



**HAL**  
open science

## Filosofia e innovazione, o filosofia dell'innovazione?

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Filosofia e innovazione, o filosofia dell'innovazione?. AA.VV., Innovazione1. Innovazione politica e sociale. Teorie, politiche, immaginari,, Guida editori, pp.37-63, 2021, 9788868667535. halshs-03731704

**HAL Id: halshs-03731704**

**<https://shs.hal.science/halshs-03731704>**

Submitted on 21 Jul 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thierry Ménissier  
**Filosofia e innovazione, o filosofia dell'innovazione?**<sup>1</sup>

Preprint del testo pubblicato in AA.VV., *Innovazione\i. Innovazione politica e sociale. Teorie, politiche, immaginari*, Naples, Guida editori, 2021, pp. 37-63.

<https://www.guidaeditori.it/prodotto/innovazioni-innovazione-politica-e-sociale-teorie-politiche-immaginari/>

Il arrive toujours une heure où l'on n'a plus intérêt à chercher le nouveau sur les traces de l'ancien, où l'esprit scientifique ne peut progresser qu'en créant des méthodes nouvelles. [...] Les concepts scientifiques eux-mêmes peuvent perdre leur universalité. [...] Les concepts et les méthodes, tout est fonction du domaine d'expérience ; toute la pensée scientifique doit changer devant une expérience nouvelle ; un discours sur la méthode scientifique sera toujours un discours de circonstance, il ne décrira pas une constitution définitive de l'esprit scientifique<sup>2</sup>

Anche se i temi legati all'innovazione hanno da tempo oltrepassato il campo delle scienze ingegneristiche approdando in quello delle scienze umane e sociali, è interessante il fatto che, a parte il lavoro di alcuni autori contemporanei (come Bernard Stiegler<sup>3</sup>), la disciplina filosofica sembra aver accumulato un certo ritardo rispetto alle sue «cugine» delle scienze sociali (l'economia, il management e la sociologia) e persino rispetto alla sua «sorella» delle scienze umane, la storia (la storia contemporanea ha infatti sviluppato interessanti ricerche sull'innovazione). Questo ritardo è tanto più sorprendente in quanto, caratterizzata dalla sua storia ricca di rotture e rinnovamenti, la filosofia sembra di per sé in grado di essere non solo un discorso di comprensione del cambiamento, ma anche, come illustra il testo di Bachelard citato in esergo, una vera e propria miniera di risorse per preparare quest'ultimo quando se ne presenta l'occasione. Nel tentativo di chiarire questa situazione e lavorando all'apertura di quattro progetti specifici, questo testo intende contribuire a mettere in relazione la filosofia e l'innovazione.

In questo articolo, noi definiamo la filosofia come conoscenza attraverso concetti: la cui rilevanza risiede nella sua capacità di generare nozioni generali e utili, sintesi dei poteri logici dello spirito e della diversa sensibilità percepita<sup>4</sup>. L'utilità dei concetti sta nel fatto che sono delle costruzioni intellettuali che permettono agli uomini di giudicare e agire. Per prendere due importanti esempi moderni: sul piano epistemologico, la nozione di *causalità*, o, sul piano politico, quella di *contratto sociale* – due nozioni che fanno letteralmente assumere un significato a molte altre, e qui si gioca anche la loro «generalità» - hanno costituito tali nozioni offrendo quadri mentali e considerevoli risorse pratiche per tutta la modernità. A questo titolo, nonostante non rientri nel canone sperimentale in senso stretto, la filosofia costituisce un'attività intellettuale di riferimento per gli altri saperi, per le scienze esatte come per le scienze ingegneristiche e per le scienze umane e sociali. Infine, essa è definita fondamentalmente sia come un sapere descrittivo o critico, sia come un sapere valutativo o prescrittivo; i concetti che propone devono essere appresi in funzione della loro capacità di far conoscere la realtà o di interpretarla, ma anche in merito al loro potenziale di miglioramento di quest'ultima. Le tensioni tra il filosofo e la città (secondo il modello instaurato sin dall'antichità) possono quindi essere considerate come strutturali per un sapere che invita l'uomo a *conoscere sé stesso* per vivere *meglio*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Questo articolo è la traduzione di T. Ménissier, Philosophie et innovation, ou philosophie de l'innovation?, in "Klesis. Revue philosophique", 18, 2011.

<sup>2</sup> Gaston Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico*, a cura di A. Alison, Milano, Mimesis, 2018, p. .

<sup>3</sup> Vedi Bernard Stiegler, *La technique et le temps, 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994; *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris, Galilée, 2009.

<sup>4</sup> Vedi Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, « Analitica dei concetti », a cura di G. Gentile e di G.L. Radice, Bari-Roma, Laterza, p. .

<sup>5</sup> Vedi Leo Strauss, *La Città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone e Tucidide*, a cura di I. La Scala, Torino, Marietti Editore, p. .

## 1. Cosa designa la nozione di innovazione?

La nozione di innovazione designa solitamente l'emergenza di una qualche novità nel campo della tecnologia, e rinvia alla situazione paradigmatica di ciò che accade quando un'invenzione tecnologica modifica sensibilmente i modi di fare dei produttori e/o degli utenti<sup>6</sup>. Ad esempio, la macchina a vapore, in seguito il motore a combustione, o ancora il computer, costituivano delle invenzioni tecnologiche innovative nella misura in cui, non solo hanno portato qualcosa di nuovo sul piano strettamente tecnico, ma hanno anche riorganizzato l'industria e l'intera società del loro tempo; si riconosce quindi un'innovazione dal fatto che essa genera degli usi individuali e collettivi, tanto più numerosi e variegati quanto più essa è importante. Si afferma spesso, in questo spirito, che l'innovazione riguarda un'invenzione che ha delle applicazioni in grado di rispondere a dei bisogni. Inoltre, ciò che distingue un'innovazione da un'invenzione è che, mentre la seconda si presenta spesso inaspettatamente, la prima è condizionata da quella che viene percepita come una mancanza, o come una difficoltà - la tecnologia (più generalmente l'invenzione umana) è dunque sottoposta a pressioni più o meno forti, ma sempre abbastanza consapevoli. Tuttavia questa definizione classica soffre di un certo difetto, legato alla sotto-determinazione della nozione di bisogno. Certo, nel caso della cosiddetta innovazione «radicale», l'invenzione innovativa risponde effettivamente a un bisogno di cui non c'è ancora coscienza nella società; si potrebbe quindi dire che riorganizza la società in funzione di un bisogno virtuale di quest'ultima. In questo modo, come caso da manuale, ha risposto alle aspettative esistenti in Europa all'inizio della società industriale, ben al di là di ciò che l'industriale più fantasioso e o il più radicale dei pensatori sociali contemporanei potesse prevedere. Ma si può anche sostenere che la vera essenza dell'innovazione è quella di riorganizzare i bisogni reali degli uomini aprendoli al possibile, per definizione non del tutto prevedibile. Allo stesso tempo, con il concetto di innovazione, si dispone in un certo senso, di un'idea in grado di *fornire una congettura in anticipo sulla realtà*. Un esempio significativo per chiarire quest'osservazione può essere fornito dal successo quasi fulmineo di Internet - in una decina d'anni, una serie di invenzioni in campo informatico, legate all'uso crescente dei personal computer, hanno scosso l'economia, le relazioni sociali, i rapporti individuali e collettivi con l'informazione, e anche l'idea che l'umanità (improvvisamente, o quasi, raccolta attorno allo stesso vettore di comunicazione) ha di sé stessa<sup>7</sup>.

Quindi, nonostante le notevoli differenze, non sorprende che si possano rilevare forti convergenze tra l'innovazione tecnologica e l'analisi economica delle innovazioni: esse sono legate dal fatto che le invenzioni performanti sul piano tecnico acquisiscono il loro pieno significato solo in funzione della riorganizzazione sociale della produzione e degli scambi che comportano<sup>8</sup>. La nozione di innovazione va quindi oltre il quadro della tecnica e della produzione rigidamente intesi, in quanto riguarda anche la logica delle organizzazioni; da una decina d'anni circa si sta riflettendo intensamente sull'innovazione nella sociologia delle organizzazioni e nel management. Riguarda anche l'evoluzione degli usi, dando materia di studio sia ai sociologi che agli storici dell'epoca contemporanea<sup>9</sup>. A differenza dell'innovazione tecnologica, l'innovazione sociale non è necessariamente legata all'esistenza di un mercato - può, ad esempio, essere fatta dai cittadini, e sorgere nello spazio sociale delle rivendicazioni politiche; lo dimostrano le grandi innovazioni sociali del XIX secolo a favore della solidarietà: la tassazione progressiva, il diritto al lavoro, la sicurezza

---

<sup>6</sup> Vedi Michel Hollard, « Innovation », dans Daniel Bloch, (dir.), *Grenoble cité de l'innovation, cité internationale*, Grenoble, PUG, 2011.

<sup>7</sup> Sugli sconvolgimenti provocati da Internet, vedi Manuel Castells, *L'ère de l'information, tome I. La société en réseaux*, trad. Ph. Delamare, Paris, Fayard, 1998 ; *La galaxie Internet*, trad. P. Chemla, Paris, Fayard, 2001.

<sup>8</sup> Vedi lo studio di Jean Corneloup, « Comment est abordée la question de l'innovation dans les sciences sociales ? », *Revue de géographie alpine*, tome 97, n°1-2009, pp. 113-128.

<sup>9</sup> A questo proposito si veda Jean Corneloup « Réflexion autour du concept d'innovation sociale, approche historique et comparative », *Revue française d'administration publique*, 2005/3, n° 115, pp. 377-382.

sociale<sup>10</sup>. Tuttavia, dal punto di vista delle saperi manageriali, l'impresa ha costituito un ambiente particolarmente interessante per lo studio dell'innovazione, poiché questo quadro si colloca, per così dire, a un duplice snodo: da un lato, l'impresa attraversa esplicitamente la dimensione tecnologica dell'innovazione e la sua dimensione sociale, dall'altro, riunisce la logica dell'investimento privato e il più ampio livello di organizzazione sociale e politica.

Concepita in maniera più generale, l'innovazione sociale mobilita quindi la cooperazione di vari attori, e riguarda anche risultati che sono spesso al limite di ciò che era immaginabile in termini di capacità della società di riorganizzarsi. Ad esempio, i social network – un'innovazione sociale derivante dall'innovazione tecnologica di Internet - non solo hanno favorito un nuovo genere di relazioni interpersonali, ma hanno anche generato un'attività economica significativa e una nuova forma di socialità intorno agli incontri virtuali tra gli utenti di questi servizi. Hanno così generato un'originale cooperazione socio-economica tra progettisti tecnologici, imprenditori delle telecomunicazioni ed esperti di scienze sociali che hanno contribuito ad ottimizzare l'attrattività dei servizi forniti (specialisti di psicologia, sociologia e specialisti di marketing).

Di conseguenza - come se il concetto acquisisse sempre maggior ampiezza - la nozione d'innovazione è arrivata ad interessare politici e politologi perché qualifica e distingue i campi, e invita a interrogarci sulla loro organizzazione. L'innovazione sociale e più in particolare la nozione di «ambiente innovativo» (soprattutto dopo la creazione di strutture dedicate che in Francia hanno assunto la forma di «poli di ricerca» e «poli di competitività») sono diventati temi importanti per le politiche pubbliche, mobilitando l'attenzione dello Stato e delle collettività territoriali, in termini di produzione e diffusione della conoscenza<sup>11</sup>. Nei suoi studi sulle dinamiche dell'innovazione, l'economista Richard Florida ha riflettuto su questi temi proponendo tre fattori che favoriscono l'innovazione: i talenti, la tecnologia e la tolleranza. I talenti sono quelli delle persone che vivono o lavorano in un ambiente, e corrispondono a una distribuzione professionale che, da un punto di vista sociologico, privilegia alcune attività considerate particolarmente creative (si tratta della categoria della «*classe creativa*»); le tecnologie in questione sono quelle che, nell'ambito della ricerca fondamentale sviluppata da istituzioni o imprese, emergono sotto forma di domande di brevetto; la tolleranza - non facile da misurare, anche se determinabile secondo precise costanti e variabili psicologiche - corrisponde nel complesso alla capacità di una società di accogliere il cambiamento. Le riflessioni di Florida sono particolarmente stimolanti su alcuni punti: quello di capire quali temi sono in gioco nel rapporto tra innovazione tecnologica e sociale, i cambiamenti sociali che permette (in un certo senso, le promesse di innovazione), e le condizioni nascoste di questi cambiamenti (cioè, per esempio, ciò che fa sì che, a livello dei costumi e dei valori, questa o quella innovazione permetta effettivamente un cambiamento o che non sia, malgrado i suoi vantaggi, in grado di cambiare la società). Poiché chiariscono che l'innovazione non può essere *solo* tecnologica, queste osservazioni indicano la necessità di un approccio all'innovazione in termini di scienze umane e sociali e, tra queste, in termini di filosofia; poiché suggeriscono che esiste un tipo di incontro o di relazione favorevole all'innovazione, indicano la necessità di esaminare il regime di sapere caratteristico delle società innovative.

## **2. Filosofia e innovazione, quattro prospettive di ricerca**

In virtù di queste ultime osservazioni e alla luce di quanto precedentemente ricordato, si può notare che, di per sé, la nozione di innovazione ricopre diversi campi d'interesse per la filosofia di oggi o per una filosofia dell'oggi. Questi interessi riguardano il rapporto tra l'innovazione e quattro registri filosofici classici (metafisico, antropologico, etico e politico), e designano più precisamente delle problematiche considerate importanti dalla filosofia stessa - che sono, se non riorientate, almeno

---

<sup>10</sup> Vedi Juliette Grange, *L'idée de République*, Paris, Pocket, 2008, pp. 137-148, « Au XIXe siècle. La république sociale et ses critiques ».

<sup>11</sup> Vedi Joëlle Forest, « La production de connaissances a l'ère des pôles de compétitivité », *Innovations*, 2010/2 n° 32, pp. 129-146.

giudiziosamente stimolate dal punto di vista tipico dell'innovazione. Si tratta delle problematiche legate alla storia, al rapporto uomo-artefatto, all'utopia, e infine alla teoria politica normativa adattata alla democrazia odierna.

*a) Innovazione e storia, o l'innovazione come concetto-quadro nella rappresentazione filosofica del cambiamento*

L'innovazione possiede delle apprezzabili risorse concettuali perché, assieme ad altri concetti - quelli di evoluzione, invenzione, progresso e rivoluzione - permette di qualificare e comprendere il cambiamento. Si potrebbe anche sostenere che l'interesse del concetto di innovazione risiede nel fatto che è in grado di sostituire, nell'epoca contemporanea, il concetto di progresso, che è stato così importante per l'epoca moderna. Questa, a nostro avviso, è una prospettiva particolarmente importante, che la filosofia non ha ancora trattato con la necessaria acutezza e profondità. Questa possibile evoluzione intellettuale appare in effetti stimolante per l'importanza di questa nozione all'interno della comprensione che gli uomini moderni hanno avuto di sé stessi.

Quando la parola «progresso» è intesa in modo generale (come evoluzione generale e migliorativa), la nozione di innovazione si inserisce indiscutibilmente in uno schema di progresso; tuttavia, si può anche affermare che, se si considera il termine più rigorosamente, sembra possa - o addirittura debba - sostituirsi al concetto cardine che ha determinato la modernità in quanto tale, cioè quello di «moderno» secondo la sua radice etimologica (*modo*: avverbio latino che significa «recentemente»), cioè come stile di vita e di pensiero che si presenta come «avanti» e «migliore di ieri». Dal XVI° secolo, e in un affascinante crescendo fino alle soglie del periodo contemporaneo, la modernità è stata abitata dal modernismo, cioè animata da una costante rottura con la tradizione e da una continua sfida ai classici<sup>12</sup>. Importante per la sua capacità di distinguere la civiltà europea da tutte le altre (sia dai suoi predecessori che dai suoi rivali), la convinzione dei moderni che la storia umana stesse seguendo una dinamica favorevole ha stabilito, in particolare a livello metafisico, la distinzione fondamentale tra natura e storia. Questo ha avuto l'effetto di dotare l'uomo di una rappresentazione di se stesso come essere storico<sup>13</sup>. È un fatto filosofico tanto incontestabile quanto di grande rilievo: rompendo con la postura classica che l'aveva in qualche modo *naturalizzata*, la modernità ha affermato la condizione *storica* della specie umana. In questo contesto, cosa significa la sostituzione dell'innovazione al progresso? E perché, inoltre, si dovrebbe parlare di «sostituzione», visto che, da un punto di vista globale, l'innovazione sembra, se non essere in linea con il concetto di progresso, almeno riprendere la sua idea centrale, cioè quella di una dinamica di conoscenze tecniche e scientifiche che permette un miglioramento delle condizioni d'esistenza dell'umanità, o addirittura un perfezionamento dell'uomo?

Se l'ipotesi della «sostituzione» è interessante, lo è per diverse ragioni. Innanzitutto, se sembra coerente con la situazione attuale proporre lo schema di una tale sostituzione e sondare le sue conseguenze, è perché, intesa *strictu sensu*, la nozione di progresso è entrata in crisi. Si basava su una «configurazione»<sup>14</sup> di concetto molto precisa, secondo la quale il quadro storico dell'azione umana era abbastanza stabile, la linea del tempo abbastanza lineare, e le tecniche sufficientemente padroneggiate per favorire una modalità cumulativa di conoscenze con virtù migliorative. Questa configurazione era fondamentale per la coscienza e la morale moderna, e importante ben oltre il campo strettamente tecnico e scientifico: essa esprimeva e rafforzava la secolarizzazione, cioè il movimento fondamentale attraverso il quale, in Occidente, la facoltà della ragione ha sostituito quella della fede (e il registro della scienza, quello della religione) come modalità paradigmatiche per il

<sup>12</sup> Vedi Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès. 1680-1730*, Paris, CNRS Editions, 2010.

<sup>13</sup> Il quadro teorico proposto da Hannah Arendt per rendere conto di questa evoluzione è interessante; cf. «Le concept d'histoire», in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. sous la dir. de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1986, pp. 58-86.

<sup>14</sup> Cf. Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004, chapitre II, pp. 75-95 : «Progrès, avenir, histoire: la configuration moderne».

processo decisionale umano<sup>15</sup>. Vero e proprio dogma della morale moderna, la nozione di progresso è entrata apertamente nella sua fase di crisi nel 1914, quando le nazioni più sviluppate del mondo, apparentemente le più determinate a utilizzare le scienze e le tecnologie per migliorare le condizioni di vita delle loro popolazioni (se non dell'intera umanità), si sono rivolte l'una contro l'altra in una feroce battaglia. Prima del 1914, gli occidentali potevano credere che grazie alle loro scoperte scientifiche, alle loro invenzioni tecnologiche e alle loro decisioni politiche, fossero i soggetti della storia, questo processo indefinito in cui la loro padronanza e la loro felicità aumentavano di pari passo. Dopo questa data, come suggerisce Alain Finkielkraut in una riflessione sugli inizi del XX secolo rispetto agli inizi del secolo precedente, la storia sembra radicalmente subita, senza alcuna speranza di immaginare che possa in qualche modo essere guidata da un progetto umano<sup>16</sup>. Di conseguenza, si pone questione della «fede» nel progresso<sup>17</sup>; ma ci troviamo anche in una situazione delicata, relativa a quella che si potrebbe chiamare l'ombra gettata dalle promesse di progresso. Un paradosso che può essere formulato come segue: «Prendiamo di non crederci più [nel progresso], ma ci aggrappiamo ancora ferocemente, anche se solo in modo negativo, cioè in proporzione alla paura che ci provoca l'idea che possa essersi interrotto»<sup>18</sup>.

Ecco perché, in secondo luogo, si può fare l'ipotesi che, con l'innovazione come l'abbiamo caratterizzata sopra, si abbia a che fare con la questione di rigenerare il rapporto - vitale per loro - delle nostre società con il futuro. In questo modo, nella sostituzione dell'innovazione al progresso, ciò che è in gioco non è tanto la capacità del nostro tempo di *riprodurre lo scenario della modernità a proprio vantaggio*, quanto la possibilità di *riprendere in qualche modo lo spirito dell'Illuminismo*, senza il quale l'invenzione tecnologica si trova tagliata fuori dalle forze sociali e morali che la giustificano e le danno il suo slancio nella società. Per «spirito dell'Illuminismo» possiamo intendere due cose diverse. Da un lato, la postura intellettuale secondo la quale l'uomo si vede come un essere autonomo, capace di darsi una propria regola di pensiero e di azione (una postura profilata quasi una volta per tutte da Kant nella sua *Risposta alla domanda: «Cos'è l'Illuminismo?»*<sup>19</sup>). Dall'altro lato, quella secondo cui le scienze e le tecnologie, sviluppate con inventiva audace ma anche secondo un uso ragionato in vista della felicità del maggior numero, contribuiscono alla realizzazione dell'uomo (questa postura è stata descritta in particolare da D'Alembert nel suo famoso *Discours préliminaire*<sup>20</sup>). La sostituzione dell'innovazione al progresso designa questo secondo aspetto da un punto di vista più acuto: razionalista e tecnofilo, lo spirito dell'Illuminismo sperava nell'inventività meccanica per migliorare la condizione umana (il che significa: aumentare lo sviluppo delle comodità, un migliore controllo dell'ambiente, aumentare il livello generale di consapevolezza, ridurre la fatica del lavoro, ecc.). In questo senso, la sostituzione è logica, e forse normale; l'innovazione non appare allo stesso tempo come la radicalizzazione tecnologica del modernismo e come la trasformazione dell'ottimismo ragionevole dell'Illuminismo in razionalismo organizzativo? Tali evoluzioni hanno un costo: come la si può intendere al momento, riferita ai saperi che l'alimentano, l'innovazione non lega, come è avvenuto con la tematica del progresso, le invenzioni tecnologiche e la razionalizzazione dell'organizzazione ad uno scopo sociale e morale. In alcune elaborazioni filosofiche tipiche dello spirito moderno (si pensi a Kant per il XVIII secolo, a Comte per il XIX e a Norberto Bobbio per il XX), il progresso è stato compreso nel suo senso pieno e

---

<sup>15</sup> Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 317-392 : «Figures du sujet humain».

<sup>16</sup> Cf. Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, Paris, Gallimard, 2008, p. 202: si la Révolution française, manifestant la capacité de l'homme moderne de prendre son destin en main, est «l'événement inaugural et même fondateur du XIX<sup>e</sup> siècle», le XX<sup>e</sup> procède d'un événement incontrôlable qui a transformé le héros moderne (Napoléon) en soldat inconnu, l'assassinat de l'archiduc d'Autriche à Sarajevo en 1914.

<sup>17</sup> Vedi Jean-Michel Besnier et Dominique Bourg (dir.), *Peut-on encore croire dans le progrès ?*, Paris, PUF, 2000.

<sup>18</sup> Etienne Klein, *Galilée et les Indiens, Allons-nous liquider la science ?*, Paris, Flammarion, 2008, p. 93.

<sup>19</sup> Cf. Immanuel Kant, *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991.

<sup>20</sup> Cf. Jean Le Rond D'Alembert, *Discours préliminaire à l'Encyclopédie*, Paris, Vrin, 2000.

completo solo a condizione di concepirlo all'interno di una prospettiva morale (che guarda ai costumi, cioè al rapporto generale dell'uomo con il suo mondo - che è un'esigenza di gran lunga superiore alla sola dimensione de «l'accettabilità tecnica»). In breve, a condizione che, grazie alle nuove tecnologie, si punti a quella che Condorcet ha definito «il reale perfezionamento dell'uomo»<sup>21</sup>.

Quali sono esattamente le conseguenze della sostituzione? C'è un gran numero di ricerche su questa questione, ancora difficile da descrivere nella sua interezza. Tuttavia, alcuni punti meritano di essere sottolineati, alla luce di quelle che sembrano essere le differenze essenziali tra progresso e innovazione, in quanto riguardano quella che potrebbe essere definita come la metodologia della ricerca. (1) Nel primo modello di cambiamento (quello del progresso), si tratta di una prospettiva generale nell'evoluzione della conoscenza - e di una speranza posta nel futuro dell'umanità, mentre nel secondo (quello dell'innovazione) ci si riferisce a delle evoluzioni precise, mirate dal punto di vista tecnico, scientifico e sociale, e spesso considerate in relazione al mercato. A prima vista, l'innovazione *promette meno* del progresso; non rinvia a una simile prospettiva generale, ma a un insieme frammentato, che Peter Sloterdijk identifica nel nostro tempo come «un caos proveniente da evoluzioni regionali non sincronizzati, con dei fasci d'evoluzione paralleli che producono processi di apprendimento totalmente diversi»<sup>22</sup>. (2) Secondo lo schema indotto dall'idea di progresso, il duplice aspetto cumulativo e lineare della conoscenza implica che l'attore della scoperta tecnica, scientifica e intellettuale «tenga il passo» sulla sua opera; secondo quello dell'innovazione, sembra che l'abbia perso, e doppiamente - la scoperta gli sfugge perché spesso sembra *inaspettata* nel suo modo di emergere, e sempre *collettiva* nel suo modo di appropriazione e diffusione. I collettivi innovativi sono governati da una logica di pluralità perché nascono dall'incontro di attori i cui interessi sono diversi, cioè associando la ricerca universitaria, la logica imprenditoriale o industriale, e un ambiente favorevole allo sviluppo economico dell'invenzione su larga scala<sup>23</sup>.

Questo cambiamento delle linee abituali (evoluzioni non lineari ma plurali e caotiche, meno padronanza nell'emergere e nella diffusione del nuovo) ci fornisce degli spunti di riflessione sul secondo registro dei rapporti tra innovazione e filosofia, sul piano antropologico.

### *b) Innovazione e antropologia, o l'uomo secondo la dinamiche dei suoi artefatti*

Per la sua origine tecnologia se non industriale, il concetto di innovazione ci permette di riflettere sul rapporto tra l'uomo e la macchina, o più in generale sul rapporto tra l'uomo e gli artefatti che lo fanno cambiare. A questo titolo, può svilupparsi sia nel quadro di un'antropologia filosofica di portata generale, sia in quello di un'economia politica più precisamente adatta alla società contemporanea e (almeno nella parte occidentale del mondo) post-industriale. Nelle righe che seguono, ci limiteremo a sottolineare quanto segue: il fatto che l'innovazione sia centrata sull'attività concreta dell'uomo permette di rimettere in discussione almeno due tradizionali partizioni strutturali, quella che si stabilisce tra il naturale e l'artefatto, e quella che separa l'azione e il fare. Esaminiamo di seguito le due dimensioni per evidenziare le conseguenze indotte da questa rimessa in discussione.

In primo luogo, l'innovazione coinvolge l'uomo nel suo rapporto con le proprie produzioni tecnologiche; o con quelle che interagiscono con lui in maniera sempre più stretta: amplificando la rivoluzione informatica, la rivoluzione nanotecnologica concepita nelle dinamiche dell'innovazione evoca dei cambiamenti che richiamano le forti mutazioni dell'evoluzione biologica. Per comprendere il cambiamento di scala che può avvenire in conseguenza del rapporto più stretto tra l'uomo e i suoi artefatti, si può rinviare alla dimensione del principale cantiere filosofico di oggi, quello della riflessione prospettica dedicata alla messa in discussione della concezione tradizionale dell'essere umano (fino al possibile superamento di questa concezione all'interno dell'area del «post-

<sup>21</sup> Cf. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988, p. 266.

<sup>22</sup> Cf. Peter Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire* (suivi de *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*), trad. O. Mannoni, Paris, Hachette Littératures, 2001, p. 66.

<sup>23</sup> Per un'analisi della dinamica di questi collettivi su di una lunga durata storica, vedi François Caron, *La dynamique de l'innovation. Changement technique et changement social (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Gallimard, 2010.

umanesimo»<sup>24</sup>). Le tematiche dell'innovazione trovano in questo orientamento una prospettiva di interrogazione filosofica piuttosto notevole, non solo perché interessante e utile, ma probabilmente anche importante per la nostra specie. Interessante e utile, perché in ultima analisi la posta in gioco è sia la messa in discussione del confine finora ben definito della «differenza antropologica» rispetto alle macchine, sia la coesione dell'insieme che definiamo «umanità» (l'esistenza di esseri umani «aumentati» o «migliorati» sollevano radicalmente la questione della nostra comune umanità). Probabilmente importante per la specie umana, perché, sotto l'influenza dei propri artefatti, diventa un vero e proprio enigma per sé stessa.

In secondo luogo, la centralità dell'innovazione nelle società contemporanee richiede una profonda ridefinizione dell'agire e del fare. Nel suo approccio, che ha dato la versione classica del problema, Aristotele aveva distinto la *praxis* e la *poiesis*<sup>25</sup>. Ciò significa che il primo produce qualcosa, che persegue una finalità altra da se stesso (persegue, precisa lo Stagirita, «un bene che gli è esterno»), mentre il secondo è quasi il proprio fine. Le *technai* della *poiesis*, le arti «poietiche» sono quelle della produzione, la *technai* della *praxis* quelle in cui l'agente punta ad una forma d'azione il cui fine non si esaurisce nella produzione dell'oggetto. Da un lato, l'opera (*poiesis*) è il risultato tangibile dell'arte, dall'altro lato, quello della *praxis*, l'agente è, per così dire, la sua propria opera. Se, in entrambi i casi, l'agente *fa qualcosa* bene, nella poetica *opera*, e nella pratica *agisce*. Da un lato, l'operaio o artigiano, il cui agire appare fondamentalmente «poietico», costruisce o ripara un oggetto, ad esempio una casa o un'automobile; dall'altro, l'insegnante e il ballerino, la cui azione è definita fondamentalmente come «pratica», rispettivamente, pronunciano un discorso colto ed eseguono un movimento coreografico. In sostanza, Aristotele aggiunge che «dove esistono determinate finalità distinte delle azioni, in questi casi le opere sono per natura superiori alle attività che producono»: il trattamento classico del problema dell'azione svaluta la produzione rispetto all'azione non produttiva.

Nel periodo contemporaneo, Hannah Arendt ha ripristinato la distinzione greca per stabilire una simile gerarchia a nuovi concetti. Nelle sue parole, le tre modalità di lavoro (*Labor*), opera (*Work*) e azione (*Action*) devono ora essere riordinate: mentre la modernità ha consacrato le prime due – amplificando la definizione cartesiana dell'uomo come «padrone e possessore della natura» attraverso l'economia di mercato - le disastrose conseguenze per l'uomo dell'alleanza tra macchinismo, le modalità di dominazione totalitaria e il consumo di massa impongono che si privilegi il terzo tipo di vita. È necessario riqualificare la *vita activa*, ripensando cosa significa essere veramente «attivi»<sup>26</sup>; per farlo, è necessario ispirarsi al tipo di vita raccomandata dai filosofi greci, e ascoltare autori che lodano le virtù della vita libera dalle contingenze della produzione, e che sottolineano i vantaggi dello «tempo libero» (*scholè, otium*) per la vita libera.

La prospettiva sviluppata da Arendt sembra rinnovare ciò che, a partire da Aristotele, ha reso la filosofia nel migliore dei casi estranea, nel peggiore dei casi ostile allo stile di vita tecnologico. Tuttavia questa è un'illusione ottica: ci sembra che la critica arendtiana miri ad un certo uso della tecnologia e della scienza, tipico delle società industriali in cui è apparso il totalitarismo; questa critica non è rivolta contro *ogni* uso della tecnologia. Precisamente, non ci sembra affatto certo che le società dell'innovazione possano essere comprese secondo gli standard industriali; né ci sembra certo che le innovazioni tecnologiche si riferiscano, nel senso arendtiano di questi concetti, al “lavoro” (*the Work*: lavoro legato alla redditività produttiva), né, dietro quest'ultimo, al “lavoro” (*the Labour*: il ciclo della natura che inevitabilmente si esaurisce). Inoltre, il tema fondamentale della «nascita» sviluppato

---

<sup>24</sup> Cf. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, trad. O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000 ; Yves Michaud, *Humain, inhumain, trop humain. Réflexions philosophiques sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de Peter Sloterdijk*, Montpellier, Editions Climats, 2002 ; Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains. Le réel a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachette, 2009.

<sup>25</sup> Cf. Aristotele, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, p. 32-33.

<sup>26</sup> Cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Pocket, 1983, p. 43-46 et 315-326.



dalla Arendt<sup>27</sup> mette in relazione l'umanità con il rinnovamento: se non sono «immortali» come lo erano gli dei greci, c'è nell'emergere della novità attraverso la nascita la condizione della possibilità di «eternità» dell'uomo. Da qui inizia quindi un vero e proprio progetto: pensare un «antropologia filosofica postindustriale» che associ la creazione umana degli artefatti e la ricerca di una vita buona e libera.

*c) Innovazione ed etica, o l'ingresso nell'orizzonte dell'utopia*

Questo facilita il passaggio al terzo asse di lavoro. Infatti, secondo un'accezione particolare, anche se diffusa, perché ha come obiettivo di fornire «una nuova risposta ad una situazione sociale considerata insoddisfacente»<sup>28</sup>, l'innovazione sociale mira al benessere degli individui e/o delle collettività. In altre parole, non è definita in modo strettamente funzionale o descrittivo, ma implica una valutazione qualitativa – o addirittura assiologica – del cambiamento: con questa nozione si tratta di immaginare *il miglioramento* delle situazioni umane, secondo una *scala di valori* identificabili e discutibili.

In questo senso, l'innovazione sociale (ma indubbiamente, per estensione, anche il concetto generico di innovazione) è una questione di etica; più precisamente, questo orientamento di ricerca designa la dimensione assiologica o valutativa della problematica generale del nostro attuale rapporto con il cambiamento, che abbiamo esaminato come primo asse di lavoro. Da questa prospettiva, la filosofia ritrova senza dubbio una delle missioni che si è data sin dalla sua nascita nell'antica Grecia: per essa non si tratta solo di vivere, ma di vivere *bene*. Una società complessa e ricca può benissimo essere una «società di maiali», secondo la famosa formula de *La Repubblica* di Platone, mentre il discepolo di Socrate, preparandosi a ricostruire la «città migliore», analizza i rapporti tra bisogni, tecnologie, dispositivi sociali e desideri<sup>29</sup>. In altre parole, affrontare filosoficamente i temi dell'innovazione implica che li si esamini nella prospettiva della riflessione sull'utopia, definita come un tentativo intellettuale di determinare il miglior mondo possibile. La filosofia ha sempre assunto questo tentativo come una delle proprie sfide.

Una tale posizione implica anche che si qualifichi il tipo di utopia di cui sono capaci le società di oggi. Se a volte le nostre società hanno l'impressione di aver perso di vista l'utopia, ciò è dovuto in particolare al fatto che essa non sembra più costituire, come ha fatto per l'era moderna nel suo complesso, un orizzonte. Tuttavia, tale sensazione è fuorviante: lungi dall'essere scomparse, le utopie moderne possono essere in fase di realizzazione, secondo il loro progetto – mentre l'utopia classica non mira ad alcuna realizzazione concreta, l'utopia moderna è sempre stata concepita in funzione di un piano storico. Platone non ha mai veramente inteso la sua Repubblica dei «re-filosofi» se non come un ideale in tensione (e talvolta in frizione) con la città reale; ma Saint-Simon, Marx, Comte o Proudhon, per esempio, hanno messo tutta la loro forza teorica e pratica nell'immaginare società migliori e vivibili. Come dimostrano alcune delle loro affermazioni, erano consapevoli di invertire la prospettiva tra passato e futuro che il mito dell'età dell'oro aveva orientato verso il primo. Nonostante

---

<sup>27</sup> Cf. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 314 : « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir [*the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted*] »

<sup>28</sup> Cf. Julie Cloutier, « Qu'est-ce que l'innovation sociale ? », *Cahiers du Centre de Recherche sur les innovations sociales*, n° ET0314, Montréal, novembre 2003, p. XIII.

<sup>29</sup> Platon, *La République*, II, 372 d, in *Œuvres complètes*, tome I, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, p. 919.

le loro differenze teoriche, Saint-Simon<sup>30</sup> converge qui con Marx nell'idea che è necessario pensare per trasformare il mondo e realizzare la migliore società possibile<sup>31</sup>.

In un certo senso, e qualunque sia il destino particolare di questi autori, tali sforzi sono stati ripagati con successo: le caratteristiche fondamentali dell'utopia moderna sono diventate ora i principi stessi del nostro rapporto con la realtà – ci aspettiamo che le scienze esatte e sociali facilitino la nostra vita, speriamo che la tecnologia ci aiuti a superare i nostri limiti (quelli del corpo e della mente, quelli della vecchiaia, quelli di genere, ecc.). Tutto sta accadendo oggi come se fossimo in qualche modo *entrati nell'orizzonte dell'utopia*; questo spiegherebbe il sentimento di stranezza che abbiamo nei confronti di quest'ultima: avvertita sia come vicina che invisibile, non rappresenta più un azimut che può guidare le nostre aspirazioni collettive.

Su questo punto troviamo l'ambiguità già segnalata riguardo alla possibile inclusione dei temi di innovazione nel processo o nel progetto di modernità. Infatti, mentre le società classiche o antiche istituivano una tensione impraticabile tra ideale e realtà (né Socrate né Platone avevano mai avuto la minima intenzione di *realizzare* «la Repubblica»), l'era moderna ha contribuito sia a ridurre questa tensione (immaginando e rendendo l'ideale tecnicamente, ideologicamente e politicamente fattibile), sia a rappresentare la condizione umana come soggetta a perfettibilità indefinita (dando fondamentalmente ragione a Rousseau sulla sua visione dell'uomo<sup>32</sup>), e – attraverso le filosofie della storia – ha permesso una proiezione storica del possibile. Se l'utopia non è più «davanti a noi», è soprattutto perché il possibile ha, per molti versi, annesso il reale.

Le tecnologie innovative, e ancora più le dinamiche generali delle società governate dall'innovazione, sono, per così dire, proiettate nell'orizzonte dell'utopia, in cui *in linea di principio tutto è possibile*, poiché questo o quel cambiamento qualitativo, prima impensabile, ora può verificarsi. La classica mobilità sociale, unita a fattori più recenti come l'evoluzione delle forme di lavoro, la flessibilità del diritto, la globalizzazione dell'economia e la sua estrema finanziarizzazione, costituiscono quelli che potrebbero essere definiti fattori che aggravano l'attuale mutevolezza della realtà, che sembra, se non infinita, almeno molto grande.

Tuttavia, quale filosofo potrebbe considerare che la dinamica effettiva di tali insieme tecnologici e sociali possa essere spontaneamente definita come «utopia»? Nonostante il fatto che il possibile sia oggi, per così dire, per principio integrato nella realtà, il progresso (nel senso più ampio del termine) tecnologico-sociale non va confuso con l'utopia considerata nel suo aspetto più completo. Infatti, due caratteristiche essenziali di quest'ultima restano per il momento insoddisfatte: quella dell'uguaglianza nell'accesso alle condizioni della società del benessere, e quella dell'armonia tra l'uomo e il suo ambiente. La filosofia è sempre stata legata all'utopia, il che implica che per lei non esiste una società *migliorata* degna di questo nome – qualunque sia il grado del suo sviluppo tecnico, la raffinatezza dei suoi costumi e la razionalità della sua organizzazione sociale – a condizione che non si pensi, da un lato, ad una forma di uguaglianza tra gli uomini (in particolare, il livello minimo di sussistenza per cui tutti abbiano accesso alle cure e ad un'istruzione dignitosa), e dall'altro, a condizioni soddisfacenti per l'equilibrio ambientale (ad esempio, nella gestione delle risorse naturali e dei rifiuti di consumo).

Per questo motivo ci troviamo di fronte a una duplice prospettiva di lavoro: (1) spetta ai filosofi pensare l'innovazione tecnologica e sociale in funzione di questi due requisiti, perché sembrano essere indispensabili per un'innovazione completa o reale; (2) spetta più in generale a questi stessi filosofi stabilire, per così dire, *in modo continuativo*, cosa si intende per «meglio per l'uomo» nel

---

<sup>30</sup> « L'imagination des poètes a placé l'âge d'or au berceau de l'espèce humaine, parmi l'ignorance et la grossièreté des premiers temps ; c'était bien plutôt l'âge de fer qu'il fallait y reléguer. L'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social ; nos pères ne l'ont point vu, nos enfants y arriveront un jour ; c'est à nous de leur en frayer la route », in *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps en conservant à chacun son indépendance nationale*, cité dans Christophe Prochasson, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 114.

<sup>31</sup> Cf. ad esempio la XIe *Thèse sur Feuerbach* : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer », trad. sous la dir. de G. Badia, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1982, p. 54.

<sup>32</sup> Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, 1964, p. 142.

caso di una proposta tecnologica innovativa. In questo senso, e questa non è solo una formula, le società che pretendono di essere «società innovative» non possono fare a meno di fondamenta permanenti di utopia.

*d) Innovazione e politica, o la sfida di una rinnovata ideo-prassi repubblicana*

Queste società sono governate da istituzioni la cui origine si trova all'interno delle antiche ideoprassi<sup>33</sup>. Dato che l'ideoprassi di riferimento di una società è il discorso d'azione che essa adotta per dare una forma particolare allo «spirito» delle sue leggi, quella che domina la società politica francese è di ispirazione repubblicana. Tuttavia, anche se le forme mentali ereditate animano il presente, sembra che la condotta civile contemporanea non corrisponda esattamente né alla «libertà degli antichi» né a quella dei «moderni», nel senso che Benjamin Constant ha dato a questo termine<sup>34</sup>. Questo significa che è necessario ripensare il modo di essere civico della nostra epoca, e precisare i modi, i principi e i valori che dovrebbero governare le società democratiche-repubblicane di oggi. Tale osservazione riguarda sia i complessi legami attualmente mantenuti dalla sfera pubblica e privata, sia la nozione normativa di interesse generale, se non l'idea stessa di «comune» che è alla base del progetto repubblicano.

È in tale contesto che la filosofia politica deve accettare di tener conto delle tecnologie suscettibili di modificare le condotte civiche, o addirittura di cambiare la situazione relativa al «vivere» dei cittadini nello spazio sociale. Comprendere l'uso delle nuove tecnologie nel quadro della cultura democratica è una grande sfida per il nostro tempo, come hanno capito autori di campi diversi come la sociologia e la scienza politica<sup>35</sup>. Anche in questo caso, la filosofia politica sembra essere in ritardo rispetto alle altre scienze sociali. Un ritardo di non poca importanza: tra tutte le discipline che si occupano della questione politica, la filosofia vuole essere normativa, perché mira a determinare i concetti che permettono di governare legittimamente le società politiche. Dal suo sforzo teorico possono emergere i principi di legittimità meno contestabili, in grado di organizzare gli insiemi sociali di domani, al tempo stesso democratici e che assumano pienamente lo spirito dell'innovazione. Due dimensioni ci sembrano particolarmente importanti per il rapporto, nelle società innovative, tra le condotte politiche e le tecnologie messe a disposizione dei cittadini: il rapporto tra individuazione e mobilità, e la ridefinizione del territorio nella prospettiva dell'ideoprassi repubblicana.

Per quanto riguarda la prima dimensione, va ricordato che la vitalità della democrazia, così come il valore di una libertà autentica, dipende strettamente dal tipo di informazione che circola nei suoi diversi spazi. Tuttavia, una delle sfide per il mantenimento di una vita democratica di qualità, sostanziale e non solo formale, si basa oggi sul nuovo rapporto tra individuazione (cioè il fatto di «potersi definire» individuo) e mobilità, a seconda degli usi originali – almeno per la democrazia – delle recenti tecnologie di registrazione individualizzata della realtà e di trasmissione personale o in rete (MP3, telefoni cellulari, blog, social network). Mentre la stampa tradizionale è minacciata, se non addirittura posta sotto la supervisione di nuovi poteri invisibili, sta emergendo un vero e proprio «quinto potere», non assegnabile né alle forme note di autorità politica né a quelle di dominio economico. Quella che può essere definita la «costituzione critica» di questo nuovo potere è vitale per la qualità della democrazia. Si può dire che lo sviluppo delle competenze civiche e tecnologiche dei cittadini va di pari passo con lo sviluppo di una società democratica.

La seconda dimensione ingloba in un certo senso la prima, perché riguarda la riflessione sulla metodologia stessa di una ricerca sulle relazioni tra l'innovazione e la teoria politica più adatta al

<sup>33</sup> Questo termine d'ideoprassi è utilizzato da Lucien Jaume (vedi Lucien Jaume, «La pensée en action: pour une autre histoire des idées politiques. Un bilan personnel de recherche», dans Sandro Chignola et Giuseppe Duso (a cura di), *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, Milan, Franco Angeli, 2005) con l'obiettivo di qualificare i discorsi teorici che configurano la pratica politica delle società costituite.

<sup>34</sup> Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », in *De la liberté chez les Modernes, textes choisis, présentés et annotés par M. Gauchet*, Paris, L.G.F., 1980.

<sup>35</sup> Voir notamment Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 71-75 : « Internet, forme politique » ; Henri Oberdorff, *La démocratie à l'ère numérique*, Grenoble, PUG, 2010.

nostro tempo. Se si considerano le cose con il distacco necessario, l'emergere di concetti politici e tecnologie sociali innovative non è mai stato il risultato di una specifica ideoprassi: in un certo senso, la storia delle idee politiche mostra che tutte le ideoprassi che si sono imposte a partire da «l'invenzione della politica» da parte degli ateniesi, nel senso conferito al termine da Moses Finley<sup>36</sup>, sono state in un modo o nell'altro innovative. Per fornire alcuni esempi che sarebbe affascinante studiare nel dettaglio da questo punto di vista (non meno affascinanti quelli sulle forze di resistenza ai cambiamenti indotti), gli antichi concetti di *polis* o impero, i moderni concetti di contratto sociale e disobbedienza civica, i concetti contemporanei di scuola laica/gratuita/obbligatoria e solidarietà hanno tutti costituito meccanismi socio-politici innovativi, al momento della loro adozione e della loro diffusione. Considerato da questo punto di vista, il compito di un filosofo politico del nostro tempo potrebbe essere formulato come segue: quali nuovi concetti sarebbero oggi in grado di riannodare i legami sciolti della politica? In altre parole, non solo l'innovazione riguarda il cuore stesso dell'attività della filosofia politica così come la intendiamo noi, ma anche la nostra ideoprassi ereditata, il repubblicanesimo, ha bisogno di essere «rinnovata» su alcuni punti decisivi<sup>37</sup>.

Uno di questi punti riguarda, in un dialogo da stabilire tra il piano dei principi normativi e quello dell'organizzazione delle politiche pubbliche, il rapporto tra la repubblica e il territorio. Gli ultimi due decenni sono stati caratterizzati, in più arie industrializzate del pianeta, dalla volontà delle autorità pubbliche di riconfigurare quest'ultimo all'interno della prospettiva dell'innovazione: in Francia i sistemi produttivi locali (SPL) il cui progetto è stato lanciato dal DATAR nel 1998, sono stati successivamente rilanciati dai Cluster e i Poli di competitività<sup>38</sup>. Entrambi, ispirati dalle teorie di M. Porter sul «vantaggio concorrenziale delle nazioni»<sup>39</sup>, coinvolgono da vicino il mondo delle Università, le autorità pubbliche, le imprese e le industrie, con l'obiettivo di fornire un luogo in cui possa avvenire uno scambio permanente dei rispettivi contributi dei vari attori della ricerca e dell'innovazione<sup>40</sup>. Singolarmente, il *livello regionale* sembra essere il livello appropriato per promuovere una *dinamica di innovazione nazionale* - «regionale», che qui significa meno la dimensione storica e culturale che un'area d'azione delle autorità pubbliche. Mentre la maggior parte dei paesi europei stanno avvenendo delle evoluzioni di questo tipo, il caso francese, a causa della sua particolare storia politica e amministrativa, potrebbe rappresentare un banco di prova per la riconfigurazione del pensiero repubblicano che integra le dinamiche di innovazione territoriale<sup>41</sup>. Ciò che è in gioco qui riguarda in particolare l'attuazione del progetto di uguaglianza caratteristico della Repubblica; tenerne conto, nel quadro del dispiegamento delle forze necessarie all'innovazione, rappresenta per la filosofia politica odierna - se almeno esprime la preoccupazione di diventare una filosofia politica applicata - un importante campo di pensiero e azione, perché i propri progetti

---

<sup>36</sup> Cf. Moses Finley, *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, trad. J. Carlier, préface de P. Vidal-Naquet, Flammarion, 1985.

<sup>37</sup> Abbiamo inaugurato un campito di questo tipo all'interno del HDR di scienze politiche, sostenuto presso l'IEP di Grenoble nel 2008 e la cui sarà pubblicata in Thierry Ménissier, *La liberté des contemporains. Pourquoi il faut rénover la République*, Grenoble, PUG, settembre 2011. Per una prima versione di questo lavoro vedi Thierry Ménissier, «Recomposer l'intérêt général. Un essai de théorie normative en réponse à la crise du républicanisme classique», *Dissensus*, n°2/2009, p. 178-199.

<sup>38</sup> Vedi il rapporto DATAR, *La France, puissance industrielle, Une nouvelle politique industrielle par les territoires. Réseaux d'entreprises, vallées technologiques, pôles de compétitivité*, Paris, La Documentation française, 2004.

<sup>39</sup> Tra le altre, vedi Michael Porter, *L'avantage concurrentiel des nations*, trad. P. Mirailès, Barthélémy et E. Dayre-Mielcarski, Paris, InterEditions, 1993.

<sup>40</sup> Vedi Guillaume Régis, « Des systèmes productifs locaux aux pôles de compétitivité : approches conceptuelles et figures territoriales du développement », *Géographie, économie, société*, 2008/3 Vol. 10, pp. 295-309 ; et Jean Lachmann, « Le développement des pôles de compétitivité : quelle implication des universités ? », *Innovations*, 2010/3 n° 33, pp. 105-135.

<sup>41</sup> Per una panoramica della questione, si rimanda a Marc-Hubert Depret *et al.* « Politiques d'innovation, espace régional et dynamique des territoires : un essai de caractérisation dans le contexte français », *Innovations*, 2010/3 n° 33, pp. 85-104. Voir également l'important rapport du Conseil d'analyse économique rendu par Michel Godet, Philippe Durance et Marc Mousli, *Créativité et innovation dans les territoires*, Paris, DF, (Les Rapports du Conseil d'analyse économique, n° 92), mai 2010.

potrebbero contribuire a dare, alla nozione contemporanea di innovazione, le dimensioni che ancora le mancano. In questo modo, la filosofia è invitata a farsi coinvolgere per andare oltre la concezione puramente strumentale dell'innovazione che tende a dominare i dibattiti attuali.

## Conclusioni

In conclusione, vogliamo motivare il titolo di questo contributo: il nostro percorso indica che, per la sua rilevanza e la sua propria forza, la nozione di innovazione permette alla filosofia di lavorare sulle sue categorie fondamentali. A tal punto che stabilire il rapporto *tra* filosofia e innovazione ci pone nella prospettiva di *una* filosofia dell'innovazione. Grazie al nostro richiamo alle tematiche dell'innovazione e all'individuazione del lavoro necessario per raggiungere tale filosofia, abbiamo proposto alcune ipotesi sul ritardo della filosofia rispetto ad altre discipline. In primo luogo, la bassa tecnofilia degli autori, come anche la relativa tecnofobia che domina le pubblicazioni accademiche in filosofia, possono rappresentare un fattore che spiega il ritardo in questo campo; entrambi i fattori si aggiungono poi ad una certa riluttanza a pensare a partire dai concetti che derivano dalla gestione delle organizzazioni, che riflettono a loro volta la logica competitiva del mondo degli affari e dell'economia politica del capitalismo post-industriale. È anche chiaro che la massima di Hegel secondo cui «la nottola di Minerva spicca il volo sul far del crepuscolo»<sup>42</sup> caratterizza adeguatamente una disciplina fondamentale che, nella sua evoluzione, ha spesso coinvolto tutte le altre conoscenze umane, e per questo motivo il suo ritardo può essere inteso come un segno di sana prudenza; ma non c'è alcuna ragione per cui questo debba essere inteso come il rovescio della medaglia di una resistenza di principio a possibili cambiamenti di paradigma che inizialmente si verificano al di fuori del suo ambito di intervento, o addirittura in sistemi di valori che essa rifiuta – almeno se l'attività filosofica vuole rimanere fedele allo spirito di realismo riassunto nell'altra parola di un altro dei suoi grandi autori, Spinoza «non ridere, non piangere, ma capire».

Tuttavia, al termine del nostro percorso, va fatta un'altra osservazione: affrontando i temi dell'innovazione, la filosofia è condotta a considerare un modo originale di intendere il mondo, ed è quindi invitata a prendere il suo posto tra le altre scienze sociali e umane. Ma d'altro canto, se da un lato ha l'opportunità di approfondire alcuni ambiti per essa cardinali, dall'altro, le altre scienze umane e sociali devono accettare che le conoscenze, le tecnologie e i meccanismi sociali dell'innovazione sono ora integrati dall'approccio (al tempo stesso generalista, critico e assiologico) tipico della riflessione filosofica<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, préface, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, p. 76.

<sup>43</sup> L'auteur remercie Théophile Ohlmann et Philippe Mallein pour leurs remarques de lecture.