemi organizzati di umani e non-umani, oscurati e travisati da una rappresentazione della società impiantata su un deciso dualismo. La critica è allora un meccanismo di razionalizzazione che si è espresso in una molteplicità di discipline, le quali hanno contribuito a distinguere tra ciò che è dato, da un lato, e ciò che è costruito, dall'altro. La critica di stampo illuministico metterebbe in luce i pregiudizi dell'*Ancien Régime* a partire dalla natura, la critica di

matrice sociologica la stessa natura a partire dalla società. In entrambi i casi, la tecnologia occupa una terra di mezzo dimenticata e incompresa. Riecheggiando la diagnosi sulla «fine della teoria»[52], l'accento sulla descrizione in luogo della teoria è volto a promuovere un'aderenza al reale che squalifica come indebita interpretazione critica qualsiasi lettura del presente che cerchi di cogliere in esso tendenze verso un futuro aperto: «Agli occidentali piace farsi paura riguardo al proprio destino. […] Quale raffinato psicologo saprà spiegare il compiacimento perverso che si prova nell'essere perpetuamente in crisi?»[53]. Se, per Koselleck, il lessico della crisi indicava la ricerca di una modalità espressiva specificamente temporale, perché storico era l'oggetto sul quale l'attenzione analitica della scienza sociale si concentrava, per Latour la critica vede crisi dappertutto, perché non ha gli strumenti per comprendere il volto solido e nascosto del moderno, ovvero la sua infrastruttura tecnologica, che muta per variazioni e non per scarti, invenzioni improvvise o "rivoluzioni". La tecnologia, allora, lungi dal rappresentare il trionfo della razionalità progettuale dell'individuo moderno (cosa che già non era più nel periodo considerato da Koselleck), sarebbe la riprova di una realtà sottostante di cui questa stessa razionalità traviserebbe costantemente la materialità. In questo modo, Latour scioglie il legame prometeico tra tecnologia e soggetto, contrapponendo all'ideologia del progresso tecnologico, la materiale configurazione degli artefatti tecnologici[54]. Nel farlo, però, è costretto a identificare il moderno tout court con una certa rappresentazione del soggetto e della sua marcia trionfale di dominio razionale della natura. A questa marcia, Latour contrappone una lettura della storia fortemente continuista, come se per negare quella rappresentazione dell'essenza della modernità bisognasse anche contestare che «la società [sia] stata sottoposta, con l'arrivo del moderno, a una fondamentale trasformazione, con in gioco processi e tendenze di lunga durata che presentano forme evolutive rispondenti a leggi proprie»[55]. Anche la tecnologia non è, così, – secondo la storia del concetto che viene coniato proprio alla fine del Settecento[56] –, fattore e indicatore di un mutamento storico segnato da una trasformazione strutturale della società sotto il segno del capitalismo, bensì l'insieme di pratiche e oggetti che, dall'inizio dei tempi, organizzano attorno a sé associazioni di umani e non umani e che attendono solo di trovare un'adeguata espressione discorsiva, un'appropriata rappresentazione. Non c'è, del resto, differenza qualitativa ma solo quantitativa, di scala, tra gli utensili preistorici e le moderne imprese tecnoscientifiche. La sociologia delle associazioni dovrebbe allora finalmente dare voce a questa silenziosa operosità travisata dalla critica, immergendosi non in

arbitrarie prognosi storiche, ma in osservazioni etnografiche delle reti esistenti.

Proprio perché ha ignorato la continuità tecnologica, la modernità ha potuto enfatizzare come rivoluzioni i modesti cambiamenti politici e sociali che ne hanno attraversato la storia. Il lessico della crisi è frutto allora di un'illusione prospettica: si tratta di abbandonarlo insieme alla sua critica e immergersi in questa realtà tecnoscientifica, una via d'uscita che sarebbe impossibile «se l'antropologia non ci avesse abituati da tempo a trattare senza crisi né critica il contesto scucito delle nature-culture»[57]. Latour comprende, del resto, che, per decostruire il nesso critica-crisi, deve sciogliere l'elemento temporale che ne ha siglato la saldatura. Non per nulla, torna sulla Rivoluzione francese – il cui bicentenario cade nel «miracoloso» 1989 – la grande crisi che impone all'esperienza dei suoi contemporanei la rottura della storia intesa come ciclo che si ripete e l'inaugurazione della prima esperienza di un tempo in cui il futuro avanza come qualcosa di diverso dal passato. Attorno alla Rivoluzione francese, Latour sostiene di voler operare una revisione storiografica analoga a quella proposta negli stessi anni da François Furet, volta a sottolineare, sulla scia di Alexis de Tocqueville, gli elementi di continuità tra l'*Ancien Régime* e la rivoluzione: «I fatti del 1789 non erano rivoluzionari più di quanto il mondo moderno non sia stato moderno»[58]. Il concetto di rivoluzione fa dunque parte delle illusioni dell'epoca moderna su se stessa che sta all'antropologo mostrare come tali, del tutto indipendentemente dalla storia del concetto e dalla sua presa nell'orientare le azioni di masse di donne e uomini non dentro un monolitico progetto modernizzatore, ma in uno spazio politico che si apre per «soggetti imprevisti»[59] a partire dalla fine di una ordine gerarchico pensato come naturale o teologicamente fondato[60]. Così si può vedere che

> 'in potenza' il mondo moderno è una invenzione totale e di irreversibile rottura con il passato, proprio come la Rivoluzione francese (o quella bolscevica) è la levatrice di un nuovo mondo. 'In rete' il mondo moderno, come le rivoluzioni, non permette altro che alcuni prolungamenti di pratiche, alcune accelerazioni nella circolazione delle conoscenze, una estensione delle società, un aumento del numero degli attori, numerosi riadattamenti di vecchie credenze[61].

Al di sotto della modernità che si rappresenta come crisi, c'è allora una modernità più "reale", in cui ci sono variazioni costanti, ma non crisi né eventi decisivi. Tanto che nemmeno quella che Latour registra come via d'uscita dalla modernità implica in realtà un cambiamento radicale:

«che cosa conserveremo dei moderni? Tutto tranne la fiducia esclusiva nella loro Costituzione»[62]. In altre parole, «possiamo conservare i Lumi senza la modernità, a condizione di reintegrare nella Costituzione gli oggetti delle scienze e delle tecniche»[63]. Bisogna, insomma, realizzare l'Illuminismo senza la Rivoluzione. Il presente è un laboratorio, in cui formiche (ANT) operose tessono, sciolgono e ritessono reti sociotecniche mai stabili, mettono in pratica forme di conoscenza, si integrano in associazioni temporanee con oggetti di varia natura. Quello che non è pensabile è che gli individui si uniscano e pretendano di ridefinire le modalità della loro convivenza su basi complessivamente diverse dalle forme e dai modi tradizionali di pensare e praticare la politica. Non per nulla, per Latour, la politica come singolare "modo di esistenza" è riconducibile a un circolo che si muove tra rappresentanza e obbedienza, come poli insuperabili di una grammatica atemporale. La variazione consiste se mai per lui nel fatto che dentro questo movimento sono inclusi non solo esseri umani, ma anche oggetti e specifiche *matters of concern*, cioè che si possono ampliare le maglie di ciò che viene rappresentato[64]. Che rappresentanza e obbedienza siano concetti storici che hanno assunto quello specifico significato legato al problema dell'unità politica solo nella modernità e a ridosso della vicenda storica dello Stato moderno non sembra rilevare per Latour, che le trasforma in poli formali del circolo politico. Il circolo allora è sì contingente, ovvero può disfarsi in ogni momento, facendo riemergere la moltitudine disordinata, ma è senza storia in quanto indica nello stesso tempo le insuperabili condizioni di possibilità di qualsiasi politica[65].

Nonostante l'accentuazione della contingenza degli assemblaggi, l'immagine della storia che ne emerge, composta com'è da un incessante formicaio di azioni, è in ultima analisi molto statica: il passare del tempo deve sempre essere ricondotto a un'istantanea, a una mappa, ossia riportato su un piano di attualità. Per Latour i molteplici elementi che concorrono alla stabilità di determinate istituzioni, siano essi un consiglio di Stato, un laboratorio, un'impresa multinazionale, uno studio di architettura sono riconoscibili solo come effetti di eterogenee pratiche tecniche osservabili in un dato istante. Ciò che non è visibile – come il passato o il futuro – è eliminato dal quadro che è allora immancabilmente presente. Per Koselleck, con la modernità i concetti politici e sociali vengono temporalizzati, ovvero perdono il riferimento alla natura (che sia il ciclo degli astri o il decorso di una malattia) per riferirsi alla storia e al suo corso. Latour, invece, compie il percorso inverso, alla ricerca di un regime temporale premoderno o a-moderno che non legge nel presente lo snodo dialettico tra passato e futuro. Il tempo ha «una

longitudine e una latitudine»[66]: il rapporto tra passato e presente deve sempre poter essere spazializzato, ossia reso osservabile e misurabile. In questo modo, come ha riconosciuto François Hartog, Latour si inserisce a pieno titolo dentro un regime temporale presentista[67]. Il presentismo latouriano serve per scalzare l'idea che la Storia sia una sorta di entità che si muove al di sopra delle teste degli individui, come «collegamento sistematico dei contemporanei in un tutto coerente»[68]. Recuperando, forse involontariamente, uno dei significati etimologici di critica – ovvero quello di cernita, setaccio, selezione –, Latour propone un programma di «selezione accurata di elementi che appartengono a tempi diversi. […] È la cernita che fa il tempo, non il tempo la cernita»[69]. Ogni prognosi storica viene con ciò eliminata alla radice: non c'è più un movimento storico da leggere e interpretare, ma bisogna intervenire attraverso una sorta di artigianato temporale e modificare il tessuto del presente ricombinando però gli elementi in esso già esistenti.

In quest'analisi rimane, in ogni caso, un'ambiguità di fondo che produce un quadro in cui è difficile districarsi. Non è chiaro se, nel parlare di modernità, Latour stia parlando di una rappresentazione della Storia come processo che unifica e omogeneizza situazioni differenti ed è parte di un progetto di dominio europeo della natura e del mondo che proprio in quegli anni cominciava a essere contestato, tra gli altri, dalla critica postcoloniale[70]. Oppure, se il problema di Latour è una certa teoria del capitalismo, che considera il capitale come fattore di sincronizzazione di situazioni storiche e sociali geograficamente disparate nel momento in cui vengono trascinate nel gorgo del mercato mondiale, con riferimento a una trasformazione materiale di larga scala rispetto a forme precedenti di produzione. Si può rispondere che l'obiettivo polemico di Latour sono entrambi – teoria della storia e capitalismo –, in quanto manifestazioni del progetto moderno. Nel primo caso, però, si tratta di un apparato filosofico e ideologico, nel secondo caso di un costrutto storico e sociale. Nel primo caso, l'esito può essere quello di preservare un quadro plurale dalla «violenza epistemica»[71] di una narrazione unitaria che tende a travisare le *agencies* situate; nel secondo caso significa negare che la società contemporanea sia tuttora organizzata in maniera capitalistica, cosa che richiederebbe una discussione franca sulla diagnosi storica che viene proposta. Questa tesi esigerebbe ben di più di una liquidazione divertita della critica storico-filosofica. Bisognerebbe, infatti, dimostrare che oggi il rapporto di capitale non è più rilevante nel definire le condizioni entro cui gli individui si trovano ad agire, gli artefatti tecnologici vengono prodotti e utilizzati e la stessa ricerca tecnologica si situa. Bisognerebbe allora discutere – per limitarsi ad alcuni esempi – del rapporto tra

finanziarizzazione e innovazione tecnologica; delle trasformazioni del lavoro nelle piattaforme di *crowdworking*, nelle gigantesche fabbriche di microchip o nelle miniere di litio; del rapporto tra piattaforme digitali e istituzioni pubbliche; delle forme di soggettività che si stanno costruendo nei rapporti mediati dagli algoritmi e come essi rideterminino le forme di dominio; del modo in cui il campo di battaglia ideologico attorno alla tecnologia è stato ridefinito dal neoliberalismo.

Questi non sono, però, temi che riescono a trovare uno spazio nel campo teorico aperto da Latour e la discussione sui limiti della critica spesso non aiuta a mettere a fuoco queste divergenze di lettura sulla fase storica e sulle sue crisi, così come non aiuta la rappresentazione monolitica del progetto moderno. Prova ne è il fatto che Latour non si sofferma quasi mai (e in ogni caso molto tardi) sul fenomeno del capitalismo[72]. Il confronto con il capitalismo è delegato, invece, al corpo a corpo con la disciplina che si è costruita attorno ad esso, cioè la sociologia[73]. Come ha osservato Bruno Karsenti, proprio per quella visione unitaria della modernità, Latour non sembra cogliere che «le scienze sociali sono segnate dal desiderio di entrare nella modernità in un modo diverso dalla sua concettualità esplicita»[74]. Per questo, Karsenti ribadisce che uno dei tratti caratterizzanti della scienza sociale è stata la storicizzazione di ciò che il razionalismo giusnaturalistico aveva destoricizzato, ponendo l'individuo e la sua espressione normativa, ovvero il diritto naturale, come presupposto dell'ordine politico. La storicizzazione della scienza sociale è consistita, al netto delle sue molte varianti, nell'indagare i processi di individualizzazione e socializzazione che vedono l'individuo come un prodotto storico nel contesto del disfacimento della società per ceti con le sue gerarchie ascritte. Non riconoscendo quello che Karsenti definisce il «contro-modernismo sociologico»[75], che richiederebbe di pensare uno scarto interno al moderno, Latour invita a risalire a monte dell'innovazione sociologica, cancellando la diagnosi, fondativa della sociologia, di una discontinuità storica segnata dal moderno capitalismo. Alle spalle di queste diatribe metodologiche, è questa stessa diagnosi storica che Latour sembra voler sfaldare. Attraverso il dispositivo della rete, che egli pone al centro della sua ridefinizione della sociologia, si può per lui «riscrivere la cronologia della società»[76]. La cronologia della società capitalistica non è dunque l'esito di enormi trasformazioni materiali che fanno del tempo una misura astratta[77], ma degli errori della sociologia, per cui basta sostituirvi un altro approccio e un'altra disciplina per operarne una complessiva ridefinizione. Mentre la storia e la sociologia della tecnologia si sono per lo più concentrate sul problema dell'innovazione, la tecnologia

per Latour è invece il segreto della continuità della società, perché tale continuità deve essere ogni volta assicurata a livello locale attraverso una serie di dispostivi oggettuali[78]. Una volta eliminati tutti i riferimenti a fattori oggettivi ma immateriali quali il mercato o il denaro, che Latour liquida come illusioni sociologiche, la cronologia della società può essere ritracciata guardando di volta in volta al caso singolo e il suo tempo locale[79]. È costantemente in corso una silente ed efficace pratica di tessitura sociotecnica, di anticipazione dei futuri possibili nel presente della rete[80], in cui i dispositivi esercitano un potere d'indirizzo sugli individui a cui questi si sottometterebbero volontariamente, concedendo in ogni istante il loro tacito consenso e imparando con ciò a stare al mondo in maniera ordinata[81]. La tecnologia è «la colla forte abbastanza per tenerci insieme»[82], contiene «programmi d'azione»[83] che disciplinano i comportamenti collettivi. È la tecnologia, non la società capitalistica, che insegna ruoli e induce abitudini semplicemente perché indirizza ripetutamente le azioni in una determinata direzione.

Il potere, in questo quadro, diventa niente più di un'esigenza organizzativa. Con un accento foucaultiano, Latour sostiene che il potere non è proprietà di determinati individui, ma indica la capacità di produrre degli effetti: arruolare, ad esempio, attorno a un portavoce un certo numero di attanti, umani e non umani[84]. La crisi subentra quando questo arruolamento non funziona più e la continuità della rete si interrompe, non superando la prova di forza a cui i suoi legami possono essere sottoposti. Non si tratta, però, in senso proprio di una crisi, ovvero dell'apertura di un cambiamento possibile a partire dalle concrete forze storiche in gioco. È piuttosto l'ordinaria tessitura e ritessitura dell'infrastruttura tecnologica che compone il mondo comune, che può essere se mai pazientemente riformata – allargando le maglie della rappresentanza, per esempio -, ma mai rivoluzionata, per utilizzare un lessico moderno che pure Latour rifiuta. Qualsiasi esercizio di prognosi storica, di comprensione della crisi e di intervento in essa è in questo modo escluso alla radice.

«What has been made so quickly can be unmade just as quickly. What has been designed may be redesigned»[85]: l'ottimistica facilità con cui la possibilità di questo redesign è annunciata si scontra però con la sistematica e consapevole cancellazione dal quadro dell'indagine delle cause strutturali che pongono ostacoli alla ridefinizione dei rapporti esistenti. Per pensare storicamente questo *redesign* bisognerebbe non liquidare come illusioni prospettiche né il problema del potere né quello della riproduzione sociale, ovvero di quell'insieme di dispositivi, materiali ed ideologici, che lavorano alla continuità del rapporto sociale di capitale.

Certo, questo richiederebbe di considerare la storia come qualcosa di pensabile e conoscibile razionalmente. Non è questa l'intenzione di Latour, il quale con toni quasi hayekiani, scrive che l'obiettivo di questa ridefinizione «è trasformare la società da ciò che esiste ed è in linea di principio conoscibile in qualcosa che è costruito in maniera uguale, per così dire, da ogni attore e che non è in linea di principio conoscibile»[86]. Il massimo *hybris* è tanto per Hayek quanto per Latour la pretesa di progettare la società che si esprime a partire dall'inizio della scienza sociale: anche per questo entrambi insistono sulle virtù del *design*[87]. Avendo tolto agli individui, insieme alla sovranità, anche la possibilità di pensare il proprio tempo e la pretesa di poter agire in esso al di fuori della loro circoscritta sfera d'azione nelle reti sociotecniche, la capacità di *redesign* locale delle reti viene scontata al prezzo di una rinuncia a qualsiasi capacità di influenzare la costruzione delle macrostrutture translocali del capitalismo contemporaneo e dell'ordine del mercato. Per questo Latour può dire con una dose di cinismo che la critica nel mondo della tecnoscienza è diventata costosa ed è lasciata a chi riesce a raccogliere le risorse sufficienti per produrre effetti di potere[88]. Come scrive Donna Haraway, pure in seguito molto vicina a Latour, in questo modo «we risk lapsing into boundless difference and giving up on the confusing task of making partial, real connection. […] Some differences are playful; some are poles of world historical systems of domination»[89]. Nella sociologia delle associazioni di Latour, benché ci siano assemblaggi più estesi o meno estesi, è esplicitamente esclusa la possibilità di distinguere tra le due tipologie di differenze. Del resto, Latour lo rivendica espressamente: «le nostre azioni 'fanno la differenza' solo in un mondo fatto di differenze»[90].

Per concludere, la rilettura latouriana del moderno è significativa perché dà un'inedita centralità alla tecnologia come fattore costituzionale che definisce i caratteri del mondo in cui viviamo[91]. In gioco nel «campo di battaglia» tecnologico non è così la *disruption* di usi, abitudini, valori tradizionali, come una certa critica "umanistica" della tecnologia troppo spesso lascia ad intendere. Non si tratta neanche di pensare a una regolamentazione etica o politica della tecnologia. Non solo, ci dice Latour, la tecnologia è di per sé portatrice di elementi etici e politici perché produce aggregazioni, modi di vita, abitudini, identità, ma la stessa politica è ormai ampiamente costruita tramite processi anche tecnologici. La tecnologia, in altre parole, ha una sua costituzione materiale fatta di un insieme di fattori non esclusivamente tecnici. Il problema è però in definitiva il fatto che attraverso l'apparato teorico approntato da Latour non si riesce a pensare la storicità di questa

costituzione materiale, né distinguere tra eventi contingenti e strutture storiche di fondo che si riproducono nel tempo. La plasmabilità dei singoli assemblaggi sembra acquistata al prezzo di escludere dal quadro dell'indagine le loro condizioni di possibilità storiche e sociali: la crisi diventa così non uno spazio di riflessione e di cambiamento possibile, ma solo una discontinuità localizzata che assicura la continuità dell'insieme. Più che un effetto dell'opacità delle strutture di fondo della società contemporanea, la passione postcritica sembra contribuire costantemente a produrla, non ultimo spostando il piano della discussione dalla storia e dalla politica alla metodologia della ricerca. Più che l'inevitabile conseguenza di un'inedita ibridazione tra umani e non-umani, più che la normale impenetrabilità dell'ordine del mercato, quell'opacità potrebbe invece essere lo stimolo ad affinare e aggiornare gli apparati critici a disposizione delle scienze storiche e sociali in direzione di una teoria politica della tecnologia[92].

Note

1. D. F. Noble, *La tecnologia nel presente*, in D.F. Noble, *La questione tecnologica*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 3-78, 3.

2. *Ivi*, p. 6.

3. *Ivi*, p. 24.

4. *Ivi*, p. 68.

5. Cfr. B. Laurent, *Latour and the Question of Politics: A Constitutional Reading*, «Theory, Culture & Society», 41 (5), 2024, pp. 23-44.

6. B. Latour, *Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts*, in D. Johnson, J.M. Wetmore (a cura di), *Technology and Society. Building Our Sociotechnical Future*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2008, pp. 151-180.

7. B. Latour, M. Callon, *Unscrewing the Big Leviathan. How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them to Do So*, in K. Knorr, A. Cicourel (a cura di), *Advances in Social Theory and Methodology*, Routledge and Kegan Paul, London,1981, pp. 277-303

8. Questo vale anche per il testo di riferimento della critica latouriana della critica: B. Latour, *Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, «Critical Inquiry», vol. 30, 2004, pp. 225-248.

9. Per una ricostruzione storico-filosofica delle forme della critica cfr. C. Galli, *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, il Mulino, Bologna 2020.

10. Cfr. i saggi di Tommaso Listo e Alessandro Armando in questo volume, ma anche B. Laurent, *Latour and the Question of Politics: A Constitutional Reading*, «Theory, Culture & Society», 41 (5), pp. 23-44.

11. Per un quadro della prospettiva post-critica cfr. M. Croce, *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, Quodlibet, Macerata 2019.

12. E. Balibar, *Critique in the 21st century. Political Economy Still, and Religion Again*, «Radical Philosophy 200», 2016, pp. 11-21, 11.

13. *Ibid*.

14. C. Galli, *Forme della critica* cit., p. 15.

15. Questa esigenza è stata espressa nell'ambito dei critical data studies, anche attraverso un confronto con l'approccio latouriano, da N. Couldry, *Recovering critique in an age of datafication*, «New Media & Society», 2020, vol. 22, n. 7, pp. 1135-1151.

16. J. Roitman, *Anti-crisis*, Duke University Press, Durham 2013, p. 35.

17. Cfr. F. Hartog, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo 2007.

18. Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 161 sgg.

19. Il titolo originale dell'opera è *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1959).

20. R. Koselleck, *Critica illuminista* cit., p. 5.

21. *Ivi*, p. 16.

22. In una lettera a Carl Schmitt, Koselleck afferma che la guerra civile «affonda le sue radici nelle strutture ontologiche della nostra storicità» Koselleck a Schmitt, 21.01.1953, in R. Koselleck, C. Schmitt, *Briefwechsel*, a cura di J.E. Dunkhase, Suhrkamp, Berlin 2019. e G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Bologna 2016. Su Schmitt cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 2010.

23. R. Koselleck, *Critica illuminista* cit., p. 162.

24. Cfr. S. Huhnholz, *Von Carl Schmitt zu Hannah Arendt? Heidelberger Entstehungsspuren und bundesrepublikanische Liberalisierungsschichten von Reinhart Kosellecks*, «Kritik und Krise», Duncker & Humblot, Berlin 2019.

25. R. Koselleck, *Critica illuminista* cit., p. 4.

26. R. Koselleck, *Crisi*, in R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, a cura di L. Scuccimarra, il Mulino, Bologna 2009, pp. 95-110, 98.

27. R. Koselleck, *L'utopia del tempo*, in R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, pp. 133-156, 152. Si veda su questo R. Koselleck, *La prognosi storica nello scritto di Lorenz von Stein sulla Costituzione prussiana*, in R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007, pp. 73-88.

28. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, a cura di G. Imbriano, S. Rodeschini, OmbreCorte, Verona 2012, pp. 31-32.

29. *Ivi*, p. 100.

30. *Ivi*, p. 52.

31. *Ivi*, p. 60.

32. N. Luhmann, *Am Ende der kritischen Soziologie*, «Zeitschirft für Soziologie», 20 (2), 1991, pp. 147-152, 147.

33. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità* cit., p. 60.

34. C.-H. de Saint-Simon, *Il sistema industriale*, in C.-H. de Saint-Simon, *Opere*, UTET, Torino 1975, pp. 585-892, 587. Cfr. anche L. Scuccimarra, *Tempo di progresso, tempo di crisi. Modelli di filosofia della storia nel pensiero francese dell'Ottocento*, «Sociologia», 1, 2011, pp. 27-43.

35. M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Eum, Macerata 2010, p. 53.

36. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità* cit., p. 71.

37. Lettera di K. Marx a A. Ruge, settembre 1843, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. 3, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 153-157, 156.

38. È indicativo il fatto che non ci sia una voce dedicata al lemma *Technologie* nei *Geschichtliche Grundbegriffe*, per quanto i riferimenti alla tecnologia siano presenti in moltissimi saggi di Koselleck. Cfr. su questo I. Consolati, *Accelerazione, tecnologia, rivoluzione: Reinhart Koselleck e la storia mondiale dell'Europa*, in G. Imbriano (a cura di), *Crisi, sovranità, Europa*, Villa Vigoni Editore, Loveno di Menaggio (CO) 2024, pp. 243-254. Si veda su questo le ricostruzioni in *La Prussia tra riforma e rivoluzione*.

39. R. Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation*, in R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 177-202, 199.

40. R. Koselleck, *Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?*, in R. Koselleck, *Zeitschichten* cit., pp. 150-176, 160-161.

41. *Ivi*, p. 161.

42. R. Koselleck, *L'utopia del tempo* cit., p. 144.

43. Cfr. R. Ferrari, *Il pensiero di piano. Dalla nuova civiltà al sistema globale di potere*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 32 (96), 2020, pp. 5-15.

44. N. Luhmann, *Am Ende der kritischen Soziologie* cit., p. 149.

45. M. Weber, *Storia economica*, Donzelli, Roma 2007, p. 216.

46. Cfr. ad esempio su questo F.A. von Hayek, *Capitalism and the Historians*, Routledge, London 2003.

47. B. Latour, *Nessuna innovazione senza rappresentanza! Un parlamento delle cose per i nuovi esperimenti socioscientifici*, in M. Bucchi (a cura di), *Sapere, fare, potere. Verso un'innovazione responsabile*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 67-97, 70.

48. Sul rapporto concettuale tra tecnica e politica cfr. C. Galli, *Tecnica e politica: modelli di categorizzazione*, in C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 79-106.

49. Cfr. su questo *La tecnica come linguaggio planetario. Stato e mondo in Ernst Jünger*, «Storia del pensiero politico», 2023 (2), pp. 329-342.

50. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

51. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, eléuthera, Milano 2009, p. 23.

52. C. Andersen, *The End of Theory. The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*, «Wired», 2008, https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/

53. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* cit., p. 149.

54. B. Latour, *Un Prometeo cauto? Primi passi verso una filosofia del design*, «Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici», 3-4, 2009, pp. 255-263.

55. C. Dipper, *Il Moderno in teoria e in prassi. L'esempio della Germania*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 28 (55), 2016, pp. 21-28, 25.

56. Il primo a usare in questo senso il termine è Johann Beckmann (1739-1811) in un'opera dal titolo *Anleitung zur Technologie* (1777). Si veda su questo G. Frison, *Linneaus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between Natural and Social Sciences. A hypothesis of an ideal type*, «History and Technology. An International Journal», 10 (2-3), 1993, pp. 139-160.

57. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* cit., p. 18.

58. *Ivi*, p. 61.

59. Cfr. C. Pateman, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism, and Political Theory*, Polity Press, Cambridge 1989 e P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, il Mulino, Bologna 2020.

60. Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007. Sulla semantica sul concetto di rivoluzione cfr. E. Traverso, *Rivoluzione: 1789-1989. Un'altra storia*, Feltrinelli, Milano 2021.

61. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* cit., p. 70.

62. *Ivi*, p. 174.

63. Ivi, p. 177.

64. Cfr. L. Disch, *Representation as 'Spokespersonship'. Bruno Latour's Political Theory*, «Parallax», 14 (3), 2008, pp. 88-100.

65. B. Latour, *What if We Talked Politics a Little?*, «Contemporary Political Theory», 2, 2003, pp. 143-164, 148.

66. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* cit., p. 90.

67. F. Hartog, *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*, Einaudi, Torino 2022.

68. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* cit., p. 102.

69. *Ivi*, p. 101.

70. Cfr. per esempio R. Guha (a cura di), *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, University

of Minnesota Press, Minneapolis 1997. Cfr. su questo M.C. Watson, *Cosmopolitics and the Subaltern. Problematizing Latour's Idea of the Commons*, «Theory Culture Society», 28 (55), 2011, pp. 55-79. Paradossalmente questo spiazzamento della modernità si traduce in una rinnovata centralità europea: «se abbiamo inventato la modernità, chi altro è in posizione migliore per, diciamo così, dis-inventarla?». B. Latour, *Nessuna innovazione senza rappresentanza! Un parlamento delle cose per i nuovi esperimenti socioscientifici*, in Bucchi M. (a cura di), *Sapere, fare, potere. Verso un'innovazione responsabile*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 67-97, 96.

71. G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Basingstoke 1988, p. 76.

72. B. Latour, *On Some of the Affects of Capitalism, Lecture given at the Royal Academy*, Copenhagen, 26.02.2014, http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/136-AFFECTS-OF-K-COPENHAGUE.pdf Sulla lettura latouriana di Marx cfr. H. White, *Materiality, Form, and Context. Marx contra Latour*, «Victorian Studies», 55 (4), 2013, pp. 667-682.

73. B. Latour, *Riassemblare il sociale. Actor-Network Theory*, Meltemi, Milano 2022.

74. B. Karsenti, *L'écologie politique et la politique moderne*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 72 (2), 2017, pp. 353-378, 363.

75. *Ivi*, p. 363.

76. B. Latour, *The Powers of Association*, «The Sociological Review», 32 (1_suppl), 1984, pp. 264-280, 271.

77. Cfr. E.P. Thompson, *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*, «Past & Present», 38, 1967, pp. 56-97.

78. Cfr. D. Edgerton, *The Shock of the Old. Technology and Global History since 1900*, Profile Books, London 2008.

79. Cfr. B. Latour, *Technology is Society Made Durable*, «The Sociological Review», 38 (1_suppl), 1990, pp. 103-131.

80. Cfr. N. Luhmann, *The Future Cannot Begin. Temporal Structures in Modern Society*, «Social Research», 43 (1), 1976, pp. 130-152, 143. Sulla critica della rete a partire dalla sua amministrazione della temporalità cfr. anche W.H.K Chun, *Updating to Remain the Same. Habitual New Media*, The MIT Press, Cambridge (MA) - London 2017, pp. 39 sgg.

81. B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, pp. 209 sgg.

82. B. Latour, *The Powers of Association* cit., p. 278.

83. B. Latour, *Dove sono le masse mancanti? Sociologia di alcuni oggetti di uso comune*, in A. Mattozzi (a cura di), *Il senso degli oggetti tecnici*, Meltemi, Roma 2006, pp. 81-124, 82.

84. Sulla lettura latouriana di Michel Foucault si rimanda alle parole dello stesso Latour: B. Latour, T.H. Crawford, *An Interview with Bruno Latour*, «Configurations», 1 (2), 1993, pp. 247-268.

85. B. Latour, *On Some of the Affects of Capitalism* cit., p. 12.

86. B. Latour, *The Powers of Association* cit., pp. 276-277.

87. Cfr. F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1994. Sul concetto hayekiano di "design" cfr. Q. Slobodian, *The Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 2018, pp. 235 sgg.

88. B. Latour, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Edizioni di Comunità, Roma 1998, p. 91.

89. D. Haraway, *A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the*

Late Twentieth Century, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016, p. 27. Cfr. anche D. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium*, in Ead., *Modest_Witness@ Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse*, Routledge, London 2018, pp. 23-48, 33 sgg. e S. Harding, *Sciences from below. Feminisms, Postcolonialities and Modernities*, Duke University Press, Durham 2008, pp. 26 sgg.

90. B. Latour, *Riassemblare il sociale* cit., p. 379.

91. Cfr. N. Manghi, *Promesse e minacce dell'antropologia dei moderni*, «Aut Aut», *Bruno Latour e la modernità impossibile*, 402, 2024, pp. 115-126.

92. Se tutto quello che è stato fatto può essere rifatto, allora perché stiamo andando incontro a una catastrofe ecologica senza fare niente? A questa domanda Latour dedica gli scritti più maturi sull'ecologia politica, in cui riprende non solo Carl Schmitt, ma anche il pensiero cristiano pre-moderno sull'Apocalisse per ridefinire la temporalità dei moderni. Rimandiamo a un ulteriore contributo l'analisi di questa rielaborazione. Sul tema dal punto di vista storico-concettuale cfr. J. Bonasera, *Nel tempo della fine. Storia, politica e antropocene in Bruno Latour e Dipesh Chakrabarty*, «Politics. Rivista di Studi Politici», 19 (3), 2023, pp. 31-48.