

LA FILOSOFIA FUTURA

ETICA E TECNICA NELL'ERA DIGITALE

N. 18/2022

FLORIANA FERRO
LUCA TADDIO
SILVIA CAPODIVACCA
NICOLETTA CUSANO
GABRIELE GIACOMINI
JACOPO MENGHINI
MASSIMO DURANTE
FRANCESCO TORMEN
FRANCESCO VALAGUSSA

LA FILOSOFIA FUTURA ETICA E TECNICA NELL'ERA DIGITALE N. 18/2022

ISSN 2282-4022

ISBN 978-88-5759-955-7



9 788857 599557

MIMESIS

MIMESIS

Mimesis Edizioni
La filosofia futura
Rivista presieduta
da Emanuele Severino
www.mimesisedizioni.it

16,00 euro



La Filosofia Futura

Rivista semestrale di filosofia teoretica

n. 18/2022

PRESIDENTE

EMANUELE SEVERINO†

(DALLA FONDAZIONE AL 17 GENNAIO 2020)

DIRETTORE SCIENTIFICO E RESPONSABILE

NICOLETTA CUSANO

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri, Francesco Altea, Carlo Arata†, Pietro Barcellona†, Enrico Berti, Francesco Berto, Ilario Bertolotti, Remo Bodei†, Giorgio Brianese†, Laura Candiotti, Alessandro Carrera, Hervé Cavallera, Piero Coda, Nicoletta Cusano, Massimo Donà, Michele Di Francesco, Biagio De Giovanni, Maurizio Ferraris, Umberto Galimberti, Giulio Giorello†, Giulio Goggi, Thomas Hoffmann, Luca Illetterati, Natalino Irti, Michele Lenoci, Romano Madera, Giacomo Marramao, Eugenio Mazzarella, Leonardo Messinese, Vincenzo Milanesi, Fabio Minazzi, Salvatore Natoli, Sebastian Neumeister, Federico Perelda, Ugo Perone, Arnaldo Petterlini, Luigi Perissinotto, Bruno Pinchard, Giovanni Reale†, Umberto Regina, Mario Ruggenini†, Luigi Ruggiu, Gennaro Sasso, Ciro Sbailò, Carlo Scilironi, Italo Sciuto, Pierangelo Sequeri, Emanuele Severino†, Carlo Sini, Umberto Soncini, Davide Spanio, Luca Taddio, Andrea Tagliapietra, Luigi Vero Tarca, Francesco Totaro, Gianni Vattimo, Carmelo Vigna, Mauro Visentin, Vincenzo Vitiello, Friedrich Wilhelm von Herrmann

REDAZIONE

Francesco Alfieri, Giorgio Brianese†, Laura Candiotti, Nicoletta Cusano, Massimo Donà, Davide Spanio, Luca Taddio, Luigi Vero Tarca

Team Collaboratori

Riccardo Berutti, Pedro Bortoluzzi, Silvia Capodivacca, Mattia Cardenas, Andrea Colombo, Federico Croci, Floriana Ferro, Giuseppe Gris, Thomas Masini, Marina Pisano, Paolo Polizzi, Andrea Possamai

Rapporti stampa-media: Paolo Barbieri; paolo.barbieri@lafilosofiafutura.it

Relazioni editoriali: Elena Guerra; elena.guerra@lafilosofiafutura.it





ETICA E TECNICA NELL'ERA DIGITALE

18/2022

a cura di Floriana Ferro e Luca Taddio

 **MIMESIS**

La Filosofia Futura
Rivista semestrale di filosofia teoretica

Per informazioni e abbonamenti
<http://mimesisedizioni.it/riviste/la-filosofia-futura.html>
www.lafilosofiafutura.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857599557
Issn: 2282-4022

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Bolzano n. 7 del 28 maggio 2013

INDICE

Presentazione <i>di Floriana Ferro, Luca Taddio</i>	7
Derrida nell'età dell'informazione. Per un'etica della disseminazione <i>di Silvia Capodivacca</i>	11
Sulla relazione tra Etica e Tecnica <i>di Nicoletta Cusano</i>	29
Fenomenologia della carne e tecnontologia digitale <i>di Floriana Ferro</i>	49
L'identità persa e l'identità ritrovata. Sul possibile ruolo della filosofia nella trasformazione digitale (e nel futuro) <i>di Gabriele Giacomini</i>	65
Non c'è niente da ridere. L'effetto trasformativo delle tecnologie online <i>di Jacopo Menghini e Massimo Durante</i>	83
Possibili contributi del buddhismo a un'etica del postumano <i>di Francesco Tormen</i>	101
Concetti di pietra. Heidegger, Severino e la questione della tecnica <i>di Francesco Valagussa</i>	119



FLORIANA FERRO E LUCA TADDIO

PRESENTAZIONE

La questione della tecnica che, per Emanuele Severino, costituisce “il problema fondamentale del nostro tempo”, viene in questo numero di *Filosofia futura* trattata insieme a un'altra questione, che si presenta come inevitabilmente intrecciata ad essa, quella dell'etica. L'articolo di Nicoletta Cusano, intitolato *Sulla relazione tra Etica e Tecnica*, definisce la tecnica come *Macht*, intesa non come semplice potenza, ma come unità di attualità e potenzialità. L'importanza di questo concetto viene analizzata, prendendo come riferimenti alcuni punti della storia del pensiero occidentale, per poi delineare, analogamente, la storia delle principali definizioni dell'etica. I due concetti (consapevolmente scritti dall'autrice con iniziale maiuscola) vengono posti in relazione tra loro, in quanto la Tecnica è volontà di potenza incondizionata, mentre l'Etica è volontà di potenza condizionata. Se la Tecnica, in quanto atto e potenza insieme, mostra di non essere un semplice strumento ma di tendere all'autonomia e all'assenza di controllo, l'Etica consiste nel bisogno di limitare la Tecnica e di prendersi cura dell'Umano. Tuttavia, questo bisogno di limitazione si unisce alla necessità della tecnica e crea quindi un inevitabile paradosso che, nell'epoca dell'Intelligenza Artificiale, l'uomo si ritrova ad affrontare.

Nel contributo di Cusano vengono citate le posizioni di Heidegger e di Severino, che costituiscono un imprescindibile punto di partenza per chi voglia affrontare la questione in maniera fondazionale. Sono ben due i contributi, quelli di Francesco Valagussa e Floriana Ferro, che iniziano, seppur assumendo prospettive differenti, da questi importanti pensatori. L'articolo *Concetti di pietra* di Valagussa si incentra proprio su Heidegger e Severino, evidenziando il tentativo di entrambi di comprendere l'essenza della tecnica e di cercare, al di fuori della tecnica stessa, un orizzonte diverso. La tecnica cessa di essere considerata un insieme di strumenti e diviene una forma di svelamento dell'essere (Heidegger) o addirittura il destino del no-

stro tempo (Severino), tuttavia i rischi a cui la tecnica va incontro rendono necessario cercare una relazione più autentica con l'ente, una relazione che apre all'etica.

Ferro, nel suo articolo *Fenomenologia della carne e tecnontologia digitale*, ritiene che la tecnica costituisca l'ente umano in quanto tale e lo distingua dagli animali, definendo così l'ontologia come inseparabile dal discorso sulla tecnica, quindi come tecnontologia. L'autrice declina questo discorso dal punto di vista fenomenologico, elaborando la domanda sul senso della tecnica come caratterizzante trascendentalmente la *Sinngebung* dell'io umano. La pervasività che, in particolare, dimostra la tecnologia digitale viene letta attraverso l'ultimo Merleau-Ponty, che sviluppa una fenomenologia della carne. Quest'ultima, secondo l'autrice, è in grado di instaurare una forma di monismo che include non solo i viventi, ma anche i non-viventi, rendendo possibile una visione postumana, che dà conto sia della pervasività della tecnica, sia di un'ontologia piatta (*flat ontology*). La tecnologia digitale viene dunque vista in compartecipazione con la nostra corporeità, in modo che venga riconfigurato anche il problema della responsabilità, di cui l'autrice suggerisce una visione condivisa, legata all'uso dei dispositivi, delle piattaforme e dell'Intelligenza Artificiale.

Di postumanesimo tratta anche l'articolo di Francesco Tormen, intitolato *Possibili contributi del buddhismo a un'etica del postumano*. L'autore nota, in effetti, come la filosofia buddhista trovi una profonda affinità con i principi fondamentali del postumanesimo, riferendosi in particolare alla lotta contro l'antropocentrismo e contro la sua polarizzazione tra umano e non-umano, natura e cultura, polarizzazione che implica delle ricadute di tipo sessista, specista ed etnocentrico. Tormen evidenzia, altresì, che il buddhismo è vicino al transumanesimo, poiché entrambi hanno come obiettivo l'attenuazione e soprattutto la liberazione dalla sofferenza, presupposto di un'etica di stampo utilitaristico.

Il contributo di Silvia Capodivacca, intitolato *Derrida nell'età dell'informazione*, si focalizza invece sulla prospettiva derridiana, in particolare sul concetto di disseminazione e sulla possibilità di applicarlo a quella che oggi si potrebbe definire l'età dell'informazione. In particolare, l'autrice evidenzia la difficoltà nell'elaborare lo scarto, il gap necessario a far sì che venga instaurata un'autentica relazione con l'alterità, presupposto dell'esercizio

della responsabilità. A questo proposito, Capodivacca non manca di riferirsi ai critici dell'età dell'informazione, tra cui Vilém Flusser e Byung-Chul Han.

Più ottimista nei confronti delle tecnologie digitali risulta essere Gabriele Giacomini nel suo articolo *L'identità persa e l'identità ritrovata*. Per quanto, infatti, lo sviluppo della scienza e della tecnica, già a partire dalla rivoluzione scientifica in età moderna, sembri deprivare la filosofia del suo ruolo esplicativo nei confronti dei fenomeni naturali e delle relazioni umane, in realtà può dialogare con le scienze e ritrovare la propria identità. Essa può ricoprire infatti un triplice ruolo: discutere i presupposti delle diverse aree del sapere scientifico, mettere in relazione elementi delle varie discipline grazie alla sua visione "olistica" e definire i criteri di legittimità della ricerca scientifica e della pratica medica.

Infine, il contributo di Jacopo Menghini e Massimo Durante, intitolato *Non c'è niente da ridere*, contiene una riflessione di carattere etico-giuridico sulla questione della parodia. I due autori evidenziano infatti come la trasmigrazione online di questo fenomeno ponga tutta una serie di questioni, tra cui la seguente: per evitare il proliferarsi di crimini d'odio, le piattaforme attuano forme di censura o di "anticipazione" della parodia, annullandone o limitandone fortemente l'effetto comico, causando così un restringimento della libertà personale e un rovesciamento del fenomeno stesso della parodia. Le tecnologie online hanno dunque un forte effetto trasformativo, che rischia di snaturare alcune manifestazioni dell'umano. Si rende necessaria quindi, secondo Durante e Menghini, una riflessione su questo effetto e sui possibili interventi etici e giuridici in tal senso.

In generale, tutti gli autori di questo numero di *Filosofia futura* concordano sulla situazione di estrema pervasività della tecnologia digitale nella vita umana e sul fatto che questa richieda un'elaborazione filosofica estesa e profonda. Tale elaborazione non può prescindere dal considerare anche i risvolti etici della questione, in particolare il ricorso alla responsabilità. Gli autori hanno cercato, attraverso le loro riflessioni e prospettive, di contribuire così a un dibattito di estrema attualità.





SILVIA CAPODIVACCA

DERRIDA NELL'ETÀ
DELL'INFORMAZIONE.
PER UN'ETICA DELLA DISSEMINAZIONE

Abstract

Il presente contributo è diviso in due parti. Nella prima viene affrontata la questione della disseminazione in Derrida, e si forniscono alcune coordinate generali per l'inquadramento del tema, con particolare attenzione ai suoi corollari etici, primo tra tutti quello della responsabilità. La seconda parte è dedicata invece a una panoramica del mondo contemporaneo inteso come "età dell'informazione". Nelle conclusioni viene reso esplicito il senso di questo accostamento, ovvero sono evidenziati i punti di analogia e di differenza tra la comunicazione così come è intesa da Derrida e le sue forme più attuali, con i rischi a queste connesse.

Parole chiave: Derrida, disseminazione, età dell'informazione, quarta rivoluzione, Byung-Chul Han

The paper is divided into two parts. First I address the topic of dissemination in Derrida, and provide some general coordinates for the framing of the concept, with particular attention to its ethical implications, first and foremost that of responsibility. The second part is devoted to contemporary world understood as the "Information Age." In the conclusions, the meaning of this juxtaposition is made explicit, and I highlight analogies and differences between communication as understood by Derrida and its digital forms, along with the risks associated to them.

Keywords: Derrida, Dissemination, Information Age, Fourth Revolution, Byung-Chul Han



Disseminazione e responsabilità

Per Derrida, l'uomo abita il mondo innanzitutto riconoscendosi parte di un orizzonte linguistico, ovvero rapportandosi all'altro tramite la comunicazione. D'altro canto, nel rivolgersi a qualcuno di esterno (estraneo) a sé, l'individuo fa esperienza della differenza, dello scarto che lo separa da chiunque altro e che delude ogni proposito di trasparenza. «Senza la possibilità della differenza, il desiderio della presenza come tale non troverebbe il suo respiro. [...] La differenza produce ciò che interdice, rende possibile proprio ciò che rende impossibile»¹. Il nome che dà il filosofo allo scarto tra il sé e l'altro nella dinamica del linguaggio è “disseminazione”, fenomeno che fa perdere allo strumento linguistico tutti i punti di riferimento tradizionali: dal soggetto che parla al pubblico che recepisce, dal titolo alla citazione², ciò che usualmente contribuisce alla formazione di una rete di comunicazione, con Derrida, nella disseminazione, risulta disperso e rilanciato nel suo significato. Consideriamo più nel dettaglio ciascuno di questi elementi, per comprendere l'effettiva portata della proposta derridiana.

Una prima specificazione è d'obbligo e concerne un tema decisamente centrale nell'opera del filosofo, ovvero la sua critica al cosiddetto fonologocentrismo. L'aspetto più significativo di questa polemica, il cui sviluppo è rintracciabile in svariati testi, si concentra attorno all'idea secondo la quale la voce mantiene l'oratore presente alla sua stessa parola, al contrario di quanto accade nel caso del testo scritto. Quest'ultimo, infatti, essendo recepito perlopiù in assenza dell'autore che l'ha composto, genera una pericolosa distanza tra l'intenzione dello scrittore e l'effettivo contenuto che viene recepito da parte del pubblico. Derrida non è d'accordo con questa visione e, già in *De la grammatologie*, risponde che «il diventare scrittura

- 1 J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso e A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2006, 3a ed. aggiornata, p. 165. Su questo cfr. Id. *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967, tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1997, 3a ed., p. 22 e S. Petrosino, *L'esperienza della parola. Testo, moralità e scrittura*, Vita e pensiero, Milano 1999.
- 2 Cfr. Id., *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 205 sgg.

del linguaggio è il diventar-linguaggio del linguaggio»³. Lungi dal deviare la purezza del discorso, la parola scritta realizza il destino del linguaggio, cioè porta a espressione i suoi tratti caratteristici. L'idea che con il *medium* della voce si riduca lo scarto tra gli interlocutori è, in altri termini, solo un'illusione: ugualmente, «al di là del testo filosofico, non c'è un margine bianco, vergine, vuoto, ma un altro testo, un tessuto di differenze di forze senza alcun centro di riferimento presente [...]; il testo *scritto* della filosofia (questa volta nei suoi libri) trabocca gli argini del suo senso e lo fa esplodere»⁴. Quando si parla di comunicazione e delle sue assenze ci si riferisce quindi in realtà sia allo scritto che all'interlocuzione orale, sebbene il filosofo parli più spesso di testo scritto, come vedremo a breve.

Sulla base di questo presupposto, si può dire che nella disseminazione la scrittura accoglie la differenza e si dà sulla base di almeno due assenze. Innanzitutto, essa funziona in «assenza del destinatario»: «nel momento in cui scrivo, il destinatario può essere assente dal mio campo di percezione presente»⁵. Eppure, per conservare il carattere di «leggibilità» e di «iterabilità», ovvero perché l'opera non arresti il suo flusso comunicativo, secondo Derrida è necessario che essa «resti leggibile malgrado la scomparsa assoluta di ogni destinatario determinato in generale»⁶. In secondo luogo, il testo è marcato dall'assenza dell'autore che non controlla gli effetti della sua scrittura, poiché non potrà mai sapere se è stato in grado di esprimere al pubblico le proprie intenzioni: colui che inaugura il moto perpetuo della ripetizione del discorso, quindi, non rientra nell'economia del moto medesimo, che anzi da sé prende vita e si dissemina⁷. Ogni

3 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 260. Per ulteriori approfondimenti: S. Petrosino, *Il pharmakon di Derrida*, in J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, cit., tr. it. di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 7-41; Id., *Memoria senza segno, segno senza retorica*, in «Comunicazioni sociali», 4, (1989), pp. 247-270; G. Piana, *Le scene della scrittura nell'opera di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano 2001; M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 31-38.

4 J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Iofrida, *Margini. Della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 19-20.

5 Ivi, p. 403.

6 Ivi, pp. 403-404.

7 Cfr. G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, p. 140.

discorso non solo è per il pubblico (che, pur nella sua indeterminatezza, rimane il referente virtuale di qualsivoglia messaggio), ma addirittura del pubblico, che tende ad appropriarsene interpretandolo di volta in volta; ciò significa che il linguaggio non appartiene più all'autore, il quale non autografa l'opera in sé, ma soltanto l'atto di invio della stessa. La lingua si costituisce quindi come riproposizione incessante della differenza, mentre la parola è *soufflée*⁸: soffiata, dunque rubata e suggerita, nell'ambivalente significazione – italiana e francese – dell'aggettivo.

Soffiata: intendiamo dire sottratta da un possibile commentatore che la riconosca per disporla in un ordine, ordine della verità essenziale o di una struttura reale, psicologica o altra. Il primo commentatore è qui l'ascoltatore o il lettore, il ricettore [...]. Artaud sapeva che ogni parola caduta dal corpo, offrendosi per essere intesa e ricevuta, offrendosi in spettacolo, diventa subito parola rubata. Significazione di cui io sono espropriato perché è significazione.⁹

È posta così in evidenza l'eclatante paradossalità di tale furto che elude ogni possesso – da parte dell'autore così come del destinatario –: la parola è «rubata» dal pubblico che la legge e la commenta, ma che, tuttavia, non potrà mai possederla definitivamente.

Derrida prosegue nel ragionamento e ci avverte che «furto di parola» significa anche che ogni discorso è originariamente suggerito, soffiato in noi da qualcun altro.

Soffiata: intendiamo insieme *ispirata da un'altra voce*, [...] dove l'invisibilità del suggeritore assicura la *différance* e il ricambio indispensabile tra un testo già scritto da un'altra mano e un interprete già espropriato di quello che riceve.¹⁰

Emerge, in questo contesto, la figura dell'Altro che, pur senza privare l'individuo della parola, annienta irrimediabilmente la possibilità di *controllare* i discorsi che vengono proferiti. La potenza sempre creatrice dei *logoi* spodesta l'uomo finanche del suo linguaggio: «c'è

8 Cfr. J. Derrida, *La parole soufflée*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, 3a ed., pp. 219-254.

9 Ivi, p. 226.

10 Ivi, p. 227, corsivi miei.

allora un qualcosa che distrugge il mio pensiero; un qualcosa che non mi impedisce di essere quello che potrei essere, ma che mi lascia, se posso dire, in sospeso. Un qualcosa di furtivo che mi toglie le parole *che ho trovato*»¹¹. Quello dell'alterità è un altro tema caro a Derrida, e, nel panorama della disseminazione che stiamo esplorando, si allaccia a quello della responsabilità. In effetti, in un orizzonte dove il concetto di io vacilla e fin troppo presente è l'alterità al cuore dell'identità individuale, ci si può chiedere se sia ancora possibile parlare di assunzione di un impegno per un soggetto che, appunto, sembra non essere in grado di rispondere nemmeno di se stesso¹². Derrida reagisce affermativamente: secondo lui di responsabilità si può e si deve parlare anche nel contesto della disseminazione, che anzi permette di specificare ulteriormente il tema e di distinguere tre tipi di legame che intrecciano l'orizzonte dell'etica e la grammatica della "risposta".

Si dice "rispondere di-", "rispondere a-", "rispondere davanti a-". [...]. Si *risponde di*-, di sé o di qualcosa (di qualcuno, di un'azione, di un pensiero, di un discorso), *davanti a*-, davanti a un altro, una comunità di altri, un'istituzione, un tribunale, una legge. E sempre si risponde *di*- (di sé o della propria intenzione, della propria azione, del proprio discorso), *davanti a*-, rispondendo innanzitutto *a*-, poiché questa modalità sembra più originaria, più fondamentale e quindi incondizionata.¹³

Stringendo in uno i due temi della responsabilità e del rispondere, Derrida chiarisce l'incerto equilibrio che sussiste tra l'autore e la sua opera. Innanzitutto, spiega il filosofo della decostruzione, si *risponde di sé*, si dichiara cioè la propria presunta identità attraverso la stessa presenza o la firma¹⁴; nel momento in cui si parla, al di là

11 Ivi, pp. 228-229: l'autore riporta un'affermazione di A. Artaud contenuta ne *Le théâtre et son double*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di E. Capriolo e G. Marchi, *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 1968, p. 158.

12 Pur in forma di inciso, è importante notare che «l'emergere della scrittura come qualcosa di non più semplicemente funzionale alla parola parlata costituisce il primo passo della rottura della metafisica», G. Vattimo, *Derrida e l'oltrepasamento della metafisica*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. XVIII.

13 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 294.

14 Per maggiori approfondimenti della questione della firma, tra i numerosi luoghi dedicati, si rimanda ad un saggio di *Marges*, cit., che fin dal titolo

di quale sarà l'esito della comunicazione, ci si deve porre nella condizione di farsi riconoscere. La risposta, dunque, condiziona il soggetto parlante che, con essa, si assume in prima persona un impegno vincolante. La seconda tipologia di risposta enunciata in *Politiques de l'amitié* ci dice, inoltre, che promuovere un discorso vuol dire mostrarsi *davanti a-* qualcuno che viene reputato provvisto della facoltà di giudizio sulle nostre azioni – e dunque implica essere responsabili nei suoi confronti. La dimensione dell'incondizionatezza del rispondere è infine ripresa nella terza e ultima declinazione del termine, di cui il filosofo sottolinea la maggiore importanza. Affermare che *rispondere a-* rappresenta una modalità «più originaria, più fondamentale» in rapporto alle precedenti riporta l'attenzione al tema della disseminazione. *Rispondere a-* vuol dire in primo luogo protendersi all'altro in maniera incondizionata, nell'incapacità di delimitare a priori la portata di tale risposta. Riassumendo, diremo che si cerca sempre di *rispondere di-* sé e del proprio operato *davanti a-* qualcun altro che ci può giudicare, solo dopo aver accettato di *rispondere a-* tutto ciò che dalla risposta potrà derivare. La responsabilità si determina quindi all'incrocio tra la contingenza di una situazione specifica che la suscita e l'assolutezza del sì totale, una risposta affermativa e primigenia che non può mai essere elusa¹⁵.

Di responsabilità della risposta (*responsa*) e disseminazione Derrida parla anche in *Paraggi*, come di qualcosa che

sposa l'appello, l'accompagna piuttosto che seguirlo, lo performa in una

(*Firma, evento, contesto*) affronta tale problematica: «Ci sono firme? Sì, certamente, tutti i giorni. Gli effetti di firma sono la cosa più corrente del mondo. Ma la condizione di possibilità di questi effetti è, simultaneamente, ancora una volta, la condizione della loro impossibilità, dell'impossibilità della loro possibilità. Per funzionare, cioè per essere leggibile, una firma deve avere una forma ripetibile, iterabile, imitabile; essa deve poter staccarsi dall'intenzione presente e singolare della sua produzione. È la sua medesimezza che, alterando la sua identità e la sua singolarità, ne divide il sigillo», p. 422. In questa direzione, Bennington commenta: «bisogna dire che la firma stessa [...] non è mai un puro presente», *Jacques Derrida*, cit., p. 146.

- 15 Secondo C. Resta (*L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003): «Nell'asimmetria con la quale si risponde e si cor-risponde alla venuta dell'altro, ogni ulteriore responsabilità è per così dire ricompresa il rispondere-davanti e il rispondere-di non essendo che modalità derivate del rispondere-a, in quanto responsabilità più originaria», p. 127.

nominazione piuttosto che succedergli, lo rende addirittura possibile dandosi senza condizioni, come un incondizionato. [...] non si può più descrivere l'appello (domanda, ordine, desiderio, ecc.) e la risposta nei termini o secondo le abituali distinzioni di un'analisi degli atti locutori.¹⁶

In primo luogo si afferma un legame tra la risposta e la dimensione dell'appello: se c'è possibilità di risposta, essa sarà sempre connessa alla presenza di qualcuno che, da fuori, viene e pone domande. Corrispondere all'alterità significa dunque restare all'ascolto dell'invocazione che essa pone, ma è paradossalmente la risposta a godere di una certa primazia, in quanto incondizionata: che l'assunzione di responsabilità del soggetto debba avvenire *prima* della convocazione da parte dell'interlocutore evidenzia una mancanza fondamentale – di domanda inaugurale del discorso – alla quale l'individuo deve far fronte¹⁷. La domanda, dunque, «si chiama solo a partire dalla risposta»¹⁸, e colui che risponde può farlo perché implicitamente acconsente alle regole del gioco serio della disseminazione. Queste regole prevedono, da un lato, che non si presuma di avere il controllo totale del proprio discorso e, dall'altro, che non si smetta di sentir-sene responsabili di fronte all'altro a cui quel discorso è indirizzato.

Nell'età dell'informazione

Derrida muore nel 2004, a pochi mesi dal lancio sul mercato di Facebook, una piattaforma di *social network* per certi versi oggi superata, ma che ha indubbiamente aperto la strada a un nuovo modo

16 J. Derrida, *Parages*, Galilée, Paris 1986, trad. it. di S. Facioni, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano 2000, p. 226.

17 A questo riguardo, è interessante l'intersezione con la questione dell'ospitalità; cfr. J. Derrida, *De l'hospitalité*, con A. Dufourmantelle, Calmann-Lévy, Paris 1997, tr. it. di I. Landolfi, *L'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini&Castoldi, Milano 2000: «[l'ospitalità] presuppone la chiamata e il richiamo al nome proprio nella sua pura possibilità (è a te, proprio a te che dico "vieni", "entra", "sì") e al contempo l'annullamento dello stesso nome proprio ("vieni", "sì", "entra", "chiunque tu sia e quali siano il tuo nome la tua lingua, il tuo sesso, la tua specie, che tu sia umano, animale o divino...")», p. 121.

18 Id., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di S. Petrosino, M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 86.

di intendere le relazioni sociali nonché le forme di comunicazione ad esse connesse. Non possiamo sapere se e come il filosofo avrebbe fatto reagire il suo pensiero con queste novità, anche se, da alcune testimonianze sulla sua fascinazione verso altre tecnologie informatiche¹⁹, possiamo presumere che non lo avrebbero lasciato indifferente. Oggi la forma del mondo non è più quella dei primi anni Duemila e sono state proposte molte formule per provare a definirla. Quella di “età dell’informazione” che decidiamo in questa sede di adottare presenta almeno un paio di vantaggi: ci consente innanzitutto un confronto esplicito con il ragionamento di Derrida fin qui riportato, e ci permette, d’altro canto, di far collimare gli aspetti spettacolaristici della nostra società con alcuni caratteri della rivoluzione digitale innegabilmente in corso. Cerchiamo di fare un po’ d’ordine e spiegare le ragioni di queste convinzioni.

Di “rivoluzione digitale” si parla sempre più frequentemente²⁰ per indicare la nostra epoca, effettivamente segnata con marchio indelebile dall’avvento di tecnologie che hanno aperto lo spazio al digitale e che ci hanno resi sempre più interconnessi, sebbene a scapito di una progressiva perdita di reciproco e concreto contatto. Se tutto ciò è stato possibile è senza dubbio grazie allo sviluppo dell’informatica, cioè di una disciplina che, fin nel nome, porta con sé l’idea di ‘informazione-automatica’, ovvero, parafrasando, di un pacchetto di dati programmati per essere veicolati dal mittente ai destinatari, creando una rete di comunicazione con la quale tutti noi abbiamo ormai quotidianamente a che fare. L’età dell’informazione è quindi l’età della rivoluzione digitale e le informazioni a cui si fa cenno sono, come vedremo, quelle che facilmente vengono rese disponibili sui nostri dispositivi.

L’altro aspetto che ci preme sottolineare del contemporaneo ha a che fare con l’esibizionismo che il mediale informatizzato por-

19 Cfr. M. Ferraris, *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 25-26, dove si parla anche della passione del filosofo per i computer e i dispositivi di stoccaggio dei dati, come le chiavette USB.

20 Cfr. L. Floridi, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014, tr. it. di M. Durante, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017 e A.F. De Toni, «Prefazione» a G. Giacomini, L. Taddio (a cura di), *Filosofia del digitale*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 12.

ta in dote come suo inevitabile prodotto. Di questo ha ampiamente trattato Guy Debord nell'ormai classico *La société du spectacle*, un libro del 1971 e tuttavia ancora estremamente utile per comprendere anche la cifra del tempo presente. In particolare, l'aspetto che ci interessa porre in evidenza concerne lo slittamento che l'autore segnala, in modo molto critico, negli imperativi etici della maggioranza delle persone, che sarebbe transitata innanzitutto dall'esigenza di 'essere' a quella di 'avere', fino ad approdare in tempi più recenti a un ancor più vacuo mero bisogno di 'apparire'. «Nello stesso tempo, ogni realtà individuale è divenuta sociale, direttamente dipendente dalla potenza sociale, modellata da questa. Se le è permesso di apparire è soltanto in ciò che essa non è»²¹. Anche la dimensione dello spettacolo è strettamente connessa a quella dell'informazione, e ciò è reso evidente da almeno due passaggi dei commentari nei quali alla fine degli anni '80 Debord ha voluto ulteriormente definire la sua proposta teorica. Nella nota VII il filosofo dichiara che «ciò di cui lo spettacolo può smettere di parlare per tre giorni è uguale a ciò che non esiste»²²: il darsi di qualcosa, quindi, è strettamente legato alla sua informazione, e ancor più alla sua disseminazione nel circolo della comunicazione. Al contrario, ciò che non rientra nella rete delle notizie, ovvero ciò di cui non si parla, non esiste, non viene calcolato nell'ontologia relazionale²³ che caratterizza il nostro tempo. Poco oltre l'autore parla dell'«informazione spettacolare» e, con invidiabile acume preveggen- te, descrive quelle persone «suscettibili di lanciare al primo segnale le dicerie più convenienti [...] individui chiamati “locomotive”, cioè persone che altri nella loro cerchia saranno inclini a seguire e imitare»²⁴. Oggi parleremmo di *influencer*, ma la rappresentazione resta invariata: si tratta di individui che ottengono importanza e visibilità per la loro capacità di 'spargere la

21 G. Debord, *La société du spectacle*, Champ Libre, Paris 1971, tr. it. di P. Salvadori, *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, SugarCo, Milano 1990, p. 90.

22 G. Debord, *Commentaires sur la Société du spectacle*, Gérard Lebovici, Paris 1988, tr. it. di P. Salvadori, *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, cit., p. 26.

23 Di ontologia relazionale parla L. Floridi in *The Green and the Blue: A New Political Ontology for a Mature Information Society*, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3831094> (consultato il 9 settembre 2022).

24 G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, cit., p. 71.

voce', cioè di fornire informazioni – peraltro non per forza sempre accurate, corrette né rilevanti.

L'espressione "età dell'informazione" ci permette quindi di tenere insieme due elementi – il digitale e lo spettacolo – che ci sembrano cruciali per l'interpretazione del nostro tempo. Ma per comprendere cosa concretamente implica tale classificazione del contemporaneo dobbiamo rivolgerci a Byung-Chul Han e, ancor prima, al filosofo di origini ceche Vilém Flusser, che ne ha ispirato la riflessione. Un saggio di quest'ultimo risale al 1993 – *Vom Stand der Dinge. Dinge und Undinge* –, si apre con una dichiarazione esplicita:

Fino a poco tempo fa, il nostro mondo-ambiente era composto di cose: case e mobili, macchinari e veicoli, abbigliamento e biancheria, libri e quadri, barattoli e sigarette. [...] Purtroppo tutto questo è cambiato: le non-cose ora penetrano nel nostro mondo-ambiente da tutte le direzioni, soppiantando le cose. Queste non-cose si chiamano "informazioni".²⁵

L'autore prosegue ribattendo alle eventuali critiche: da un lato, spiega, non ha più senso dire che l'informazione è la forma interna degli oggetti materiali, perché sempre più ci si confronta con informazioni immateriali, senza un supporto fisico che le contenga in modo univoco. Certo, un residuo fisso esiste anche nel caso dei *software* e dei dati che veicolano, ma non si può più dire, come nel caso delle 'cose', che un oggetto contenga in via esclusiva un certo numero di informazioni, poiché esse, al contrario, transitano da un supporto a un altro. Inoltre, spiega Flusser, non vale nemmeno l'obiezione secondo cui abbiamo sempre più la compulsione ad accumulare paccottiglia, quindi a riempirci di oggetti: gli articoli usa e getta non rientrano nella categoria delle 'cose', poiché ad essi non associamo alcun valore né possiamo «aggrapparci»²⁶. Dobbiamo quindi accettare di essere immersi in un ambiente prevalentemente informazionale e che, anche dove persistono nella loro materialità, le cose sono sempre più asservite alle informazioni che ad esse vengono associate.

25 V. Flusser, *Vom Stand der Dinge. Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen*, Hanser, München 1993, tr. it. di S. Artoni, *Filosofia del design*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 91 e 93.

26 Ivi, p. 95.

È questa anche la tesi del filosofo sudcoreano naturalizzato tedesco Byung-Chul Han, che ha dedicato svariate riflessioni alle 'non-cose', perlopiù raccolte in un libro omonimo. L'autore parla di «infomi» per indicare le cose ridotte ad «agenti che elaborano informazioni»²⁷ e di «infomania»²⁸ per designare la perversione fetichista/narcisistica che caratterizza il nostro tempo. È doppio in effetti il vincolo di dipendenza che ci lega all'universo della comunicazione: da un lato siamo affamati di informazioni, nostro nuovo feticcio, da cui non possiamo prescindere. Ne desideriamo in quantità sempre maggiore, e dedichiamo un tempo sempre più lungo a soddisfare anche le più triviali curiosità, sebbene, come è stato ormai ampiamente dimostrato, l'ansiosa coazione ad assorbire dati risulta di fatto inversamente proporzionale alla capacità di ritenere mnemonicamente quelle stesse informazioni²⁹. C'è, d'altro canto, anche una componente narcisistica in questa dinamica, poiché, catturati nel vortice informativo e informatico, siamo in prima persona portati a mostrare porzioni sempre più consistenti delle nostre vite, alla ricerca di approvazione e riconoscimento, ma anche sempre sull'orlo della fragilità emotiva, qualora il riscontro altrui risultasse negativo o, peggio, del tutto assente. In questo senso, viene comprovata e acquisisce nuova linfa la teoria derridiana secondo cui «il n'y a pas de "hors texte"»³⁰: nulla cade fuori dal testo, niente esiste fuori dal testo perché tutto fa testo, ogni cosa deve la sua esistenza al messaggio che contiene ed è in grado di veicolare. Un ordito semantico

27 B.-C. Han, *Undinge: Umbrüche des Lebenswelt*, Ullstein, Berlin 2021, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Einaudi, Torino 2022, p. 8.

28 Ivi, p. 7.

29 Cfr. su questo il testo, divenuto un classico, di N.G. Carr, *The Shallows. What the Internet Is Doing to our Brain?*, W.W. Norton, New York 2010, tr. it. di S. Garassini, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina, Milano 2011.

30 J. Derrida, cit., *Della grammatologia*, cit., p. 219. In *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in «Glyph», 1, 1977, pp. 198-208, tr. it. di N. Scaramazza, *Reiterando le differenze: risposta a Derrida*, in «aut aut», 36 (1987), pp. 200-210, conducendo il concetto di *hors-texte* alle estreme conseguenze, J.R. Searle contesta il punto di vista decostruzionista. A seguito delle critiche, lo stesso Derrida tornerà sulla questione cercando di esplicarne maggiormente i termini: cfr. J. Derrida, *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston 1988, tr. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 41-159.

avvolge il mondo, che diviene ipertesto e infosfera³¹ di una realtà innanzitutto testuale e linguistica.

In un volume di qualche anno precedente alle *Non cose* e dedicato alla metafora dello “sciame digitale”, Han fornisce del concetto di informazione ulteriori dettagli, specificando innanzitutto il suo essere «cumulativa e additiva»³² e definendo «isterico» il sensazionalismo che attorno ad essa si crea³³. Il fattore di accumulo dell'informazione sembra essere inevitabile, ma, spiega l'autore, ha delle conseguenze: ci troviamo infatti così a vivere in una realtà discontinua, frammentata e la cui narrazione si è spaccettata in una serie di dati tra loro disomogenei e contraddittori. Nonostante i nomi commerciali che sono attribuiti ad alcune funzioni di noti *social network*, la ‘storia’ sta venendo meno in favore di una cronaca martellante ma priva della coerenza che le permetta di articolarsi in evento. Per fare un esempio triviale, la bacheca attraverso la quale molti utenti raccontano di sé sulla piattaforma Facebook non si costituisce nella forma di un'autobiografia, ma appare nella maggioranza dei casi nei termini di un accumulo (talvolta un'accozzaglia) di elementi diversi tra loro che è difficile e tutto sommato inutile cercare di riordinare in categorie che ne restituiscano un senso complessivo. Ancora in riferimento a Han, più interessante della critica politica ad esso associato è, nell'economia del nostro ragionamento, il concetto di «panottico digitale»: per il filosofo, diversamente da quanto accadeva nel caso dello spazio di internamento progettato da Bentham, «gli abitanti del panottico digitale non sono prigionieri: vivono nell'illusione della libertà. Nutrono il panottico digitale d'informazioni, esponendo e illuminando volontariamente se stessi. [...] la preoccupazione di dover rinunciare alla propria sfera privata e intima cede al bisogno di esporsi senza pudore alla vista»³⁴. La condizione che viene descritta, al di là – lo ribadiamo – dei risvolti

31 Il concetto di infosfera è di L. Floridi; cfr. *The Logic of Information. A Theory of Philosophy as Conceptual Design*, Oxford University Press 2019, tr. it. di M. Durante, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

32 Id., *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, tr. it. di F. Buongiorno, *Nello sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Milano 2015, p. 56.

33 Ivi, p. 18.

34 Ivi, p. 90.

politici che porta con sé, è significativa nella misura in cui descrive una situazione di normalità e non il periodo eccezionale di confinamento. Da centro di reclusione il panottico è diventato quindi una casa virtuale, un luogo cioè che abitiamo confortevolmente e nel quale non sentiamo il bisogno di nasconderci, anzi, tutt'al contrario, che ci stimola a esporci come nella domestichezza dello spazio domestico. E l'esibizione di noi, nell'età dell'informazione, passa inevitabilmente attraverso la comunicazione, ovvero la trasmissione di notizie sulla nostra vita, le nostre preferenze, i nostri giudizi sugli altri e la nostra prospettiva sul mondo. Luciano Floridi fornisce un dato eclatante in merito:

Alcuni anni fa i ricercatori della School of Information di Berkeley hanno stimato che l'umanità abbia accumulato approssimativamente 12 esabyte di dati nel corso della storia fino alla diffusione dei computer e, a partire da questa, 180 esabyte già entro il 2006. Secondo uno studio più recente, il totale è cresciuto fino a più di 1600 esabyte tra il 2006 e il 2011, oltrepassando in tal modo la soglia dello zettabyte (1000 esabyte). Questo numero tende a crescere di quattro volte pressappoco ogni tre anni, cosicché si sono raggiunti gli 8 zettabyte di dati entro il 2015. Ogni giorno viene generato un numero sufficiente di dati da riempire tutte le biblioteche americane più di otto volte.³⁵

Non ci serve conoscere nel dettaglio a cosa si riferiscono queste unità di misura per capire la sproporzionata mole di informazioni che la rivoluzione digitale trascina con sé. Possiamo però domandarci se e in che misura il concetto di disseminazione in Derrida si ponga in linea di continuità con la descrizione che abbiamo provato a fornire del contemporaneo nei termini di età dell'informazione.

Conclusioni

Che la disseminazione sia un concetto che trova eco nell'orizzonte semantico-concettuale dell'informazione sembra una tesi ampiamente dimostrabile, anche a partire dalle brevi descrizioni fin qui fornite di entrambi i fenomeni: oggi il reale è diventato un unico, lunghissimo, talvolta ridondante, testo e ciascuno deve fare i conti

35 L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 13.

con il fatto di non poter controllare la disseminazione delle proprie parole: «Perdere la testa, non sapere più dove mettere la testa, questo è forse l'effetto della disseminazione»³⁶. La pratica dell'affissione presso le nostre bacheche virtuali di innumerevoli *post* è svolta ormai nella consapevolezza di non poter controllare gli effetti suscitati nel pubblico dei nostri lettori, che peraltro resta ugualmente indeterminato (ci rivolgiamo a una platea di lettori/uditori/spettatori idealmente sconfinata). Anzi: pare ormai che il mittente si attenda e auguri che il destinatario reagisca in modo inatteso, sperabilmente eclatante, che la notizia faccia cioè scalpore anche a costo di discostarsi dall'intenzione con la quale era stata condivisa quella riflessione o quello scampolo di vita. Anche per Derrida la casualità marca ogni gesto d'*envoi*³⁷, che corrisponde a un lancio di dadi molto più che a un tiro al bersaglio:

Il dado si limita a delle superfici. Disertando ogni profondità, ciascuna delle sue facce è anche, dopo il colpo, tutto il dado. [...]. Nessuno – sapendo – prima del colpo – che lo elude nella sua scadenza – quale delle sei facce – cade.³⁸

Anche dopo l'*adresse*, il dado (cioè il testo) non esaurisce in maniera univoca la sua plurivocità di senso, poiché di esso vengono mantenute tutte le superfici senza che una prevalga definitivamente su un'altra. Pur nella volontà di ottenere un risultato specifico, il lanciatore-disseminatore non potrà dunque eliminare la presenza, accanto a una faccia, di tutte le altre – compresenti e, per questo, equivalenti. Inoltre, paragonando la dinamica di disseminazione a un *coup de dés*, il filosofo sottolinea l'impossibilità di predeterminare l'esito del medesimo, sospeso in un clima di ineludibile accidentalità. Da un lato, dunque, non si può conoscere prima ciò che in seguito accadrà attraverso il lancio; d'altro canto, l'unica certezza che già è palese è che, in tutti i casi, non ci si potrà mai acquietare nel compiacimento di un esito esclusivo. Detto in termini at-

36 J. Derrida, *La disseminazione*, cit., p. 64.

37 In *Pensare "secondo l'aporia"* (in J. Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilée, Paris, 1996, tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano 1999), G. Berto sottolinea: «non è l'autore a poter definire o prevedere che cosa sia, a poter controllare gli effetti del testo che, firmando, egli congeda», p. XIV.

38 J. Derrida, *La disseminazione*, cit., p. 299.

tuali: non si conosce l'effetto dei discorsi e talvolta, nell'affacciarsi al *mare magnum* delle notizie sparse in rete, non possiamo risalire nemmeno alla loro causa, al loro autore: anche i confini identitari del mittente si sono fatti labili e distinguere la parola inaugurale dalla sua citazione e decontestualizzazione è tutt'altro che semplice, forse inutile. Derrida propende per quest'ultima ipotesi e risolve la questione dichiarando che «non c'è imitazione. Il Mimo non imita nulla»³⁹. Un doppio movimento allo stesso tempo imita e interpreta, personalizza e sfuma la possibilità di recuperare l'origine della citazione. Ogni parola, invece, è sempre un testo innestato in un altro: «l'eterogeneità delle scritture è la scrittura stessa, l'innesto»⁴⁰.

“Essere giusti con Derrida” significa però tenere conto, a fianco delle innegabili intersezioni, anche di alcune significative differenze che non permettono alla pratica agricolo-filosofica della disseminazione di sovrapporsi alle prassi più diffuse nell'età dell'informazione. Se la disseminazione richiama l'idea di una caotica multiformità di espressioni difficili da organizzare in un sistema lineare, è altrettanto innegabile che per Derrida non ci si deve abbandonare al disordine scomposto e al disimpegno che ne è conseguente. Come abbiamo cercato di mostrare nella prima parte del contributo, la figura dell'altro e la risposta che esso esige rappresentano il fulcro del suo ragionamento: «un testo è sempre “destinato”. Quel che giunge poi a destinazione è tutt'altra cosa, ma in linea di massima il testo ha una sua propria destinazione»⁴¹. La disseminazione è in fondo una pratica agricola, nella quale il compito del contadino/autore del discorso è di far nascere frutti. In caso contrario, anche il primo gesto di sparpagliamento, solo apparentemente casuale, sarà vanificato: «è la preferenza per una scrittura piuttosto che per un'altra, per una traccia feconda piuttosto che per una traccia sterile, per un seme generatore, perché deposto al di dentro, piuttosto che per un seme disperso al di

39 Ivi, p. 218.

40 Ivi, p. 362.

41 Id., *Passaggi: dal trauma alla promessa*, «Il Verri», 26 (2004), p. 18. Cfr. C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003: partendo dalla necessità di mettere sempre in conto, in ogni *adresse* «l'incombenza di un *mal-adresse* [...] la parola [risulta comunque] sempre *ri-volta* a qualcuno, per indirizzarsi a lui e così interpellarlo, convocarlo», p. 22.

fuori senza profitto: con il rischio della disseminazione»⁴². Il discorso che viene lasciato e costantemente rilanciato nel vortice della comunicazione non è mai tuttavia abbandonato a se stesso dall'autore, che ne cura ogni dettaglio proprio perché è consapevole dei rischi e dei cambi di rotta nei quali potrà incorrere. Non è la sua una salvaguardia conservatrice, ma un'attenzione vigile che prova a modulare le evoluzioni del testo senza con ciò pretendere di limitarle o costringerle in una direzione predefinita. Con Derrida, non si tratta più di individuare il padrone del discorso, ma si inseguono le tracce di un ballo, un passo doppio tra mittente e ricevente, entrambi impegnati ad esprimere l'armonia del loro coinvolgimento reciproco. Oggi, invece, la danza sembra essere molto più sfrenata e solitaria: minore è l'attenzione che dedichiamo alla composizione del messaggio, amplissimo è potenzialmente il pubblico che speriamo di raggiungere. Il testo non viene destinato e la disseminazione non costituisce più un rischio fecondo, ma uno scopo, l'obiettivo stesso della comunicazione. È questo un esercizio pericolosamente autoreferenziale, che non considera l'altro e con esso non si confronta: le prassi sociali nello spazio digitale sono moltissime, producono una quantità abnorme di dati, ma nella maggioranza dei casi non si aprono ad alcuna interlocuzione e allo spazio di novità che essa implica. Han sottolinea la mancanza di silenzio nelle nostre più recenti comunicazioni⁴³: siamo ansiosi di dire il più possibile, ma né prestiamo ascolto né diamo il tempo a coloro ai quali ci rivolgiamo di assimilare le informazioni che forniamo. Baudrillard parla invece del virtuale come di un tempo di annientamento dell'alterità, ma la sostanza è la stessa: «Col Virtuale entriamo non solo nell'era della liquidazione del Reale e del Referenziale, ma in quella dello sterminio dell'Altro. È l'equivalente di una pulizia etnica che non riguarderebbe solo singole popolazioni, ma si accanirebbe contro tutte le forme di alterità»⁴⁴.

Spaventati dall'imprevedibilità che porta con sé, abbiamo progressivamente saturato lo spazio dell'alterità, con ciò credendo di liberarci anche dal fardello del patto di corresponsabilità che ogni relazione porta in dote. Abbiamo creduto di trovare così una soluzione

42 J. Derrida, *La disseminazione*, cit., p. 177.

43 B.-C. Han, *Le non cose*, cit., p. 47.

44 J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Éditions Galilée, Paris 1995, tr. it. di G. Piana, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 113.

semplice ai problemi etici connessi alla comunicazione: espunto l'altro, ogni discorso è stato possibile, ci siamo sentiti finalmente liberi di dire tutto senza dover rendere conto di eventuali esagerazioni, falsità, provocazioni. Parliamo innanzitutto a noi stessi e al pubblico chiediamo al massimo di esprimere l'emozione di un momento, nella forma di un *like* o di un *dislike*, anch'essi funzionali a rafforzare l'immagine che ciascuno di noi ha di sé più che ad aprirci alle evoluzioni a cui potrebbe condurci il contatto con l'alterità. Ci sentiamo più protetti nello spazio domestico dell'identità e non ci rendiamo conto, con ciò, che il rischio che corriamo è di gran lunga maggiore. Sbagliamo ad assecondare l'istinto a riempire ogni spazio di parola, ad esaurire tutte le possibilità del linguaggio senza lasciare posto al dialogo che trasforma; così però andiamo incontro al pericolo di soffocare l'evenienza dell'altro, che è anche novità, futuro e linguaggio – e, altrettanto, di condannarci al nostro stesso esaurimento: «la lingua è dell'altro, venuta dall'altro, *la* venuta dell'altro»⁴⁵.

45 J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, tr. it. di G. Berto, *Il monolinguismo dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 90.



NICOLETTA CUSANO

SULLA RELAZIONE TRA ETICA E TECNICA

Abstract

Per indagare la relazione tra Etica e Tecnica, l'articolo prende avvio dalla loro definizione. Dopo aver ripercorso la loro storia e aver considerato i principali contributi della letteratura sull'argomento, si perviene a una definizione originale di Tecnica come *Macht*, cioè unità di attualità e potenzialità secondo la doppia radice indoeuropea *mag-* (fare) e *magh-* (essere capace di fare). La Tecnica come *Macht* esige che lo Strumento (*rabotat*, servo) sia sempre più efficace; ma tale efficacia richiede che lo strumento non abbia vincoli, sia indipendente, si realizzi come *automatos* (non servo). Alla luce di tale tesi si è riletta la storia della Tecnica dagli Ominidi a oggi e si è mostrato che l'IA attualmente domina proprio perché realizza la logica di fondo della Tecnica quale identità di Potenza e Autonomia.

Per definire l'Etica si sono ripercorse le principali concezioni filosofiche e ci si è rivolti alle tappe essenziali della sua storia, partendo dalle sue origini e riflettendo sull'etimo indoeuropeo **swedh* (luogo che circonda, la casa in cui si vive, rifugio protetto). Si è così definita l'Etica come il prendersi cura dello spazio dove l'Umano può vivere protetto. Per garantire un tale mondo, l'Etica ha bisogno della *Macht* tecnica.

La Tecnica è volontà di potenza incondizionata, l'Etica è volontà di potenza condizionata. Qui sta il fondamento del legame attuale tra Etica e Tecnica: l'Etica vuole guidare la Tecnica come uno Strumento; la Tecnica, soprattutto con l'IA, mostra di non essere uno strumento e che anche gli strumenti che essa realizza hanno come fine l'autonomia e perciò sono sempre meno controllabili.

Nel nostro tempo l'Etica si trova stretta in un paradosso letale: se dà regole troppo severe, diminuisce il potere dell'IA di cui la stessa Etica ha bisogno; ma se non dà regole severe, l'IA potrà realizzare

un mondo in cui l'Umano non è protetto, ma superato dalla Macchina.

Parole chiave: Etica, Tecnica, Intelligenza Artificiale, Identità, Relazione

To investigate the relationship between Ethics and Technique, the article starts from their definition. After tracing their history and considering the main contributions of the literature on the subject, it arrives at an original definition of Technique as *Macht*, that is, a unity of actuality and potentiality according to the double Indo-European root *mag-* (to do) and *magh-* (to be able to do). Technique as *Macht* demands that the Tool (*rabotat*, servant) be ever more effective; but such effectiveness requires that the tool have no constraints, be independent, be realized as *automatos* (not servant). In light of this thesis, the history of Technique from the Hominids to the present was reread and it was shown that AI dominates today precisely because it realizes the underlying Logic of Technique as the identity of Power and Autonomy.

In order to define Ethics, the main philosophical conceptions were traced and we turned to the essential stages of its history, starting from its origins and reflecting on the Indo-European etymon **swedh* (place that surrounds, the house in which one lives, protected shelter). Ethics was thus defined as caring for the space where the Human can live protected. To secure such a world, Ethics needs the Technical *Macht*.

Technique is unconditional will to power, Ethics is conditional will to power. Herein lies the basis of the current link between Ethics and Technique: Ethics wants to guide Technique as a Tool; Technique, especially with AI, shows that it is not a tool and that even the tools it makes have autonomy as their end and are therefore less and less controllable.

In our time, Ethics finds itself caught in a lethal paradox: if it gives too strict rules, it diminishes the power of AI that Ethics itself needs; but if it does not give strict rules, AI will realize a world in which the Human is not protected, but overtaken by the Machine.

Keywords: Ethics, Technique, Artificial Intelligence, Identity, Relationship

1. Introduzione e premessa teoretica

La questione della relazione tra Tecnica ed Etica è innanzitutto la questione della loro definizione generale, cioè dell'esistenza di un significato di fondo, sotteso e comune a ogni epoca storica.

Se si sostenesse che tale significato non esiste, perché si danno solo forme differenti di Etica e di Tecnica, queste non sarebbero *forme di Etica e di Tecnica*, giacché le differenti forme di qualcosa sono tali in quanto sono il differenziarsi dell'identico. È dunque contraddittorio affermare che non esiste un significato fondamentale di Tecnica e di Etica, ma solo forme differenti, perché si implica il contrario di ciò che si intende dire.

Il mio intervento parte da questa premessa teoretica per definire i significati di fondo di Etica e Tecnica e portare alla luce la loro relazione essenziale. Prende avvio da una proposta definitoria di entrambe, che lo sviluppo della riflessione ha il compito di confermare anche ripercorrendone la vicenda storica e genealogica.

2. Per una definizione di Tecnica: esposizione della proposta

In senso strettamente teoretico si danno due modi fondamentali di concepire la Tecnica: o come Attività avente un fine proprio o come Strumento, puro Mezzo.

A inaugurare la prima concezione, delineandone teoreticamente i tratti costitutivi, è Aristotele: Tecnica (Τέχνη, cfr. § 4) è l'arte che crea mezzi per realizzare fini, giacché «ogni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e scelta [...] persegue un qualche bene [...]». Dato che vi sono molte specie di azioni, di arti e di scienze, vi sono anche molti fini»¹.

In ambito contemporaneo, la tendenza culturale principale sostiene la seconda in forme più o meno elaborate. Si pensi a Max Weber e Herbert Marcuse², che, nonostante ne riconoscano la complessità sistemica, continuano a concepire la Tecnica come mezzo del Capitale.

1 Aristotele, *Etica nicomachea*, tr. it. di Carlo Natali, Laterza, Bari 1999, 2017, Libro primo, 1097, 18-20, p. 5.

2 Cfr. H. Marcuse, *Ragione, rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1997; Id., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

Una voce in controtendenza è quella di Martin Heidegger, che sviluppa originalmente la prospettiva non strumentale³ e apre una via che avrà un certo seguito⁴. Per lui la Tecnica non è tecnologia («so ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches»⁵), ma il modo in cui l'Essere, inteso come *α-λήθεια-Lichtung*, dis-vela (*ent-bergen*) le cose e custodisce la verità di un'epoca. La Tecnica è l'apertura originaria in cui l'Uomo si trova collocato senza averlo deciso: perciò non solo non gestisce la Tecnica, ma ne è gestito.

La tesi che si propone permane all'interno del filone inaugurato da Aristotele: la Tecnica è un Agire in vista di uno scopo. Lo scopo tecnico si presenta come risoluzione di problemi: non di una certa tipologia, ma di qualsiasi natura. A mio avviso è proprio questa indeterminatezza della finalità tecnica a indurre a concepire la Tecnica come uno strumento: a trarre in inganno è l'assenza di una finalità *specificata*, che viene confusa con l'assenza di finalità *in quanto tale*.

Proprio perché la Tecnica non ha un fine determinato, si può dire in relazione a essa quello che Nietzsche, riprendendo Schopenhauer, diceva di ogni esistente: «ciò che l'uomo vuole, ciò che vuole ogni piccolissima parte di un organismo vivente, è un di più di potere»⁶. Data l'indeterminatezza del suo fine, la Tecnica è Volontà di Potere incondizionato, cioè Agire volto a risolvere problemi in modo sempre più efficace-potente. La Tecnica vuole il Potere per il Potere. Ma cosa significa Potere?

A mio avviso la parola che meglio esprime il Potere a cui è rivolta la Tecnica è il tedesco *Macht*, che deriva etimologicamente dalla doppia radice indoeuropea *mag-* (fare) e *magh-* (essere capace di fare)⁷. *Macht* contiene il doppio significato di Atto che realizza (Attualizzazione) e che può realizzare (Potenzialità). Questa è

3 Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag Günther Neske 1954.

4 Tra essi anche Emanuele Severino, che ne approfondisce originalmente alcuni tratti. Cfr. ad es. E. Severino, *Il Destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998 e *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012.

5 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954, pp. 13-44.

6 F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, 1889-1889, 14, 174; ed. it. Colli, G., Montinari, M. (a cura di), vol. VIII, tomo 3, *Opere*, Adelphi, Milano 1974.

7 Il gotico *magan* (potere), si veda anche l'Alto Tedesco e lo Slavo antico, significa *capacità di fare* ed esprime appunto uno dei due lati.

l'essenza della Tecnica: unità di Volontà di *Potenza* e di Volontà di *Potenzialità*.

Potenza indica la Forza del Fare (da cui il tedesco *machen*) che, attraverso la creazione di mezzi, risolve problemi. È il lato più semplice e visibile della Tecnica, che però implica alcune categorie necessarie. Le due principali sono l'*efficacia* – giacché una potenza non efficace non è una potenza: è non potente - e la *previsione*, giacché l'efficacia è tale solo se è unita alla *previsione* di ciò che può inibirla: un'efficacia che subisca e non preveda gli effetti del proprio agire non è efficace. Qui si rilevi la vicinanza tra il *machen* (fare) di *Macht* e il latino *facio* (fare) dell'efficacia (da *ex-ficere/facere*: fare in modo tale da portare a pieno compimento).

La *potenza-efficacia-previsione* vuole che i Mezzi funzionino, non trovino ostacolo. Qui si presenta una contraddizione che è il motore del processo di sviluppo tecnico. Poiché essere-mezzo significa essere servo, cioè dipendere da altro da sé, il Mezzo è vincolato per definizione. Ma poiché il suo fine è essere potente-efficace, ovvero libero da ciò che ostacola l'efficacia, il Mezzo si realizza morendo come Mezzo. Il Mezzo è il servo che vive per rendersi autonomo⁸.

Per essere Potenza nel primo senso della *Macht*, la Tecnica si realizza come volontà di Potenzialità nel secondo senso della *Macht*. Essa, infatti, mira alla Potenza incondizionata, che non si realizza con l'ottenimento di un risultato ma nello sviluppo indefinito del Fare. Perciò la Tecnica vuole la potenzialità di tutto: se tale potenzialità non esistesse, tutto sarebbe già in atto e la Tecnica morirebbe come Realizzare, Attualizzare.

In questo modo ogni soluzione è già un nuovo problema, lungo un processo la cui inesauribilità è condizione dell'esistenza della Tecnica, come la volontà schopenhaueriana e l'agire dell'Io fichtiano. Anche il secondo senso della *Macht* esige la previsione degli ostacoli, perché potrebbero bloccare il processo e la Tecnica morirebbe (quando i tecnici dicono "abbiamo un piano b, c e anche d, perché il processo non deve fermarsi", in loro parla la voce della *Macht*). A muovere il processo è la potenza-efficacia, che fonda la contraddizione (servitù-indipendenza) del Mezzo, nel cui infinito

8 Si tratta di una tesi (la potenza come autonomia) già esposta in N. Cusano, *Ἀνθρώματος. Alle radici del cambiamento*, in «Agalma», XLI (2021), pp. 112-122, e N. Cusano, *Cobot and Sobot. For a new Ontology of Collaborative and Social Robots*, «Foundations of Science», 22 Ottobre 2022.

toglimento si esprime la logica dell'*autonomia* che guida la Tecnica dai primordi.

3. La Macht primordiale

Il reperimento archeologico di uno scheletro di *Astralopitecus Afarensis*, datato 3 milioni e mezzo di anni fa, «ha permesso di identificare quattro frammenti di ossa di mammiferi che presentavano tracce prodotte da utensili litici, indicando che questi primi ominidi erano probabilmente in grado di frantumare le carcasse di grandi animali utilizzando strumenti di pietra»⁹. Che l'arte di costruire congegni appartenesse già agli Ominidi¹⁰ rende condivisibile tanto l'affermazione dell'informatico Giuseppe O. Longo, per cui l'umano è innanzitutto *Homo technologicus*¹¹, quanto quella del neurologo Franco Fabbro, per cui gli Ominidi – l'*Homo sapiens* e i suoi antenati – si distinguono dalle altre specie per la propensione a costruire strumenti¹².

Il fine degli Ominidi è conservare la vita domando le insidie del mondo circostante. Da qui la *Macht* primordiale quale arte di realizzare strumenti. Ma attenzione: la finalità tecnica indeterminata, per cui si costruiscono gli strumenti, non coincide con quella specifica di conservare la vita. Volere il potere per conservare la vita è diverso dal volere il potere per il potere. Quest'ultimo induce a sviluppare la potenza del mezzo, oltre il raggiungimento della finalità specifica. In ciò sta il motore dello sviluppo tecnico. Per questo si iniziò a lavorare le pietre sempre più abilmente per ricavarne parti taglienti (*cultura olduvaiana*¹³) atte sia a frantumare le ossa delle carcasse animali, per estrarne il midollo, sia per aggredire e uccidere le pre-

9 F. Fabbro, *I fondamenti biologici della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 99.

10 Il paleoantropologo statunitense D. Johanson dal 1986 scoprì resti di una femmina adulta di *Homo habilis* (OH 62).

11 G. O. Longo, *Homo Technologicus: Tecnologia ed evoluzione*, «Nuova Civiltà delle Macchine», XIV (1996), 1-2, pp. 53-54; *Da Homo Sapiens a Homo Technologicus: i viaggi del Simbionte*, in 2001: *Odissea dell'uomo - Viaggio dell'Occidente*, BESA Editrice, Nardò 2004, pp. 63-77; *Homo Technologicus*, Meltemi, Milano 2005, p. 236.

12 Cfr. F. Fabbro, *I fondamenti biologici della filosofia*, cit.

13 Il termine deriva dalla località Olduvai (Tanzania) dove consistenti ritro-

de. Le pietre evolsero così in amigdale, che richiedevano tecniche avanzate (*cultura acheuleana*). Ma anche le amigdale non sempre erano efficaci-potenti, perché nella cattura esigevano la vicinanza della preda e mettevano a repentaglio la vita del cacciatore. *Sulla base di tale previsione*, si escogitò la lancia, che aveva il pregio di consentire la distanza dalla preda. Ma anche la lancia doveva essere efficace. Per farlo, si introdusse la tecnica *levalloisiana* (dall'omonima cultura), che doveva «prevedere la forma dello strumento finito, ma anche essere in grado di pianificare in anticipo le varie fasi della lavorazione della pietra»¹⁴.

Esiste dunque una dimensione originaria della Tecnica come volontà di *Macht*, soggiacente alle variazioni storiche, che, volendo il potere incondizionato, ha un fine diverso dalla volontà umana, che è sempre condizionata, cioè rivolta a fini diversi dalla potenza (conservare la vita ecc.). I sostenitori del carattere strumentale della Tecnica potrebbero obiettare che questa differenza non esiste, perché, nel caso specifico, sostituendo la lancia alla pietra, la Tecnica tutela la vita dell'Uomo e mostra di essere solo un mezzo dell'Uomo. Questa obiezione tralascia l'essenziale: la lancia sostituisce la pietra perché non è efficace. È l'efficacia, nella sua indeterminatezza (finalizzata al *di più di potenza*), a guidare l'inesauribile sviluppo dialettico tecnico, dove ogni soluzione è già un problema, ogni atto una potenza, ogni sintesi una tesi.

4. Τέχνη ed'Επιστήμη

Con la nascita della filosofia, in modo particolare con Platone e soprattutto Aristotele, la Τέχνη (Tecnica) è pensata come separata dalla Scienza (Επιστήμη) perché il suo oggetto, in quanto prodotto, è contingente, mentre quello dell'Επιστήμη, essendo la Verità innegabile, è immutabile, necessario, identico, indipendente e imponente sul mondo.

Nel *Filebo* Platone afferma che tutto ciò che è misurabile ha la natura dell'eterno (66a) e nell'*Epinomide* critica coloro che, veden-

vamenti risalenti al Paleolitico inferiore hanno dato notizia di tecniche di lavorazione litica.

14 F. Fabbro, *I fondamenti biologici della filosofia*, cit., p. 107.

do che «gli astri fanno sempre i medesimi movimenti, [...] hanno ritenuto che non avessero anima [...] al punto da ritenere intelligenti e vivente, perché si muove, l'umano; privo di ragione il divino perché si muove sempre allo stesso modo; eppure un uomo [...] avrebbe potuto formulare la tesi che [...] è dotato di intelligenza ciò che sempre agisce secondo le stesse regole, nello stesso modo, per gli stessi motivi»¹⁵.

Anche per Aristotele oggetto dell'Ἐπιστήμη è «ciò che non può essere diversamente da come è. [...] Perciò l'oggetto di Ἐπιστήμη è per necessità»¹⁶. Ciò che può essere diversamente da come è appartiene invece a ciò che è prodotto¹⁷: «ogni Τέχνη ha a che fare con la generazione e con l'escogitare soluzioni»¹⁸. A Τέχνη perciò appartiene Ποίησις; Τέχνη e Ποίησις sono originariamente unite¹⁹ e «Τέχνη ama Τύχη (caso) e Τύχη ama Τέχνη»²⁰. Aristotele distingue dunque Ἐπιστήμη da Τέχνη in base al *che cosa* e al *modo del loro rivelarsi*.

La Φύσις (natura) sta in mezzo a Τέχνη ed Ἐπιστήμη: in quanto produzione è vicina a Τέχνη; in quanto autogenerazione, dipendente solo da sé, è invece vicina a Ἐπιστήμη. Per questo Τέχνη non solo non ha per contenuto le cose necessarie ma nemmeno quelle secondo natura: Τέχνη è una Φύσις la cui origine è nell'artista-artigiano; Φύσις è una Τέχνη la cui origine è immanente. Τέχνη assume la materia dalla Φύσις, ma sa di non poterne disporre.

Proprio per le caratteristiche sopra evidenziate, la Μάθησις (calcolo necessario) nel mondo antico non poteva essere in correlazione con la Τέχνη, ma apparteneva a Ἐπιστήμη. Perciò da un lato la produzione tecnica, non essendo supportata dalla matematica, era previsione senza garanzia, dall'altro la Φύσις, essendo oscillazione qualitativa, era sottratta al calcolo.

Ἐπιστήμη ha dunque per oggetto gli immutabili, ordinati secondo rapporti stabili di tipo matematico e fondanti un cosmo ordinato e

15 Platone, *Epimonte*, in *Opere complete*, Vol. VII, II edizione, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 445-446.

16 Aristotele, *Etica nicomachea*, traduzione, introduzione e note di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 2017, XIII edizione (I edizione 1999).

17 *Ibi*, 1140a, 1-5, p. 229.

18 *Ibidem*, 12-13.

19 Per quanto di rilievo, in questa sede non si può considerare la vicenda dell'identità e separazione di Τέχνη e Ποίησις.

20 *Ibi*, 1140a, 20, p. 231.

gerarchico; Τέχνη, separata da Ἐπιστήμη e Μάθησις, ha per oggetto il flusso qualitativo dell'esperienza sensibile. Il carattere qualitativo della Φύσις impedisce una scienza fondata sul calcolo matematico.

5. Da Galilei all'IA

La Natura per gli Antichi stava dunque tra Τέχνη ed Ἐπιστήμη: in quanto produzione era vicina a Τέχνη; in quanto autoproduzione era vicina a Ἐπιστήμη.

Con Galilei questa visione e queste relazioni cambiano e nasce la scienza moderna. Si inizia a concepire la Natura come essenzialmente quantitativa²¹; perciò diviene campo di applicazione della matematica, che a sua volta dalla sfera dell'Ἐπιστήμη immutabile passa a quello contingente della Τέχνη. Ora Τέχνη ed Ἐπιστήμη non si oppongono più: la Scienza è la stessa Tecnica proprio perché gli oggetti del mondo sono quantità disponibili al calcolo e alla previsione. L'immutabile matematico entra nella contingenza della Τέχνη e trasforma il suo oggetto contingente in possibilità garantita dalla matematica.

Il passaggio dalla visione qualitativo-sensibile a quella quantitativa e alla matematizzazione del reale è una tappa inevitabile nello sviluppo della Tecnica; l'altra è la trasformazione della verifica (*verum-facio*) da deduzione logica a operazione pratica con l'esperimento, che ha il compito di riprodurre artificialmente il fenomeno naturale e garantire l'ipotesi come legge cui sottostanno tutti i fenomeni. La condizione per conoscere è saper riprodurre. Il premio Nobel per la fisica (1965) Richard Feynman, durante una delle sue ultime lezioni, scrisse alla lavagna: *What I cannot create, I do not understand* (ciò che non posso creare, non lo posso conoscere). Proprio perché la tecnica ora sta alla base della scienza, si può dire che con Galilei prende avvio la Tecno-scienza.

Non vi sono dunque due Tecniche, una rispettosa e una sfruttatrice come ritiene Heidegger con una tesi che ha esercitato larga influenza sulla cultura contemporanea, ma con cui non concordo per i motivi sopra esposti. Per Heidegger, infatti, Tecnica antica e moderna differiscono essenzialmente, perché la prima è un produrre (*pòiesis*)

21 Cfr. G. Galilei, *Il Saggiatore*, Einaudi, Torino 1977.

che disvela l'ente nella forma artigianale nel rispetto della Natura qualitativamente concepita, mentre la seconda la riduce a quantità e, fondandosi sulle «moderne scienze esatte», la sfida (*heraus-fordern*) per sfruttarla in vista dell'accumulazione. Heidegger fa l'esempio del mulino a vento: le pale danno energia solo quando c'è vento. La Tecnica moderna, invece, costruisce sistemi per immagazzinare l'energia e renderla disponibile, in quanto concepisce la Natura come *essenzialmente utilizzabile e reimpiegabile*²². Per esprimere questo concetto usa il termine *Bestand* (fondo disponibile) e definisce *Gestell* (im-posizione) il modo tecnico-moderno di disvelare il reale come *Bestand*: il *Gestell* è il modo in cui l'*Entbergen* mostra il reale come *Bestand*, *essenzialmente impiegabile*. L'Uomo è utilizzato dalla Tecnica moderna come utilizzatore: è impiegato a impiegare.

Se da un lato di Heidegger si condivide, per i motivi esposti (cfr. § 2), la concezione non strumentale della Tecnica, dall'altro non pare sostenibile la sua differenziazione quasi assiologica, a cui contrappongo la concezione di una Tecnica unica guidata dalla Logica di Potenza-Autonomia dai primordi alla contemporaneità. Le pale del mulino dominano la natura nel modo in cui la tecnologia lo consente: il rispetto qualitativo della Natura è espressione di una *Macht* acerba. Ciò non toglie la differenza tra Tecnica antica e moderna, che conservo anche teminologicamente definendo la prima Tecnica (Τέχνη) e la seconda Tecnoscienza. Ma si tratta del differire dell'I-dentico, come si diceva nella *Premessa*.

Da Galilei al 1800 la Tecnoscienza segue l'indicazione della Filosofia antica e moderna, per cui esiste una natura vera delle cose. La genetica classica, avviata da Mendel nel 1850, si fonda ancora sulla concezione aristotelica del divenire quale passaggio di un sostrato dalla potenza all'atto: esiste una natura potenziale delle cose che è il loro destino inscritto.

Alla fine del 1700 la filosofia kantiana mostra che la Natura non è esterna e indipendente dall'atto conoscitivo, ma che quest'ultimo ne è la "produzione" secondo regole universali e necessarie. Quando la filosofia contemporanea, dalla seconda metà del 1800 in poi, nega l'esistenza di una verità eterna, cambia la prospettiva tecnoscien-tifica: se non esistono regole universali e necessarie e se nulla è

22 Cfr. anche su questo punto M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-36).

definitivo e immodificabile, allora la conoscenza-produzione tecnoscientifica non ha limiti.

Intorno al 1950 nascono la Robotica e l'Informatica, si scopre il ruolo del DNA. La genetica molecolare e poi l'ingegneria genetica mostrano che il DNA è modificabile. Si inizia così a parlare di *manipolazione genetica*. L'epigenetica testimonia l'esistenza di variazioni fenotipiche ereditabili in assenza di variazione genotipiche: la cellula può acquisire tratti trasmissibili senza che sia modificata la sequenza del DNA. Se il DNA è l'*hardware*, si dice, allora l'epigenetica è il *software*.

La Tecnoscienza non si pone limiti, perché ha “assorbito” la concezione ontologica di fondo della filosofia contemporanea, che ha mostrato l'impossibilità di una verità definitiva e immutabile. Ma è diversa la consapevolezza che Filosofia e Tecnoscienza hanno di tale impossibilità: mentre la Tecnoscienza la considera alla stregua di un fatto, la Filosofia sa di doverne esibire il fondamento. È quanto afferma Nietzsche nella *Gaia scienza* nietzschiana, quando il folle uomo con la lanterna accesa in pieno giorno, dopo aver gridato che Dio è morto e che tutti noi siamo i suoi assassini, chiede: «come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? [...]. Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa?»²³. Un gesto potente come l'uccisione di Dio può essere compiuto solo da un potere altrettanto potente, da un'altra verità. La verità a cui fa riferimento Nietzsche è “altra” perché non è un contenuto, ma il processo del divenire in cui consiste la stessa volontà di potenza.

Quella volontà di potenza oggi ha il volto del creare tecnoscientifico, che sa di poter cambiare il percorso di una cellula, impiantare elettrodi cerebrali per curare *deficit* neurologici e perfino usare bloccanti ormonali nei casi di disforia di genere minorile per frenare lo sviluppo dei caratteri sessuali secondari e sospendere la pubertà in attesa che l'adolescente, raggiunta la maggiore età, decida se cambiare genere.

23 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), *La gaia scienza e idilli di Messina*, tr. it. F. Masini, Libro Terzo, Adelphi, Milano 1999, Aforisma 125, *L'uomo folle*.

Ma se tutto è riproducibile, lo è anche la Mente? La Scienza dice no, perché, con le parole di Levi Montalcini che fa eco al neurobiologo Kandel, la Mente è il vero enigma e la sfida per la scienza del terzo millennio²⁴. Su questo punto sarebbe interessante se la Scienza ascoltasse l'idealismo e il neoidealismo, quando affermano che il Pensiero è l'Atto originario e intrascendibile. Anche ammettendo il presupposto fondante la Tecnoscienza contemporanea della riproducibilità delle cose, emergerebbe infatti che è impossibile riprodurre la Mente non perché non la si conosca, ma proprio perché la si conosce e si sa che non è una cosa tra le cose. Dove la Scienza cerca la Mente, lì non la può trovare. Volerla replicare è pretendere che un'onda replichi l'infinità del mare.

L'intreccio di Tecnica e Scienza oggi ha condotto al dominio dell'Intelligenza Artificiale (d'ora in poi IA). Si tratta di un Sistema complesso, che sintetizza discipline e linguaggi diversi. L'IA avvia un momento decisivo della storia della Tecnica. Essa porta inconsapevolmente alla luce la differenza tra fine tecnoscientifico e umano e la natura conflittuale del mezzo (servo-indipendente).

La nascita dell'IA non è fortuita, non dipende dalla scoperta di brillanti ingegneri: è la maturazione di un percorso che richiedeva l'emancipazione del mezzo. Il suo sviluppo è guidato dalla Logica dell'Autonomia che porta il Mezzo a liberarsi dalle forme di volontà di potenza condizionate tra cui il controllo umano. Potenza del mezzo e controllo umano sono infatti inversamente proporzionali.

L'IA, promuovendo l'autonomia del mezzo, mostra che il fine della Tecnica non è l'Umano, ma la *Macht*. Questo è il fondamento della crescente domanda di Etica.

6. Per una definizione di Etica

Per una definizione di Etica ci rivolgiamo alle tappe essenziali della sua storia iniziando dalle sue origini. La parola *etica* deriva dal greco ἠθός, che significa costume, usanza. Il termine greco, a sua volta, deriva dall'indoeuropeo **swedh* e in origine indica il *luogo che circonda, la casa in cui si vive*. Erodoto intende l'abitazione, Esiodo e Omero la tana degli animali. Nell'*Odissea* si legge:

24 R. Levi Montalcini, *La Galassia Mente*, Baldini & Castoldi, Milano 2013.

Arrivarono poi le scrofe e i porcari.
 Le rinchiusero nei loro abituali *recinti* a dormire:
 (XIV, 411 *τὰς μὲν ἄρα ἔρξαν κατὰ ἥθηα κοιμηθῆναι*)

Qui *ἥθηα* indica il recinto degli animali quale rifugio protetto. In quanto protegge, il rifugio - come la casa - è ciò di cui ci si deve prendere cura. L'Etica si fonda su questo originario significato: è il prendersi cura dello spazio dove l'Uomo può vivere protetto. Ma come fa l'Etica a garantire le condizioni perché il mondo sia questo luogo protetto? Appoggiandosi a chi ha il potere di farlo. L'Etica perciò non cerca il potere per il potere, ma ha bisogno del potere per rendere il mondo un luogo per l'Uomo. Ciò spiega l'unità originaria di Etica e Virtù, che, come dice il suo etimo (*vis, roboris* - forza), indica la *potenza* di realizzare un compito e la *forza* di ottenere (latino *vir, viri* - maschio). La Virtù è potenza. Non è un caso che per indicare il mondo dove reale e possibile coincidono, l'informatica usi il termine *virtualità*. Nei millenni variano i significati di Etica e Virtù, ma rimane questa semantica di fondo che si spiega col bisogno di potere da parte dell'Etica.

Per l'uomo mitologico-prefilosofico il Potere è del Divino. Si pensi a Efesto²⁵, nel mito greco, quale ingegnere *ante litteram*. La Virtù etica consiste nel subordinarsi al Divino con lealtà e coraggio (Omero) rispettando i valori della comunità contadina (Esiodo). L'Uomo è potente perché virtuoso, rispetta la religione e si ingrazia il Divino. Ciò sigla il tacito patto col Divino per accedere alla sua potenza. Chi instaura col Divino un rapporto privilegiato è perciò più potente²⁶.

Con la nascita della filosofia, il *Logos* mostra la superiorità della sua potenza. E poiché chi domina il mondo è il compagno dell'Etica, essa si unisce al *Logos*: l'Etica utilitaristica dei Sofisti coincide con la Potenza retorica; l'Intellettualismo etico socratico esprime l'essenza logica del Reale.

Con Aristotele, che per primo usa il termine per indicare i suoi scritti di filosofia pratica, l'Etica ha il fine di realizzare la felicità (*eudaimonia*), che è tale in quanto attualizza l'essenza razionale umana. Da qui il legame con la Politica, che deve garantire l'organizzazione

25 Cfr. il già citato N. Cusano, *Ἀυτόματος*.

26 Cfr. K. Kerényi, *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino 1979 e *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, 1,2, Garzanti, Milano 1982.

statale più adeguata a consentire lo sviluppo della ragione. Felicità è vivere secondo ragione, consentendo alle facoltà razionali di realizzare le virtù dianoetiche (sapienza, intelligenza, saggezza) e alle virtù etiche (coraggio, temperanza) di trattenere gli impulsi.

Quando le filosofie ellenistiche riaffermano l'unità di *Logos* e Materia, l'Etica pone la Virtù nell'adesione a quell'Unità, che con Epicuro si presenta come eliminazione dei fini inutili che determinano solo turbamento (*atarassia*), con lo Stoicismo come accettazione del Fato quale razionalità del Reale. *Volentem ducunt, nolentem trahunt* – diranno gli stoici latini.

L'Etica cristiana indica nella fratellanza la vera Virtù: amando ogni Uomo, che è figlio di Dio, si dà a Dio ciò che Dio chiede per accede al suo Regno. Virtù è potenza di accesso al Regno dei Cieli.

Ogni volta che la religione mostra di non essere potente, la Virtù si "laicizza". Con Machiavelli e Hobbes, ad esempio, Virtù è ingegnarsi per ottenere la potenza. Quando all'*homo homini lupus* di Hobbes risponde Spinoza con *homo homini deus*, è perché il monismo panteistico (Dio è tutto) e panenteistico (Dio è in tutto) dà all'Uomo la massima potenza, perché è Dio e Dio è in lui.

Posto centrale, nella nostra rilettura, ha l'Etica kantiana. Mostrando che la ragione umana è anche essenzialmente pratica, cioè capace di muovere e guidare la ragione, Kant fonda l'Etica sull'imperativo categorico, in quanto capace di determinare la volontà in maniera incondizionata²⁷, fermo restando che il dover-essere etico ha il significato del *sollen* (vale per tutti gli esseri razionali, ma potrebbe non realizzarsi perché la volontà non è guidata solo dalla ragione) e non del *müssen* (deve realizzarsi inevitabilmente). La relazione che l'Etica instaura con il Divino-Razionale offre la sicurezza incondizionata del posto protetto per l'Uomo: «il regno di Dio è dentro di noi»²⁸.

Mentre Hegel intende fondare istituzionalmente l'Etica (famiglia, società civile, Stato), l'Idealismo Etico di Fichte riveste una straordinaria importanza per la nostra lettura, giacché l'ideale etico coincide con l'infinità dell'Io. Il processo della liberazione dal Non-

27 Cfr. soprattutto I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Critica della ragion pratica*, tr. it. F. Capra, Laterza, Bari 1973, e *Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten* (1785), *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. P. Chiodi, Laterza, Bari 1980.

28 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, intr. M. O. Olivetti, Laterza, Bari 1980, p. 150.

Io è inesauribile, in modo analogo al fine tecnico, perché indeterminabile²⁹. Mi permetto una previsione: questa sarà la forma logica di Etica che sarà accolta dalla Tecnoscienza.

Con il pensiero contemporaneo, essenzialmente antihegeliano, si pone il primato dell'Individuo. In Kierkegaard³⁰ Virtù è realizzare l'assoluta Singolarità, oltrepassando la Morale tradizionale, centrata sul *Marito*, per un'Etica del *Religioso* (Abramo) che asseconda l'irrazionalità dell'esistenza fondata su un abisso insondabile, dove l'essenza coincide con la possibilità. Ispirandosi al *credo quia absurdum* di Tertulliano, Kierkegaard afferma che la fede è essenzialmente un contraddirsi; e proprio in quanto è un contraddirsi, la fede aderisce all'essenza contraddittoria del Reale ed è potente su esso. Il che significa: proprio perché la fede è un contraddirsi, la virtù religiosa ha potere sul Reale. La virtù qui è potenza in quanto è quel contraddirsi che meglio aderisce all'essenza del Reale. Parlano la stessa lingua.

Prende avvio da posizione antihegeliane (il Reale è l'Irrazionale) anche Schopenhauer, per cui l'Etica consiste nell'oltrepassamento (ascesi) della Volontà di vivere, nientificando ogni pulsione corporale in vista di una dimensione vicina al *Nirvana* buddista. Nietzsche prende radicalmente le distanze da Schopenhauer su questo punto, perché nell'ascesi vede il ritorno della morale cristiana, intrinsecamente violenta e repressiva, che sublima gli istinti per dominare e fa della macerazione e del *veneficio della terra*³¹ lo strumento di potere. Freud concorda con tale smascheramento³².

Il pensiero francese e inglese del 1900 è dominato da un'etica utilitaristica, volta a trovare il modo migliore per conservare la vita (Spencer). La coscienza morale si tramanda a tale fine. Comte tenta di applicare il positivismo per costituire un'Etica pubblica fondata sulla sociologia. Verrà ripreso in un certo modo da Durkheim con la proposta di una 'scienza dei costumi'³³.

29 Cfr. in modo particolare i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795).

30 S. Kierkegaard [Victor Eremita], *Enten-Eller, 1843, Aut-aut*, tr. it. A. Cortese, Adelphi, Milano 1976-89, 5 voll..

31 F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1885, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. M. Montinari, vol. VI, Tomo 1, Adelphi, Milano 1986, pp. 5-6.

32 Cfr. in particolare S. Freud, *Totem und Tabu* 1913, *Die Zukunft einer Illusion*. 1927, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939.

33 Cfr. E. Durkheim, *Regles de la methode sociologique*, 1895 e soprattutto

Con l'esistenzialismo ritorna un tema di fondo dell'Etica kierkegaardiana: la Virtù è assunzione del Rischio, Scelta, Cura³⁴. Mentre il pragmatismo americano ritiene che il fulcro dell'Etica stia nella relazione tra uomo e natura, altrove si tenta una fondazione etica di diritti individuali universali³⁵.

Tutto ciò è stato ripercorso per evidenziare che fino al 1950 a occuparsi di Etica è la filosofia. Dopo il 1950 e soprattutto 1970, di pari passo al progresso tecnologico, nasce *l'etica applicata o etiche applicate*: bioetica, etica del multiculturalismo, etica animalista, ambientalista (ecologia sociale ed ecofemminismo), della globalizzazione, dei media. Per ogni settore c'è un'etica.

La definizione di *etica applicata* ha immediatamente sollevato un acceso dibattito tra coloro che ritenevano che la filosofia dovesse continuare a occuparsene in modo esclusivo e coloro che sostenevano che dovesse essere affidata anche a saperi specialistici. Il neologismo coincideva perciò con la ridefinizione dei confini concettuali dell'Etica.

Questi passaggi sono visibili nella vicenda del termine *bioetica*, proposto per la prima volta nel 1970 dal cancerologo statunitense Van Rensselaer Potter³⁶ come *ponte* tra le scienze della vita e l'etica della vita. Nel 1978 il termine viene affinato da Warren T. Reich: «bioetica è lo studio sistematico della condotta umana nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute in quanto tale condotta sia esaminata alla luce di valori e principi morali»³⁷. Reich ritiene che la bioetica debba essere guidata dalla filosofia morale, ma al contempo necessita di competenze specialistiche. Come trattare, altrimenti, questioni come quella degli embrioni, della manipolazione genetica, della fecondazione artificiale, dell'eutanasia? E anche qui si contrapposero subito due correnti: una cattolica e una laica. La prima sostenne e sostiene la *sacralità della vita*; la seconda la

La fisica dei costumi. Antologia di etica sociale, tr. it. N. Cotugno, Signorelli, Roma 1969.

34 Cfr. P. A. Rovatti, *Esistenzialismo*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia, IV. Stili e modelli teorici del Novecento*, Utet, Torino 1995, p. 88.

35 Cfr. K.-O. Apel, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 1992; J. Habermas, *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari 2009.

36 V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N. J.) 1971, p. 5.

37 W. T. Reich (a cura di), *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, New York 1995 (II edizione), Vol. 1, p. XXI.

qualità della vita e lascia che l'Uomo ne disponga ispirandosi al principio della *buona vita*³⁸.

A fronte dello sviluppo tecnico, che intende risolvere tutti i problemi (anche quelli dell'ecologia, della salute, del benessere), si affaccia la preoccupazione etica che, per ottenere il risultato, la Tecnoscienza sia disposta a superare ogni barriera e dunque anche la tutela dell'Umano.

Oggi la forma più potente di Tecnica è l'IA, che mira alla potenza del mezzo attraverso la sua progressiva autonomia. I casi sono ovunque: nel settore automobilistico si va verso una autonomia totale della guida; in ambito sanitario la diagnostica per immagini, i robot chirurgici, gli esoscheletri, i *care-robots* autoapprendono, decidono in autonomia, offrono un servizio prezioso e si assumono sempre più il rischio e la responsabilità della Cura. Fino a che punto si può spingere l'algoritmo? Qui si presenta anche il cosiddetto *bias dell'algoritmo*, con particolare riferimento ai *bias di genere e di razza*: la medicina predittiva discrimina il genere femminile, focalizzando l'attenzione su quello maschile (la prevenzione dell'infarto è basata sulla sintomatologia maschile e non femminile); l'algoritmo campiona solo un'espressione razziale (il melanoma è campionato solo su pelle bianca). Per evitare i *bias* si punta sul maggiore controllo dei dati; per farlo serve un tecnico, ma un tecnico come affronta la questione filosofica di fondo: cosa è pre-giudizio?

E allora l'Etica applicata sa di dover unificare la specializzazione tecnica e la conoscenza filosofica delle categorie universali. Si sta andando verso una formazione che prevede competenze trasversali, inter/trans-disciplinari, volte a istituire esperti etici tecnici (ingegnere, medico, ecc.). E qui si perviene al cuore del contrasto tra le due finalità: quella tecnica è rivolta alla potenza per la potenza, quella etica alla tutela dell'Umano. Ecco il grande problema: come staranno unite?

38 Cfr. anche G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005, 2009; *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità* Mondadori, Milano 2008. Interessante la proposta dell'ostetrico olandese André Hellegers (Kennedy Institute) di considerare la bioetica come una sorta di sviluppo del dialogo socratico, in cui la medicina possa interloquire con la filosofia e con l'etica. Cfr. L. Walters, *Bioethics as a field of ethics, Contemporary issues in Bioethics*, Wadsworth, Belmont (California), 1978.

Conclusioni

Per indagare la relazione tra Etica e Tecnica si è preso avvio dalla loro definizione generale. È emerso che la Tecnica è *Macht* guidata dalla Logica dell'Autonomia. Ciò da un lato sta alla base dell'unità originaria di potenza-efficacia-previsione e dall'altro determina la natura del Mezzo come tale, che si realizza morendo come servo (*rabotat*) e vivendo come indipendente (*automatos*).

Alla luce di tale tesi, si è riletta dialetticamente la storia della Tecnica dagli Ominidi a oggi e si è mostrato il *fondamento* dell'inevitabilità dell'attuale dominio dell'IA, che non casualmente sviluppa l'autonomia del mezzo, il suo decidere da sé, muoversi da sé, ecc. L'IA sta portando alla luce la Soggettività della Tecnica e la sua Logica di fondo (identità di Potenza e Autonomia) che si realizza come emancipazione del Mezzo. Si pensi alla proposta di Bill Gates di tassare i Robot, non solo con una tassa di possesso, ma anche di reddito da lavoro dipendente. Su cosa si fonda tale proposta? Sul riconoscimento che l'attività intelligente-autonoma della Macchina induce a considerarla (anche giuridicamente) come Soggettività (Soggettività Passiva Elettronica).

Ma mentre *la Tecnica è volontà di potenza incondizionata*, *l'Etica è volontà di potenza condizionata*. Si è proposta la definizione di Etica quale sistema rivolto alla tutela del mondo come luogo protetto per l'Uomo e si è visto che, nel suo lungo cammino, si è associata a chi garantiva la capacità di realizzare tale luogo protetto. A garantire tutto questo oggi è la Tecnica. Da qui il bisogno che l'Etica ha della Tecnica. Ma la Tecnica ha bisogno di Etica? Si deve rispondere di no, perché la Tecnica ha già la sua "etica": rendere il Mondo disponibile alla *Macht*.

Ecco allora la fotografia della situazione attuale: l'Etica intende guidare la Tecnica come uno Strumento che sente proprio. Si è accompagnata con la Tecnica per così tanto tempo che la sente come propria, come l'amante sprofondato nell'amato si sente tutt'uno con esso. Tuttavia, l'affiorare odierno della Soggettività della Tecnoscienza per opera dell'IA sta svegliando l'Etica da questa illusione "romantica". L'IA realizza strumenti che hanno come fine l'autonomia e perciò sono sempre meno controllabili. L'Etica sa allora di dover porre dei vincoli, ma si trova stretta in un paradosso letale: se regola troppo rigidamente, l'IA perde potere (e con essa lo

perde anche l'Etica); ma se non regolamenta, è fortissimo il rischio che l'IA dia vita a un mondo in cui l'Umano non è protetto, ma superato dalla Macchina.

L'Etica ha bisogno dell'IA per realizzare il luogo protetto per l'Umano e ha perciò bisogno che l'IA sia sempre più potente, anche se tale potenziamento significa *autonomia* del Mezzo e cioè un abbraccio che intende essere salvifico, ma finisce per stritolare. Questo è dunque il quadro paradossale: l'Etica oggi ha bisogno di ciò che sopra tutto mette in pericolo la sua esistenza.



FLORIANA FERRO

FENOMENOLOGIA DELLA CARNE E TECNONTOLOGIA DIGITALE

Abstract

In questo testo si affronta, a livello ontologico, la questione della tecnica in relazione allo sviluppo del digitale. Parlare di “tecnontologia digitale” implica che il digitale porta alla luce l'*homo technicus* in maniera peculiare rispetto alla dimensione analogica. Non avviene un processo di smaterializzazione, bensì di ridefinizione della materia e di pervasività della dimensione digitale nei confronti della nostra corporeità e della nostra esistenza quotidiana. Viene proposta una lettura della relazione con la tecnologia digitale basata sulla fenomenologia della carne, traendo spunto dalle riflessioni di Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*. Si mostra che la carne, tessuto comune della corporeità del mondo, rende possibile concepire la relazione tra tutti gli enti secondo un'ontologia piatta. Questo consente di vedere il rapporto con il digitale come compar-tecipazione e di riconfigurare il problema della responsabilità legato ai dispositivi, ai robot e alle piattaforme digitali.

Parole chiave: tecnontologia, fenomenologia, carne, Merleau-Ponty, digitale

In this paper the issue of technology in relation to its digital developments is addressed from an ontological point of view. The idea of “digital technontology” implies that the digital brings out the *homo technicus* in a unique way that differs from what happens in the analog dimension. What occurs is not a process of dematerialization, but a redefinition of the matter and a clear pervasiveness of the digital dimension in our corporeity and daily existence. This paper offers an interpretation of the relation between humans and digital technology based on the phenomenology of the flesh, taking

inspiration from what Merleau-Ponty writes in *The Visible and the Invisible*. The idea of flesh, which is the common body of the world, allows us to conceive the relation among all beings according to a flat ontology. In this way, the relation between us and the digital can be seen as a form of involvement and the problem of responsibility concerning devices, robots, and digital platforms can be reconfigured accordingly.

Keywords: technontology, phenomenology, flesh, Merleau-Ponty, digital

Introduzione

Il titolo di questo testo potrebbe, di primo acchito, sembrare osimorico. Parlare di fenomenologia della carne pare rimandare alla dimensione corporea e a certe sue caratteristiche: vita organica, spessore, opacità, sensibilità, “psichismo”, per dirla con Levinas¹. La coppia di termini “tecnontologia digitale” sembra collocarsi su un piano diverso. Oltre alla necessità di chiarire cosa si intende per “tecnontologia”, il riferimento alla tecnica e al digitale evoca qualcosa di molto diverso rispetto alla carne: l’artificiale smaterializzato nel digitale, l’assenza di vita organica, la trasparenza, l’inconsistenza di immagini, suoni e parole, tutti prodotti da algoritmi, a loro volta creati da una sequenza di bit. Eppure, questi due concetti, apparentemente posti su livelli differenti, possono essere ricondotti a una radice comune, ovvero, come verrà dimostrato, il concetto di carne in Maurice Merleau-Ponty.

A questo scopo, bisognerà innanzitutto evidenziare la fallacia presente nell’apparente dicotomia appena illustrata, mostrando che un’autentica tecnontologia non riguarda l’inerte, bensì il vivente stesso, nello specifico l’umano. Si mostrerà che quest’ultimo è da sempre un animale tecnico e che l’oggetto tecnico non è semplicemente ciò che è privo di vita in opposizione a ciò che è vivo, ma costituisce un’estensione della forma di vita umana. La tecnica, quin-

¹ Cfr. soprattutto E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1983, cap. 3.

di, partecipa di ciò che Merleau-Ponty definisce “carne del mondo” (*chair du monde*)². Sostenere un’ipotesi che afferma un intreccio inscindibile tra la tecnica e il mondo della vita richiede un’interpretazione “audace” di Merleau-Ponty, che si volge al postumano nelle sue diverse declinazioni. In particolare, è bene sottolineare il legame tra due aspetti che accomunano questa vasta e diversificata corrente di pensiero: l’attenzione alla tecnologia e l’ontologia piatta.

Secondo l’interpretazione qui sostenuta, il concetto di carne in Merleau-Ponty consente di ridefinire la questione della tecnica e lo sviluppo del digitale nel senso di una tecnontologia piatta. Si tratta di una questione il cui carattere teoretico ha delle chiare conseguenze etiche: l’abolizione di un confine netto tra vivente e non-vivente, natura e tecnica, apre a uno scenario di ridefinizione dei soggetti e degli oggetti dell’azione.

1. Fenomenologia e tecnontologia

Il termine “tecnontologia” non viene utilizzato diffusamente in ambito filosofico. Si preferisce il composto “tecno-ontologia”, riprodotto in maniera pressoché identica nelle maggiori lingue europee (*techno-ontology*, *techno-ontologie*, *tecno-ontología*, ecc.); esso compare per la prima volta in un articolo su Otto Ullrich scritto nel 1978³, ma è dagli anni ’90 che si utilizza più frequentemente. Parlare di tecno-ontologia significa riferirsi a un’ontologia della tecnica, ovvero a un discorso sull’essere che si declina in maniera specifica riguardo alla produzione e all’uso degli strumenti, ai loro effetti e ripercussioni etiche. Se c’è un’ontologia che è *della tecnica*, può esserci pure un’ontologia che *non è della tecnica*. Il trattino tra le due parole consente, perlomeno a livello teorico, di separarle e abbinarle ad altro.

Il termine “tecnontologia” è più recente (risale ai primi anni 2000), viene usato in ambito sia tecnico, sia psico-pedagogico, inoltre è de-

2 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible, suivi de notes de travail*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 2003, Note di lavoro, maggio 1960.

3 Cfr. N. Kapferer, *Small is beautiful – eine ortlose Utopie?*, in «Leviathan», VI (1978), 1, pp. 314-323: 319.

clinato al singolare e al plurale. A questa forma si ricorre prevalentemente come sinonimo di tecno-ontologia⁴, ignorando la differenza che l'uso del trattino porta con sé. Si ritiene che parlare di tecnontologia implichi il considerare la “tecnica” e l’“ontologia” come intrecciate in maniera inscindibile. Significa rifarsi a una concezione forte della relazione tra l'umano e il tecnico, una relazione che non consente ai due termini di esistere l'uno senza l'altro. L'uso degli strumenti tecnici è tipico dell'umano sin dalle sue origini, dalle sue forme ominidi⁵ e, secondo Malafouris, quest'uso modella la nostra mente e la nostra attività simbolica, proprio come queste ultime modellano gli strumenti⁶. Nel momento in cui l'ominide utilizza un supporto per camminare, come nell'indovinello posto dalla Sfinge a Edipo⁷, o percuote una pietra con un'altra pietra perché questa si scheggi e si affili, porta la sua animalità a uno stadio differente: l'umano nasce quando diventa *homo technicus*, quando il suo destino si lega indissolubilmente al destino della totalità degli strumenti che produce e utilizza.

A questo proposito, Heidegger afferma:

La tecnica, dunque, non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. È l'ambito del disvelamento, cioè della verità (*Wahr-heit*). [...] L'elemento decisivo della τέχνη non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la τέχνη è un pro-durre.⁸

4 Cfr. F. Pasquier – B. Nicolescu, *To be or Not to be Transdisciplinary, That is the New Question. So, How to be Transdisciplinary?*, in «Transdisciplinary Journal of Engineering & Science», X (2019), pp. 7-16.

5 Già l'*Australopithecus Afarensis*, datato circa tre milioni e mezzo di anni fa, era in grado di utilizzare strumenti in pietra per frantumare le carcasse di grandi animali. Cfr. F. Fabbro, *I fondamenti biologici della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 9.

6 Secondo Ihde e Malafouris, «we make things which in turn make us» (D. Ihde – L. Malafouris, *Homo faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory*, in «Philosophy and Technology», 32 (2019), 2, pp. 195-214: 195. Per quanto riguarda la *Material Engagement Theory*, si veda L. Malafouris, *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, Cambridge 2013.

7 Cfr. M. Ferraris, *Oedipus' Stick*, in S. Chiodo – V. Schiaffonati (a cura di), *Italian Philosophy of Technology*, Springer, Cham 2020, pp. 13-29.

8 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954, pp. 9-40; tr. it. a cura di G. Vattimo, *La*

La tecnica non coincide con l'esser-mezzo del mezzo, con il suo "essere alla mano" (*Zuhandenheit*) in una visione ambientale preveggenza che lo configura al suo posto nella totalità degli strumenti⁹, ma è molto di più. Non coincide nemmeno con la stessa totalità degli strumenti prodotti dall'uomo, bensì con il pro-durre, il portare alla luce l'essere stesso. La tecnica non è un insieme di cose inerti, realizzate appositamente dall'ente-uomo per agire sulla natura e realizzare i propri scopi: è il modo in cui l'essere si disvela, in cui la verità si rende accessibile all'uomo.

Il discorso heideggeriano è rafforzato dalla tesi di Severino, secondo cui non solo la tecnica non è un mezzo (o un insieme di mezzi), bensì lo scopo stesso del nostro tempo. In essa la volontà di potenza sembra potersi realizzare compiutamente, tant'è che l'Apparato tecnico-scientifico «possiede di per sé stesso un fine supremo: quello di riprodursi e di accrescere indefinitamente la propria capacità di realizzare fini»¹⁰. La tecnica è il destino dell'uomo ed è necessario prenderne consapevolezza. A livello ontologico, soprattutto nella nostra epoca, non si può concepire l'umano senza la tecnica, di conseguenza parlare di tecnontologia significa parlare di ontologia tout court.

Se l'umano è intrinsecamente tecnico, allora il problema della tecnica riguarda la sfera dell'essere, da cui l'azione inevitabilmente discende. Ciò potrebbe condurre, di primo acchito, a concepire la questione della tecnica come neutra, al di sopra di qualsiasi implicazione etica. Eppure, non si possono ignorare, oltre ai fasti, le ripercussioni nefaste della tecnica: si pensi al riscaldamento globale, una minaccia reale per la sopravvivenza nostra e di altre specie. Nel saggio sulla tecnica citato, Heidegger afferma che il pericolo è insito in essa¹¹. Tuttavia, citando Hölderlin, «là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva»¹². La questione del pericolo e della salvezza è certamente di tipo etico, in quanto interroga direttamente il nostro

questione della tecnica, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp. 9-10.

9 Cfr. Id., *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle 1927; tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2008, § 22, p. 130.

10 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 40.

11 Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., pp. 20-21.

12 Ivi, p. 22.

agire. Anche per Severino la questione della tecnica è una questione etica ed è nell'essere che si trova una risposta: bisogna che vi sia in noi un "rivolgimento dello sguardo", in grado di affermare l'eternità di qualsiasi ente, «anche il più irrilevante e umbratile»¹³.

La prospettiva di Heidegger e Severino trova nell'essere stesso la chiave di lettura del problema della tecnica, del pericolo e della salvezza. Tuttavia, dal punto di vista fenomenologico, è necessario approfondire e modulare questo discorso alla luce di una domanda fondamentale, la domanda sul *sensu della tecnica*. Qualsiasi atto della coscienza intenzionale, in quanto atto diretto a qualcosa, implica un'operazione di *Sinngebung* di ciò che viene intenzionato¹⁴. Rivolgersi alla tecnica come oggetto di intenzione implica operare una donazione di senso. Non si tratta, tuttavia, di un oggetto percepito come esterno (il libro sulla scrivania, il cane che dorme sul tappeto, ecc.), bensì di un rivolgimento dell'io verso se stesso, non a livello puramente empirico, bensì trascendentale. Se è vero che l'ambito empirico viene coinvolto quando si parla di un tipo specifico di invenzione, di *quel* dispositivo o *quell'insieme* di dispositivi, o ancora della *somma* dei singoli dispositivi, non si può dire lo stesso per la tecnica in quanto tale. Se la tecnica è il nostro destino, se da sempre l'uomo si definisce in quanto *technicus*, allora il senso della tecnica coincide con il senso stesso dell'umano. Si tratta di una questione trascendentale, che tende poi a incarnarsi nell'empirico. La domanda sul senso della tecnica è, fenomenologicamente parlando, la domanda sul senso che l'io trascendentale dà a se stesso.

2. *Carne sensibile, carne digitale*

Ci sono diversi modi in cui si può cercare di dare risposta alla domanda tecnontologica. Quella che viene qui proposta si basa sul pensiero di Merleau-Ponty e sulla sua ontologia della carne, interpretata

¹³ Ivi, p. 185.

¹⁴ Cfr., in particolare, E. Husserl, *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, Band III/1, M. Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, §§ 55, 124.

in chiave postumana¹⁵. Come si vedrà nel corso della trattazione, non si tratta di una prospettiva post-fenomenologica, per quanto vi siano delle affinità con quanto Ihde, Verbeek e altri affermano. Non si tratta nemmeno di una visione proiettata al transumanesimo e alle sue connotazioni utopistiche, sebbene venga presa molto sul serio la questione dell'ibridazione tra corpo umano e nuove tecnologie. Viene proposta nel presente lavoro una visione fenomenologica che punta a un'ontologia piatta: se è vero che il prospettivismo della fenomenologia conduce a considerare il nostro punto di vista come quello da cui percepiamo, sentiamo, conosciamo e viviamo il mondo, dall'altro è possibile teorizzare l'eguale legittimità di altri punti di vista, umani e non-umani, senza la necessità di creare una gerarchia ontologica antropocentrica. Oltre a ciò, la presenza sempre più pervasiva di ciò che non si può definire come vita organica rende necessaria una sua inclusione in questa prospettiva ontologica, che si rivela articolata e complessa.

Per meglio comprendere la proposta qui presentata, bisogna innanzitutto volgersi al concetto di carne, sviluppato da Merleau-Ponty nell'opera *Il visibile e l'invisibile*. Allontanandosi dalla concettualizzazione del "corpo proprio" o "corpo fenomenico" sviluppata nella *Fenomenologia della percezione* e in testi coevi, il filosofo giunge a non separare più il *Leib* dal *Körper*¹⁶, il corpo soggettivo da quello oggettivo:

Ciò che chiamiamo carne, questa massa interiormente travagliata, non ha nome in nessuna filosofia. Medium formatore dell'oggetto e del soggetto, essa non è l'atomo d'essere, l'in sé duro che risiede in un luogo e in un momento unici [...]. Si deve pensare la carne non già a partire dalle sostanze, corpo e spirito, altrimenti essa sarebbe l'unione di contraddittori, ma, dicevamo, come elemento, emblema concreto di un modo d'essere generale.¹⁷

15 Cfr. F. Ferro, *Merleau-Ponty and the Digital Era: Flesh, Hybridization, and Posthuman*, in «Scenari», XV (2021), pp. 189-205.

16 Si tratta di una separazione già presente in Husserl, che nel suo tardo pensiero ne evidenzia comunque l'ambiguità nel celebre esempio delle mani che si toccano. Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana*, Band I, M. Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane*, in *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*, Scholè, Brescia 2020, § 44.

17 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 163.

La carne è caratterizzata dalla mancanza di separazione ontologica. Non vi è il corpo da un lato e lo spirito dall'altro, né una dialettica nel tradizionale senso diadico (Eraclito) o triadico (Hegel). Merleau-Ponty sembra si volga, piuttosto, a una forma "iperdialettica" di monismo, che non è puramente oggettiva o soggettiva, bensì prevede un'unità dinamica tra le componenti. Inoltre, malgrado menzioni spesso il termine "vivente", Merleau-Ponty non sembra escludere ciò che non è vivente dalla carne, altrimenti dovrebbe escludere tutti gli oggetti inanimati e stabilire ancora una volta la separazione tra soggetto e oggetto. A questo proposito, il concetto di carne non si limita all'individuo, ma si estende a tutto ciò che lo circonda.

Ciò significa che il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo (è un percepito), e che, inoltre, di questa carne del mio corpo è partecipe il mondo, esso la riflette, il mondo sopravanza su di essa ed essa sopravanza sul mondo [...]: il mio corpo non è soltanto un percepito fra i percepiti, è misurante di tutti, *Nullpunkt* di tutte le dimensioni del mondo.¹⁸

La carne non deve essere considerata come il corpo che è solo mio, ma come il corpo in generale, comune a tutti gli enti. Per questa ragione, essa è anche il corpo degli altri umani, degli animali, delle piante e degli enti inanimati. Se anche il non-vivente è oggetto di percezione in quanto percepito, di sensazione in quanto sentito, di conoscenza in quanto conosciuto, si collocherà all'interno di questa grande sintesi che è la carne del mondo. Il non-vivente entra a far parte della vita stessa del vivente. Nel momento in cui raccolgo da terra una pietra, non c'è una netta distinzione tra i contorni della mia mano e quelli della pietra, la mia carne è anche quella della pietra. Nel caso della tecnica, questo è ancora più evidente: se prendo in mano un bastone e lo utilizzo per sorreggermi e camminare, mi muovo nel mondo attraverso il bastone e il mio campo, di cui io sono *Nullpunkt*, si configura attorno a me-munito-di-bastone. Quando sono senza il bastone intenziono le cose diversamente rispetto a quando sono con il bastone. A questo proposito, il post-fenomenologo Verbeek parla di *technologically mediated intentionality*, ovvero dell'intenzionalità umana che si dirige agli oggetti attraverso il mezzo tecnologico; di maggiore interesse qui è l'*hybrid intentionality*,

18 Ivi, pp. 260-261.

un'intenzionalità ibrida che si forma attraverso la mediazione della tecnologia unita al corpo umano¹⁹. Tuttavia, anche in questo caso, si ritiene che l'interazione tra soggetto e oggetto non possa ridursi alla triade soggetto-tecnologia-oggetto: se si considera valido il concetto di carne in Merleau-Ponty, questi elementi non sono distinguibili l'uno dall'altro. Più che di mediazione, sarebbe bene parlare di compartecipazione, di interpenetrazione. Inoltre, in base al discorso sviluppato nella prima sezione, la tecnica non è un insieme di oggetti, né di semplici mezzi, bensì la modalità secondo cui l'umano si relaziona da sempre agli oggetti: l'ontologia è tecnontologia.

Se questo è valido per la realtà analogica, a maggior ragione lo è per il mondo digitale. L'ibridazione tra il corpo vivente e questo genere di tecnologia è diventata onnipervasiva. La presenza dello smartphone nella vita quotidiana, per esempio, è trasversale rispetto alla condizione economico-sociale d'appartenenza e si riscontra in gran parte dei Paesi del mondo. Attraverso questo dispositivo svolgiamo diverse operazioni: consultiamo notizie sui quotidiani online, acquistiamo beni e servizi, ascoltiamo musica e guardiamo video, comunichiamo con i colleghi di lavoro, i conoscenti, gli amici e i membri della famiglia. Tutte queste operazioni avvenivano, prima della rivoluzione digitale, tramite mezzi analogici. Adesso che la tecnologia digitale tende sempre più a sostituire quella analogica, ci accorgiamo sempre meno del "peso" e della "consistenza" degli strumenti: uno smartphone è percepito come "piccolo" e "leggero" rispetto al telefono di una linea fissa, a un computer, a un tubo catodico, a un borsello pieno di monete (anche il denaro è tecnologia). Se il dispositivo è leggero, lo sono ancora di più i suoi contenuti, che sembrano privi di materia. Possiamo toccare lo schermo di un computer o di uno smartphone, ma al tatto non c'è differenza tra una palla di cannone e una piuma, a differenza di quanto avviene nella realtà analogica. L'apparente smaterializzazione si ravvisa di più nelle dimensioni in cui la componente digitale è più pervasiva, come nella realtà virtuale e in quella aumentata.

Si potrebbe obiettare che dispositivi come smartphone, caschi virtuali, ecc. possono essere spenti, consentendo di percepire il mondo

19 Cfr. P.-P. Verbeek, *Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human-Technology Relations*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», VII (2008), pp. 387-395.

in maniera puramente corporea e analogica. Tuttavia, vi sono almeno due risposte a tale obiezione. La prima è che questo non vale nel caso di chi si serve di protesi motorie o sensoriali, che danno origine a degli ibridi o a dei veri e propri cyborg²⁰. Il digitale viene già utilizzato in questo ambito e tenderà a far parte sempre più dei dispositivi protesici: sono ben noti gli impianti cocleari digitali e si sta lavorando su dispositivi in grado di comunicare direttamente con il cervello (neuroprotesi) anche a livello oculare, articolare, motorio, ecc. Chi fa ricorso a una protesi digitale non presenta solo i vantaggi di chi ne utilizza una analogica, ovvero la riacquisizione di certe funzionalità percettive o motorie, ma anche un'apertura alla comunicazione con gli *smart objects*. Un apparecchio acustico digitale, per esempio, può collegarsi a uno smartphone o a un tablet, consentendo alla persona ipoudente o non-udente di ascoltare direttamente quanto riprodotto. E, se vi sono protesi che possono essere “spente”, ve ne sono altre che non si possono rimuovere o disattivare se non attraverso interventi chirurgici (come un pacemaker cardiaco o un impianto cocleare).

La seconda risposta è che, anche nel caso di individui che non utilizzano protesi, i dispositivi digitali influenzano il loro approccio al mondo circostante. Si è dimostrato che, a seguito di un'esperienza di realtà virtuale, gli effetti permangono per un certo periodo di tempo²¹, tuttavia si può dire lo stesso di esperienze meno immersive, tra cui l'uso dello smartphone. In generale, se la tecnologia analogica configura il modo in cui siamo *Nullpunkt*, centro di orientamento

20 Secondo la classica definizione di Clynes e Kline, «The Cyborg deliberately incorporates exogenous components extending the self-regulatory control function of the organism in order to adapt it to new environments» (M. Clynes, N.S. Kline, *Cyborgs and Space*, in «Astronautics», V (1960), 9, p. 27). Il cyborg presenta una compenetrazione molto forte tra organico e cibernetico, tanto che i dispositivi tecnologici innestati (per esempio un pacemaker) sono necessari alla sopravvivenza dell'organismo. Esistono anche forme più lievi di ibridazione, per esempio una protesi a un braccio o a una gamba.

21 Tra i numerosi studi in merito, cfr. M. Slater, *Immersion and the illusion of presence in virtual reality*, in «British Journal of Psychology», CIX (2018), 3, pp. 431–433; G. Tosi, J. Parmar, I. Dhillon, A. Maravita, G. Iaria, *Body illusion and affordances: The influence of body representation on a walking imagery task in virtual reality*, in «Experimental Brain Research», CCXXXVIII (2020), 10, pp. 2125–2136.

della nostra esperienza del e nel mondo, questo avviene a maggior ragione con la tecnologia digitale, in cui la componente di ibridazione, in virtù della sua apparente smaterializzazione, è più pervasiva. È apparente, perché i dispositivi che producono immagini, suoni e altri stimoli sensoriali sono fatti di metallo, plastica, ecc. Inoltre, siccome i nostri corpi sono materia, per quanto intrisa di psiche e spiritualità, non possono fare a meno di interagire con altra materia. Noi siamo corpi non in quanto materia bruta e inerte, ma in quanto materia viva, psichica, sociale, culturale, che non si distingue nettamente dalle sue componenti immateriali, in quanto queste la pervadono e la incarnano. Il digitale contribuisce alla vita organica degli umani: è tecnologia portatrice di segni, simboli, contenuti sociali e culturali. Non si tratta di una mediazione che facilmente si può spegnere e accendere con un tasto on/off. Rimane anche quando non è lì in quel momento. Il modo in cui siamo al mondo è di per sé ibrido e intriso di tecnologia. Il concetto di carne in Merleau-Ponty, che rifiuta qualsiasi confine netto tra la nostra mano e il nostro smartphone, il nostro orecchio e il nostro dispositivo acustico, ci consente dunque di esplicitare a livello fenomenologico perché l'ontologia è tecnontologia, in particolare nel caso del digitale.

3. Tecnontologia piatta

Il ruolo cardine della tecnologia digitale è una delle chiavi interpretative per la lettura postumana qui proposta del concetto di carne in Merleau-Ponty. Si lega, in particolare, al secondo punto del *Posthuman Manifesto* di Robert Pepperell, uno dei testi cardine del postumanesimo: questo punto consiste nel considerare il progresso tecnologico come orientato alla trasformazione della specie umana²². Si tratta dell'interpenetrazione tra corpo e tecnologia, trattata nella sezione precedente. Qui ci si vuole focalizzare, invece, su un'altra chiave interpretativa del concetto di carne merleau-pontiano, ovvero la *flat ontology*. Si tratta di una posizione anti-anropocentrica, che contesta il privilegio della condizione umana rispetto a quella degli

22 R. Pepperell, *The Posthuman Manifesto*, in *The Posthuman Condition. Consciousness Beyond the Brain*, Intellect books, Bristol 2003, p. 177; tr. it. di A. Bonavoglia, *Manifesto del postumano*, in «Kainos», VI (2006), <http://www.kainos.it/numero6/emergenze/emergenze-pepperell-it.html>, n. 2.

altri enti: “ontologia piatta” significa che tutti gli enti hanno eguale dignità e che qualsiasi posizione di superiorità dell'uomo è ingiustificata. In questo senso, è possibile riprendere il primo punto del Manifesto di Pepperell, secondo cui: «È evidente che oggi gli uomini non sono più la cosa di maggiore importanza dell'universo»²³.

Riprendendo quanto affermato in precedenza, ciò non significa rinunciare al prospettivismo della fenomenologia, bensì alla sua connotazione verticale. Questo avviene già per quanto riguarda l'intersoggettività umana: il fatto che io percepisco, sento, agisco a partire da quel *Nullpunkt* che è il mio corpo, non implica che la mia prospettiva sia migliore di quella dell'altro, che ha il suo corpo come *Nullpunkt* della sua esperienza del mondo. Un discorso del genere si può estendere, con le dovute distinzioni, agli enti non-umani: se io posso riconoscere l'eguale dignità del tu appartenente alla mia specie, che, malgrado la comune trascendentalità, non condivide la mia stessa prospettiva, posso riconoscere quella del tu appartenente a una specie diversa. Nel caso degli animali un discorso del genere è possibile, in quanto si tratta di enti trascendentalmente simili a noi, dotati di sensibilità, emotività, capacità di movimento, ecc. Husserl li riconosce esplicitamente come enti provvisti di psiche, così come Aristotele prima di lui²⁴. Le piante sembrano allontanarsi dalla nostra prospettiva, in quanto si tratta di enti con una sensibilità diversa, non facilmente riscontrabile; si può tuttavia riconoscere che sono vive, si nutrono e si riproducono, oltre agli indubbi benefici che apportano all'ambiente circostante. Il caso degli oggetti inanimati è il più difficile: non essendo viventi, hanno una prospettiva su se stessi, su altri enti e sul mondo? Non sembra che soffrano o periscano quando li manipoliamo, li trasportiamo, li assembliamo o li spezziamo. Quale dignità ontologica è possibile ascrivere a un pezzo di metallo o a una pietra? Lo stesso principio sembra estendersi all'intelligenza artificiale, per quanto la questione si debba affrontare con cautela, considerato che presentano con gli umani affinità corporee

23 Ivi, n. 1.

24 Cfr. Arist., *De an.*, 412a-424b. Husserl riflette in diverse opere su tale questione. Si segnala qui la recentissima traduzione italiana di alcuni luoghi presenti nei manoscritti A V 3 (1933) e C 11 I (1934): Husserl E., *Esperienze del mondo: l'essere umano e animale*, a cura di G. Iocco, Mimesis, Milano-Udine 2022.

(si pensi ai robot antropomorfi e zoomorfi) o intellettive (come nei dispositivi informatici).

L'idea di un'ontologia orizzontale e non verticale è presente già da alcuni decenni nella Actor Network Theory (ANT) e nella Object-Oriented Ontology (OOO). Bruno Latour, fondatore della ANT, ritiene che la realtà sia caratterizzata da una rete di relazioni, in cui a interagire sono i cosiddetti "attanti": questi possono essere sia umani, sia non-umani, di conseguenza l'*agency* si distribuisce tra gli attanti e la rete, senza pregiudizi riguardo alla natura degli attanti stessi²⁵. L'affermazione dell'eguale importanza di attanti umani e non-umani può avere delle ripercussioni di tipo ontologico, sviluppate dagli autori della OOO a partire da un testo di Graham Harman intitolato *Prince of Networks*. Qui Harman, se da un lato prende spunto dalla considerazione non pregiudizievole degli attanti, dall'altro rimodula la loro configurazione definendoli come "oggetti". La connotazione relazionale degli enti, che in Latour è fondamentale, viene ricondotta da Harman al loro strato superficiale e "sensuale": questo presuppone una dimensione reale che è inattinibile e ritratta rispetto a qualsiasi relazione²⁶.

Rispetto a quanto affermano gli autori appena menzionati, che hanno il merito di ridare dignità a ciò che non è umano, sviluppando forme interessanti di anti-antropocentrismo, si adotta qui una visione diversa, di matrice fenomenologica. Non viene dunque dissolta la prospettiva in prima persona, tuttavia questo non implica una ristrettezza di vedute e una riduzione dell'altro non-umano all'umano. Il concetto di carne in Merleau-Ponty consente di superare la frattura tra la prima e la terza persona, proponendo l'idea di una "prima persona estesa". Non è la prima persona intesa nel senso coscienziale dell'io, né la terza persona delle scienze naturali, bensì la prima persona del sensibile in quanto tale. «È proprio questa visibilità, questa generalità del Sensibile in sé, questo anonimato innato di Me stesso che prima chiamavamo carne, ed è noto che nella filosofia tradizionale non c'è nome per designare ciò»²⁷. La prospettiva di

25 Cfr. B. Latour, *Pasteur: guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*, Métailié, Paris 1984, parte 1, cap. 1, nota 6.

26 Harman evidenzia tale discrepanza tra la sua teoria e quella di Latour in G. Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, re.press, Melbourne 2009, p. 142.

27 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 155.

partenza, che è quella umana e singolare del Me stesso, si fonda su un anonimato, su un *il y a* comune a me, agli altri umani e ai non-umani. È una soggettività che comprende in sé anche l'oggettività, all'interno di un processo di reversibilità in cui materia e spirito, io e altro, vivente e non-vivente si intrecciano e si compenetrano²⁸. Il punto di vista di questa prima persona estesa è fenomenologico, ma in un senso diverso da quello husserliano: non si parte da un *Nullpunkt* che è soltanto mio, ma che è anche quello degli altri, in quanto precede tutti i centri egoici individuali, umani e non-umani. La priorità della carne è da intendersi in senso ontologico ed epistemologico: essa è l'elemento comune da cui scaturisce e viene compresa qualsiasi realtà.

Visto che la carne caratterizza tutti gli enti del mondo, nessuno di essi presenta una maggiore dignità ontologica o epistemologica rispetto agli altri: il tardo pensiero di Merleau-Ponty apre a un'ontologia piatta, in cui gli umani non sono meglio degli animali, delle piante o degli oggetti inanimati, ma si trovano tutti allo stesso livello. A differenza della visione reticolare di Latour, caratterizzata dalla relazione tra nodi attivi (attanti), la *flat ontology* di Merleau-Ponty si fonda sulla passività della carne, sul pre-riflessivo alla base del riflessivo e dell'attivo: l'innesto della soggettività avviene su più livelli che si compenetrano a vicenda e che vedono il nucleo virtuale della carne²⁹ attualizzarsi dinamicamente, senza mai diventare totalmente atto e coscienza. Inoltre, a differenza della OOO, quest'ontologia non presuppone un'autonomia dei singoli enti, bensì una loro stretta interdipendenza, una relazionalità costitutiva che si spiega attraverso la reversibilità di un termine nell'altro. Ed è proprio questa reversibilità a fondare una prospettiva ontologicamente egualitaria, prospettiva che tuttavia non implica l'annichilimento delle differenze grazie al concetto di divergenza (*écart*), secondo cui i termini della reversibilità si distinguono l'uno dall'altro, come nella figura del chiasma³⁰.

Partendo dagli assunti precedentemente sviluppati che l'ontologia è tecnontologia e che l'ontologia della carne si configura come

28 A questo proposito Luca Vanzago parla di una dialettica di tipo schellinghiano. Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, pp. 194-195.

29 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 290, 496.

30 Cfr. F. Ferro, *Merleau-Ponty and the Digital Era*, cit., pp. 192-197.

piatta, si può parlare di una vera e propria “tecnontologia piatta”. D'altronde, gli enti non-umani partecipano della carne del mondo e fra questi vi sono anche i non-viventi in virtù della loro dimensione oggettiva; i dispositivi digitali, che sono sia non-viventi sia tecnici, hanno un ruolo essenziale all'interno di questa visione tecnontologica. In particolare, la compenetrazione sempre più stretta tra corpo vivente e dispositivo digitale conduce a concepire il dispositivo come estensione del corpo e parte della carne. Questa estensione è legata alle modalità percettive del corpo, si intreccia con esse e consente al corpo stesso di essere nel mondo in maniera diversa rispetto all'assenza del dispositivo. Come il corpo dà un senso al dispositivo, che altrimenti non verrebbe prodotto, così il dispositivo dà la possibilità al corpo di effettuare nuove donazioni di senso. A differenza dello strumento tradizionale (bastone, martello, ecc.), il dispositivo digitale consente uno scambio di informazioni con l'ambiente circostante e con altri dispositivi. Attraverso il concetto di carne di Merleau-Ponty è possibile concepire un'intenzionalità estesa, in cui si interagisce con gli altri enti e con l'ambiente in modo diverso, sentendo sempre meno la separazione tra umani e macchine.

Conclusione

L'interpretazione postumana qui proposta può rendere conto non solo dei cambiamenti apportati dalle nuove tecnologie e dalla rivoluzione digitale, ma anche di ciò che anima questi cambiamenti: il fatto che l'essere umano sia tecnico. Secondo Giuseppe O. Longo, «l'avvento del simbiote uomo-macchina, cioè dell'*homo technologicus*, non si configurerebbe forse come uno snaturamento dell'uomo, bensì come un suo *completamento emergente* di tipo auto-organizzativo»³¹. È proprio attraverso la macchina che emerge ciò che fa parte trascendentalmente dell'umano, ovvero il riconfigurare la propria intenzionalità sulla base degli strumenti tecnologici. Come appartiene a un discorso ontologico la questione del nostro essere nel mondo e con gli altri enti, così lo è la questione della tecnica, in quanto inscindibile dall'umano. Qui si è cercato, attraverso il concetto di carne sviluppato da Merleau-Ponty, di evidenziare l'u-

31 G.O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Milano 2005, p. 19.

nità dinamica di umano e non-umano, vivente e non-vivente, natura e tecnica. In particolare, la fenomenologia della carne consente di aprirsi a un'ontologia piatta. Malgrado la nostra prospettiva di partenza sia inevitabilmente umana, questa non viene considerata separata o esclusiva rispetto ad altre prospettive, quelle dell'animale, del non-vivente, dello strumento, dell'intelligenza artificiale. Bisogna rinunciare a una gerarchia ontologica antropocentrica, figlia di certi presupposti metafisici, e aprirsi all'idea non solo di un'accettazione di altre prospettive del vivente, ma anche di una compartecipazione e interpenetrazione tra il nostro corpo e i dispositivi tecnologici, in particolare digitali. Si è mostrato come siano soprattutto l'onnipervasività di questi ultimi e la loro capacità di riconfigurare il nostro accesso al mondo a rendere urgente una visione ontologica differente. Scompare così l'antropocentrismo a cui siamo abituati, conducendoci in una direzione che configura in maniera particolare il postumano, che non rifiuta l'umano, ma lo rende più permeabile, ontologicamente più vicino alla carne nostra e del mondo. È un'umanità non pura, bensì estesa, intrecciata a prospettive diverse, corpi diversi e a una sua riconfigurazione attraverso questi ultimi. L'unità dinamica dei corpi, da concepirsi nel senso di un'ontologia piatta, ha delle conseguenze etiche rilevanti, in quanto apre alla necessità di chiedersi, come periodicamente avviene nella storia della filosofia, chi agisce, verso chi o cosa agisce e se è responsabile del suo agire. Quando il robot compie un'azione che ha delle conseguenze positive o negative su qualcuno, di chi è la responsabilità? Del robot, del team di ingegneri e tecnici che lo hanno prodotto, della casa produttrice o di altri umani? Cosa dire delle azioni compiute da soggetti umani sui social network o attraverso dispositivi digitali? L'idea di una responsabilità puramente individuale, da attribuire al singolo ente umano o non umano risulta limitata. Un'ontologia basata sul concetto di un corpo comune (la carne) sembra aprire la strada a una responsabilità condivisa e plurima, ancora tutta da discutere.



GABRIELE GIACOMINI

L'IDENTITÀ PERSA E RITROVATA.
SUL POSSIBILE RUOLO DELLA
FILOSOFIA NELLA TRASFORMAZIONE
DIGITALE (E NEL FUTURO)

Abstract

La filosofia, da almeno due secoli, soffre a causa dell'emancipazione delle scienze moderne. La trasformazione digitale, tuttavia, può essere un'occasione per il rilancio del ruolo culturale e sociale della filosofia. La filosofia, infatti, in stretto rapporto con le scienze, può realizzare almeno tre operazioni epistemiche fondamentali e insostituibili, soprattutto (ma non solo) nel campo delle discipline etiche, sociali e politiche. La filosofia futura potrà rimanere fedele alla sua tradizione millenaria solo dialogando strutturalmente con la scienza (e confrontandosi con le applicazioni tecnologiche).

Parole chiave: Filosofia, scienze moderne, TIC, identità, tradizione, futuro

For at least two centuries, philosophy has suffered from the emancipation of the modern sciences. The digital transformation, however, can be an opportunity for the revival of philosophy's cultural and social role. Indeed, philosophy, in close relationship with the sciences, can perform at least three fundamental and irreplaceable epistemic operations, especially (but not only) in the field of ethical, social, and political disciplines. Future philosophy will be able to remain faithful to its millenary tradition only by structurally dialoguing with science (and dealing with technological applications).

Keywords: Philosophy, modern sciences, ICT, identity, tradition, future



Per gran parte della nostra storia

Dall'antichità fino alla piena epoca moderna, per un tempo lunghissimo, fare filosofia significava *in larga parte* fare scienza, e viceversa. Ovviamente, non facciamo riferimento alla scienza nel senso galileiano del termine (linguaggio matematico e metodo sperimentale) ma nel senso gnoseologico più ampio, e precedente, di "conoscenza razionale" (assiomi, calcoli logici e dati empirici, sillogismi deduttivi e processi induttivi, categorie e universalizzazioni).

Per gran parte della storia della produzione della conoscenza, sicuramente fino alla rivoluzione scientifica fra '500 e '600 (che però, per affermarsi definitivamente ed estesamente, ha avuto bisogno di almeno altri due secoli e, in particolare, della fase positivista), la distinzione fondamentale non era dettata da principi (novecenteschi) come quello popperiano di falsificazione, ma dalla differenza platonica (antica e classica al tempo stesso) fra *epistème*, da un lato, e *doxa*, dall'altro. La prima, a indicare la conoscenza rigorosa, il sapere certo e universale delle cause e degli effetti, che si stabilisce su fondamenta stabili; la seconda, a designare la credenza soggettiva e relativistica, che si nutre di impressioni superficiali e di senso comune.

Con la sua scelta di campo "filoepistemica", oltre il mito e la cultura popolare, oltre i saperi tecnici e operativi, e soprattutto contro i sofisti, la filosofia ha prodotto, custodito e trasmesso per secoli lo *scibile* (occidentale). Certamente, la filosofia è stata, nel suo cuore, "scienza prima", focalizzandosi sulle domande fondamentali, sulle cause della realtà e offrendo la giustificazione dei principi della conoscenza, necessari a ogni "ramo" del sapere rigoroso. Ma la filosofia, tradizionalmente, si è estesa ben oltre la dimensione strettamente "metafisica", e accoglieva generosamente le diramazioni dei saperi, incaricandosi del compito di raccogliere le discipline (fisica, biologia, antropologia, psicologia, linguistica, sociologia, politologia), di condurle (ad unità) dentro sé stessa, soprattutto di *alimentarle*. Se, in un tentativo di dimostrazione per assurdo, volessimo depurarla dalle domande e dalle risposte "scientifiche", la filosofia antica, medievale e moderna si ridurrebbe drasticamente. Si asciugherebbe come una pianta che mantiene le fibre che la strutturano ma senza l'acqua che la riempie, e che la rende rigogliosa.

Questa conformazione è riscontrabile con evidenza ripercorrendo le questioni affrontate dai dialoghi platonici, o ancor maggiormente

dai trattati aristotelici. La sterminata produzione (in profondità, ma soprattutto in estensione tematica) di un filosofo classico come Aristotele rende efficacemente la configurazione della filosofia come “custode dello scibile scientifico”. Oltre l'*Organon* e la *Metafisica* (focalizzate su questioni logiche, metodologiche, ontologiche), Aristotele si occupa “professionalmente” di fisica (principi del divenire, natura dei movimenti, trattazione dei concetti di spazio, luogo e tempo) di biologia e zoologia (storia degli animali, migrazioni e generazione degli animali), di psicologia (la sensazione, la memoria, il sonno), di sociologia (analisi della cultura greca e dei suoi valori, dinamiche dei gruppi), di scienza politica (classificazioni delle forme di governo e dei sistemi politici, relazioni fra costituzionalismo e partecipazione). Negli scritti del *filosofo* si trovano le teorie *scientifiche* più avanzate dell'epoca.

Anche durante la rivoluzione scientifica permane questo assetto. Il figlio (la scienza moderna) è nato, ma è ancora piccolo, e la filosofia è il genitore che lo tiene in grembo. Detto altrimenti, filosofia e scienza rimangono spesso sovrapposte, intrecciate inestricabilmente, soprattutto nella vita e nelle ricerche dei protagonisti dell'epoca. Molti di coloro che oggi sono considerati “con tutto il diritto” scienziati, come Galileo Galilei o Isaac Newton, consideravano loro stessi “filosofi naturali”, ovvero filosofi che non si occupano delle questioni umane ma che sono specializzati sulle questioni – appunto – della natura¹. Newton, del resto, deve la sua fama alla fondazione della meccanica classica e alla teoria fisica della gravitazione universale, ma si occupò anche di storia, teologia, alchimia. Nel caso di Newton, uno scienziato fu anche un filosofo, e molti filosofi furono anche scienziati. Le due figure si confondono, in entrambe le “direzioni”. René Descartes, in *Geometrie* (una delle tre appendici al suo *Discorso sul metodo* – riflessioni ontologiche e teorie scientifiche erano distinte, ma inseparabili, tanto da venire pubblicate insieme), rappresenta per primo le curve per mezzo di equazioni e introduce il “piano cartesiano” dove la scienza dei numeri, l'algebra, e quella delle forme, la geometria, si fondono².

1 Il trattato in cui Newton propone, nel 1687, le leggi della dinamica e la legge di gravitazione universale è intitolato, eloquentemente, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*.

2 Pochi decenni dopo un altro filosofo, Leibniz, sviluppa il calcolo infinitesimale.

Ma esistono anche le scienze umane e sociali. Più lontane dalla “matematizzazione”, e dove non è facile condurre esperimenti sul campo, soprattutto se si tratta di comportamenti collettivi, su grande scala. In questo settore del sapere, il legame fra padre e figlio è ancora più vischioso. Chiunque abbia letto *Il Leviatano* di Hobbes, *Il contratto sociale* di Rousseau o *Il secondo trattato sul governo* di Locke avrà notato che, per larga parte, contengono considerazioni di tipo descrittivo, fattuale, che se non fossero riconducibili alla scienza politica contemporanea, potrebbero esserlo alla scienza politica di primo Novecento, e sicuramente alla sociologia teorica. I libri dei grandi filosofi dell'età moderna, se fossero scritti oggi, sarebbero considerati sicuramente antiquati, carenti nella metodologia, percorsi da uno stile eccessivamente letterario, ma più “scientifici” che “filosofici”. Al di là degli esperimenti mentali sugli stati di natura (leva per costruire il livello normativo dei loro ragionamenti – ma non è forse, quella dell'esperimento, una *forma mentis* scientifica?), Hobbes ha spiegato magistralmente che cosa rischia di accadere in uno “stato fallito” (e che cosa fare per evitare questa catastrofe collettiva), Locke³ ha illustrato come un sistema politico può proteggere al meglio i diritti fondamentali dei cittadini (libertà, vita, proprietà), Rousseau ha identificato i limiti della democrazia liberale (e, nolente, anche quelli della democrazia partecipativa), illustrando come estendere al massimo la sovranità popolare. Che cosa sono queste? *Ante litteram*, questioni da scienze sociali.

I due “indicibili” nella filosofia contemporanea (e ciò che resta)

Nel corso dell'Ottocento si consuma il parricidio della filosofia. È come se, freudianamente, la scienza moderna volesse inconsciamente sostituirsi alla filosofia. Una relazione ambivalente, a quanto pare, richiedeva una soluzione. Nessuna disciplina è stata tanto importante per la formazione della scienza moderna quanto la filosofia (Galilei e Newton lo dimostrano nella loro biografia), ma lo “strapotere” di quest'ultima (la sua importanza storica, il suo essere classicamente al vertice delle discipline) forse rischiava di soffocare l'au-

3 Locke, l'autore del *Saggio sull'intelletto umano*, studiò scienze naturali ed esercitò la professione di medico. Filosofia e scienza si intrecciavano nella vita pensata e nella vita vissuta dell'empirista inglese.

tonomia della scienza. O meglio, delle scienze, che diventano molte, sempre più specializzate. Che non si possono più confondere con la filosofia, ma che hanno un loro statuto autonomo, metodi peculiari e caratteristici. Che crescono impetuosamente. Come in tutte le “morti simboliche”, il figlio uccide il padre che ha dentro di sé. Non si verifica nessun omicidio “effettivo”: la filosofia continua ad esistere. Piuttosto, si consuma il distacco. La scienza elabora la separazione con colei che ha contribuito, per secoli, a nutrirla. Filosofia e scienza torneranno a incontrarsi, ma abitando in case separate.

Il parricidio della filosofia è la storia di uno strappo profondo. Non soltanto nel senso che si è separato qualcosa, ma che quote rilevanti della filosofia in senso tradizionale hanno abbandonato per sempre la disciplina. Le sono state tolte, estirpate, sradicate. Mentre la fisica antica con la Terra al centro, i suoi epicicli e i suoi deferenti, i movimenti perfettamente circolari (ma apparentemente retrogradi), fu elaborata in ambienti filosofici (il sistema geocentrico viene proposto dall'astronomo Eudosso di Cnido a partire dalle idee del suo maestro Platone, e raggiunge la sua sistematizzazione più raffinata in Aristotele e Tolomeo), la fisica moderna via via si emancipa. Se Galilei o Newton si consideravano ancora “filosofi naturali”, nel corso dell'Ottocento la situazione cambia. Laplace, all'inizio del secolo del positivismo, è forse l'ultimo pensatore *umanamente* in grado di dominare le principali teorie scientifiche (nel campo della natura), considerandole “filosoficamente” come un sistema. Il metodo scientifico trionfante, fatto di matematica e metodo sperimentale, “esplode” le scienze. Il successo inedito, e straordinario, della scienza moderna accelera la velocità della conoscenza, abilita un accumulo di dati e teorie in quantità enormemente crescente. La specializzazione cresce esponenzialmente.

Per un solo essere umano, in un'unica vita, diventa semplicemente impossibile dominare tutti i campi del sapere, lo “scibile”, come fece Aristotele, o come fecero i moderni nei campi (più ristretti di quello aristotelico, ma comunque vasti) della filosofia naturale, o di quella etico-politica. Il ruolo delle scienze, negli ultimi due secoli, si è andato rafforzando, non solo dal punto di vista metodologico e culturale, ma anche dal punto di vista sociale, istituzionale, professionale. Si afferma definitivamente la figura dello scienziato (del fisico, del chimico, del biologo, dello scienziato sociale) esperto di *quella* disciplina particolare. Ripensiamo alle aree del sapere coperte dalla

filosofia classica di Aristotele, e guardiamo all'Ottocento e al Novecento: a occuparsi di fisica saranno Einstein, Feynman, Hawking, di biologia Darwin, Pasteur, Fleming, di chimica Curie, Mendeleev, Pauling, di sociologia Weber, Durkheim, Parsons, di psicologia Watson, Piaget, Skinner, di scienza politica Michels, Aron, Dahl, e via dicendo. Tutti questi protagonisti del sapere e della conoscenza fra Ottocento e Novecento *non* sono filosofi, ma scienziati.

Cosa resta della filosofia e alla filosofia? Si potrebbe rispondere “comunque molto”. E sarebbe la risposta giusta. Eppure, *rispetto al passato*, bisogna essere onesti e riconoscere che è davvero poco. Questo è il primo “indicibile” nel campo della filosofia da almeno un secolo e mezzo, ciò che tutti sanno ma che è consigliabile non ammettere apertamente, per non dare l'impressione (specie ai colleghi filosofi) di disertare la propria vocazione. Il punto è che la pianta (di cui sopra) mantiene la propria struttura essenziale, le fibre rimangono, ma l'acqua che la gonfiava da sempre evapora altrove. Della filosofia, rispetto al passato “glorioso”, rimane ben poco. Se questo non bastasse a popolare la “notte” della filosofia, bisogna accettare che il presente è di gran lunga più glorioso – in termini di risultati – della lunga epoca durante la quale le scienze erano ospitate nel ventre filosofico. La reazione di sminuire o demonizzare la scienza moderna è una tentazione ricorrente, ma è una strada cieca, senza uscita: i successi della scienza emancipata sono così grandi, così evidenti e, soprattutto, così positivi per la vita quotidiana di ognuno di noi, che i filosofi non possono che accettare questa situazione di strappo. Non possono che ammirare i campi di sapere che non fanno più parte della loro disciplina, e accettare di buon grado l'evoluzione per come si è consumata. Affrontare la “sindrome del nido vuoto”, che attanaglia i genitori con la prole diventata ormai adulta. L'inevitabile necessità di guardare, con approvazione e gradimento, alla conclusione dell’“antica grandezza” della filosofia è il secondo “indicibile”.

Quel “molto” che rimane, dunque, che cosa può essere? Mentre il regno della filosofia classica viene eroso dall'avanzare della scienza moderna, la roccaforte inespugnabile rimane la metafisica, l'ontologia, senza alcun dubbio. Affrontare le domande eterne: l'origine dell'essere, la sua natura. Su questi aspetti, un autore antico e uno contemporaneo ragionano “alla pari”, con il secondo che ha il grande vantaggio di poter leggere chi lo ha preceduto, e lo svantag-

gio (forse ancora più grande) che (quasi) tutto ciò che è pensabile è già stato pensato e che (quasi) tutto ciò che è scrivibile è già stato scritto. Certamente, può essere ripetuto meglio, con assetti più raffinati, può essere aggiunto qualcosa. Tuttavia, grandi filosofi che sono in grado, nell'era contemporanea, di concepire teorie ontologiche e metafisiche originali sono estremamente rari. Uno di questi "grandi" è stato il neoparmenidista Emanuele Severino⁴. Nello scorso secolo ha avuto fortuna anche la corrente del "pensiero debole", che a sua volta ha radici nel relativismo e nello scetticismo classici⁵. «C'è forse qualcosa di cui si possa dire: "Guarda, questa è una novità"?»⁶.

Il punto è che la filosofia non può procedere abitando esclusivamente la sua roccaforte. Non perché non ne sia capace, o perché l'ontologia e la metafisica non siano dignitose e importanti. Ma perché, se la filosofia prescindesse completamente dalla scienza, o soltanto la trascurasse, tradirebbe una storia (e un'identità) millenaria, come abbiamo illustrato. Quasi paradossalmente, il filosofo contemporaneo che guarda ad almeno alcune delle scienze moderne (fisica quantistica, sociologia, biotecnologie, economia, medicina, informatica, scienza politica, neuroscienze, diritto, pedagogia eccetera) non come qualcosa di accessorio, ma come qualcosa di irrinunciabile per la sua ricerca, è il più *classico* dei suoi coevi. Se un filosofo, oggi, volesse ispirarsi agli antichi, volesse essere il più possibile simile a loro, dovrebbe frequentare le frontiere più recenti delle scienze. Naturalmente, non si può riavvolgere il nastro della storia. È impossibile che una singola mente, oggi, sia in grado di occuparsi di un sistema filosofico e, al tempo stesso, di contribuire in prima persona all'avanzamento di molte scienze. Il parricidio della filosofia da parte della scienza moderna, a livello di vite individuali, castra il filosofo di qualsiasi aspirazione scientifica "professionale" e di alto profilo. Se quindi la filosofia, per non tradire la sua tradizione, deve continuare a frequentare la scienza assiduamente, come può perseguire questo obiettivo, dato l'altissimo livello di specializzazione raggiunta?

È necessario ricalibrare i rapporti possibili fra filosofia e scienza, in maniera tale che siano percorribili, intellettualmente sostenibili,

4 Si veda E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

5 Si veda G. Vattimo – P.A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

6 *Ecclesiate*, 1, 9-10.

dai filosofi di oggi e del futuro. La chiave è occuparsi di ciò che le scienze sottovalutano, o non possono affrontare. Si tratta di prendere in carico le questioni che la scienza trascura, a volte per statuto proprio, ancora più spesso perché la larghissima parte degli scienziati ha una vocazione intellettuale diversa da quella filosofica (sono meno propensi a problematizzare gli assunti che adottano e i paradigmi consolidati di riferimento). Nell'era contemporanea solo grandissimi scienziati, rari giganti, discutono circa le dimensioni filosofiche implicate nella loro scienza. Si pensi al dibattito di primo Novecento, circa la fisica quantistica, fra Einstein e Schrödinger da un lato, e Bohr e Heisenberg da un altro ("Dio non gioca a dadi" oppure sì?). La massa degli scienziati, invece, è impegnata nel *business as usual*, ciò che Kuhn chiamerebbe "scienza normale".

La rivoluzione digitale come occasione per superare il parricidio della filosofia (in almeno tre punti)

Secondo Kuhn, in genere gli scienziati non affrontano problemi di fondo: la "scienza normale" si sviluppa (e prospera!) dove la comunità scientifica assume determinate teorie senza metterle in discussione, e gli scienziati si sforzano di studiare e risolvere problemi alla luce di queste teorie⁷. Ciò che interessa ai filosofi (perché lascia loro uno spazio di "manovra" in rapporto alle scienze moderne) è che il progresso scientifico dipende proprio da queste attività essenziali ma routinarie. Il fatto che gli "scienziati medi" accettino un paradigma, un "incorniciamento teorico", senza discuterlo davvero, permette a migliaia e migliaia di specialisti di concentrarsi sistematicamente nella risoluzione di problemi precisi, dando luogo a un progresso che diversamente non si sarebbe prodotto. Le rivoluzioni scientifiche, invece, sono rarissime, eccezionali, e i proponenti sono spesso mossi da intuizioni e ragionamenti meta-scientifici (si potrebbe dire filosofici?), che riescono a "convertire" prima un piccolo gruppo di persone, e poi (se hanno successo) l'intera comunità scientifica (la quale recepisce gli aggiornamenti e avvia una nuova fase di "scienza normale").

7 T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Milano 2009.

La filosofia contemporanea può insinuarsi negli spazi di pensiero dove gli scienziati normalmente non si avventurano. Questo “spazio vuoto” può permettere alla filosofia non solo di organizzare delle sortite fuori dalla roccaforte metafisica, ma anche di abitare stabilmente un territorio che le permetta di entrare in relazione continua e strutturale (e al tempo stesso praticabile e sostenibile) con le scienze moderne, rilanciando sia la sua funzione culturale sia quella sociale. Una dimostrazione di quanto questa operazione, oltre che possibile, sia urgente e preziosa, qualificante a livello intellettuale e a livello pubblico, è il contributo che la filosofia può offrire all’analisi, alla critica e alla (ri)progettazione della cosiddetta “rivoluzione digitale”⁸. Una rivoluzione che, oltre che scientifica, è tecnologica e sociale. Quindi particolarmente “ghiotta”, perché riguarda aspetti sia da “scienze dure” (logica, fisica, neurologia ecc.) sia da scienze umane e sociali (la “vecchia” filosofia di Hobbes, Rousseau, Locke). Proprio perché la scienza è “carente” nei cambi di paradigma, nelle rivoluzioni “globali”, nell’ottica di sistema, l’attuale transizione digitale può essere un’occasione per rinnovare la filosofia. In particolare, quest’ultima può realizzare *almeno* tre operazioni epistemiche fondamentali, e soprattutto insostituibili.

PRIMA. La prima azione eseguibile dalla filosofia, in epoca contemporanea, è discutere i presupposti (ad esempio, linguistici e culturali) a partire dai quali si sviluppa un’area, più o meno estesa, della conoscenza scientifica. La filosofia può emendare il linguaggio dalle sue ambiguità implicite o dalle sue contraddizioni, proponendosi di disvelare l’origine di alcuni problemi “filosofici” che attanagliano le scienze, magari ostacolandone lo sviluppo. Si tratta di un approccio vicino alla cosiddetta “filosofia analitica”, a partire dal lavoro di Wittgenstein e del Circolo di Vienna, e che è già stato applicato alla linguistica, alle scienze della mente o alle scienze cognitive⁹. Ma questo tipo di azioni può avere ambizioni ancora maggiori, nel mo-

8 Per “rivoluzione digitale” si intende il passaggio dalla tecnologia meccanica ed elettronica analogica a quella elettronica digitale, che ha portato a radicali cambiamenti sociali, caratterizzati soprattutto dalla diffusione delle ICT (a cui sono connessi i big data, l’intelligenza artificiale, l’Internet delle cose eccetera). Alcuni preferiscono parlare di “transizione digitale” ma, a parte la diversa enfasi, il fenomeno inteso è il medesimo.

9 Si veda M. Marraffa – A. Paternoster, *Scienze cognitive. Un’introduzione filosofica*, Carocci, Roma 2011.

mento in cui non si limita ad “accompagnare” la fase “normale” di una scienza, precisando qua e là le affermazioni scientifiche, in una posizione “ancillare” (operazioni, beninteso, comunque di valore), ma contribuisce a un’eventuale fase rivoluzionaria della conoscenza (o, almeno, segnala alla comunità scientifica se la prospettiva *mainstream* non è l’unica interessante).

Ad esempio, nell’ambito della transizione digitale, le scienze sociali sono state dominate dal presupposto concettuale della “disintermediazione”. L’idea di disintermediazione può essere definita come l’attività di rimuovere intermediari da un qualche genere di relazione. Nell’ambito più specifico dei media, il termine disintermediazione indica la capacità di autorappresentarsi e comunicare in prima persona, superando la mediazione tradizionalmente svolta dai mezzi di comunicazione come i giornali, la radio e la televisione. Questo genere di rapporto “diretto” può essere favorito dai siti Internet, i blog, i social network. Tuttavia, in senso linguistico ed etimologico, l’intermediazione è intrinseca al concetto stesso di media: ovunque c’è un media – anche se è digitale – dovrebbe essere presente un’intermediazione di qualche tipo. Ecco un’analisi *filosofica*: il concetto di intermediazione può essere considerato da due differenti punti di vista. Da un lato, l’intermediazione può essere intesa in senso stretto, rispetto a quanto siamo soliti conoscere. In questa prospettiva, si può sostenere che la rete contribuisca a “disintermediare” gli intermediari tradizionali: i media digitali superano effettivamente (e mettono in crisi) le figure di intermediazione tipiche del Novecento (i giornalisti, ad esempio). Dall’altro lato, però, l’intermediazione può essere intesa in senso ampio. In senso etimologico, in senso “assoluto” e non in rapporto a qualcosa di precedente, il concetto di disintermediazione non è più adeguato e può essere più produttivo quello di “neointermediazione”¹⁰. I media digitali, infatti, superano gli intermediari del passato, ma ne introducono di nuovi, diversi rispetto ai precedenti ma non per questo trascurabili. Considerare non solo l’assunto della “disintermediazione”, ma anche quello della “neointermediazione”, permetterebbe alle scienze sociali di individuare meglio i nuovi flussi di potere (da parte di neointermediari come Google, Facebook, Amazon eccetera).

10 Sul concetto di “neointermediazione” si rimanda a G. Giacomini, *Potere digitale*, Meltemi, Milano, 2018.

Ma i presupposti da discutere potrebbero essere anche antropologici e non riguardare la transizione digitale. Si pensi alla filosofia che ultimamente sta ragionando sui fondamenti delle scienze economiche¹¹. Attualmente, l'economia è spezzata (almeno) in due, così come la fisica è spezzata, e incoerente, fra paradigma classico e approccio quantistico. Da un lato, la microeconomia presuppone che gli attori economici siano perfettamente razionali, sempre in grado di ordinare le proprie preferenze in maniera completa e coerente (ciò permette le raffinate matematizzazioni del comportamento umano). Dall'altro lato, il marketing non esisterebbe se gli individui non fossero razionalmente limitati, anzi ampiamente emotivi, e utilizzasse euristiche e bias. La filosofia (in stretto rapporto con la psicologia) può essere in grado di svelare queste contraddizioni, mentre gli economisti (tranne rarissimi casi) proseguono le ricerche nei loro rispettivi approcci come se nulla fosse. Si tratta, infatti, dei presupposti che la "scienza normale" tipicamente non problematizza. Questo sforzo di andare oltre la "scienza normale", a volte, è produttivo dal punto di vista scientifico. In questo caso specifico, ha dato luce a una nuova branca della conoscenza: l'economia comportamentale¹². In realtà, le riflessioni sui presupposti antropologici dell'economia sono state avviate soprattutto da psicologi (come Herbert Simon e Daniel Kahneman), e sono state poi accolte e sistematizzate da filosofi (soprattutto epistemologi), ma ciò dimostra la preziosa flessibilità della filosofia, la sua capacità di fare da "ponte", da traduttore "linguistico-concettuale" fra discipline diverse, e ciò ci conduce alla seconda possibile azione.

SECONDA. La seconda operazione praticabile riguarda la capacità di mettere a sistema elementi da varie discipline, che altrimenti non verrebbero mai messi in relazione. Questa è la vocazione "olistica", "sistemica" e "anti-riduzionista" della filosofia. Un approccio di questo tipo, tradizionalmente, sarebbe più vicino alla filosofia continentale (uno su tutti: Hegel). Di certo, in questo caso, non si fa riferimento alla trattazione sistematica dello scibile umano, in un tutto organico, à la Aristotele (e nemmeno a quella degli enciclopedisti illuministi). Piuttosto, si fa riferimento all'abilità della filosofia

11 A questo proposito, si segnala F. Guala, *Filosofia dell'economia*, Il Mulino, Bologna 2006.

12 Si veda R. Thaler, *Misbehaving. La nascita dell'economia comportamentale*, Einaudi, Milano 2018.

di superare i “posti di blocco” delle singole discipline, al “passe-partout” ereditato dal classico compito di “entrare” nei vari saperi per individuarne i principi. Non si tratta semplicemente di multidisciplinarietà (o interdisciplinarietà), ma del tentativo di identificare l'architrave di un problema, la chiave di volta che regge questioni affrontate da scienze diverse. Negli ultimi anni, un esempio (dal lato analitico) è quello della filosofia delle scienze cognitive¹³. Essendo quest'ultime composte da numerose scienze specialistiche (informatica, psicologia cognitiva, linguistica, neuroscienze, antropologia), i filosofi si sono mostrati a loro agio nel frequentare diverse scienze e affrontate da scienze diverse. Negli ultimi anni, un esempio (dal lato analitico) è quello della filosofia delle scienze cognitive¹³. Essendo quest'ultime composte da numerose scienze specialistiche (informatica, psicologia cognitiva, linguistica, neuroscienze, antropologia), i filosofi si sono mostrati a loro agio nel frequentare diverse scienze e affrontate da scienze diverse. Questo campo di studi, naturalmente, è rilevante anche per la robotica e l'intelligenza artificiale. Un altro esempio (dal lato continentale) è la filosofia della complessità di Morin, e il suo sforzo di superare le separazioni presenti nella nostra epoca¹⁴.

In realtà, la “vocazione sistemica” della filosofia potrebbe essere preziosa anche per rendere maggiormente complete le analisi scientifiche. Pensiamo all'analisi di fenomeni politici in epoca di trasformazione digitale, come l'elezione di Trump a Presidente USA nel 2016. I media studies tratterebbero l'utilizzo delle ICT, per mezzo di Cambridge Analytica, per la propaganda politica microtargettizzata, sottolineandone l'efficacia¹⁵. Gli esperti di diritto comparato potrebbero sottolineare la differenza fra i livelli di protezione della privacy negli USA rispetto all'Unione europea (la propaganda di Trump in Europa avrebbe avuto effetti minori a causa dei maggiori limiti legali)¹⁶. Uno scienziato politico potrebbe sostenere che, in realtà, l'elezione di Trump dipende primariamente dal metodo elettorale dei “Grandi elettori”, dato che Clinton ha

13 Si veda M. Marraffa – A. Paternoster, *Scienze cognitive*, cit.

14 Ad esempio, mettendo in relazione dialettica la cultura umanistica, che si occupa dei problemi umani, con la cultura scientifica che, separando i campi della conoscenza, produce scoperte ma senza riflettere sul destino umano. Cfr. E. Morin, *Lezioni da un secolo di vita*, Mimesis, Milano 2021.

15 Sulla tecnica digitale della microtargettizzazione, che si basa sulla raccolta di grandi masse di dati e su capacità avanzate di elaborazione di calcolo, si veda B. Kaiser, *La dittatura dei dati*, HarperCollins, Milano 2019.

16 Il GDPR, Regolamento europeo sulla protezione dei dati personali, è una delle novità legislative più rilevanti per quanto riguarda la raccolta e l'elaborazione dei dati digitali.

raccolto un numero assoluto di voti superiore a quello di Trump. Un'approfondita ricerca di sociologia economica potrebbe situare l'elezione nel terreno della "cintura della ruggine" americana, e dei suoi "sconfitti" dalla globalizzazione. Prese singolarmente, queste ricerche sono sicuramente preziose, e fondate su metodologie rigorose, sia quantitative sia qualitative, ma solo un livello "superiore" potrebbe spiegare "davvero". Non a caso, anche nell'ambito delle stesse scienze sociali, autorevoli rappresentanti sostengono che, per gestire la complessità senza arrendersi ad essa, servirebbe una propensione maggiore all'"eclettismo"¹⁷.

Oppure pensiamo ai problemi "epocali" che dovremo affrontare, come il cambiamento climatico¹⁸. Forse solo il metodo filosofico potrebbe tenere insieme, in un unico disegno, i vari aspetti che entrano in gioco nella transizione verde: scientifici, ambientali, ecologici, tecnologici, sociali, economici, politici. Una simile riflessione potrebbe essere difficilmente compiuta dalle discipline tecniche o specialistiche, in quanto considerano i diversi elementi singolarmente, mentre in un quadro di riferimento armonico i molteplici elementi potrebbero contribuire alla progettazione complessiva di una società sostenibile.

Una visione d'insieme è particolarmente preziosa quando si affrontano problemi in svolgimento, o che si proiettano nel tempo futuro. "Anticipare" il futuro sarebbe prezioso per preparare la società ai vari scenari. In questo frangente, la dottrina di riferimento è quella dei *futures studies*, una meta-disciplina il cui obiettivo è quello di anticipare i grandi cambiamenti sociali, tecnologici, culturali della civiltà (i cosiddetti *megatrend*), e prevederne gli sviluppi. Questa disciplina può affidarsi a metodi peculiari di indagine (horizon scanning, delphi, scenari, tre orizzonti eccetera). Tuttavia, pensare il futuro significa avere un modo di pensare inclusivo e divergente, prossimo alla sensibilità filosofica (già il fatto che i *futures studies* siano una meta-disciplina è eloquente)¹⁹. Rispetto al

17 R. Cipriani – R. Memoli, *La sociologia eclettica di Costantino Cipolla*, Franco Angeli, Milano 2021.

18 Sulle potenzialità della filosofia nel ragionare sul cambiamento climatico, anche in relazione con la trasformazione digitale, è significativo L. Floridi, *Il verde e il blu*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

19 È un "coup de théâtre" scoprire che proprio la "nottola di Minerva" potrebbe dare un contributo alla previsione di dinamiche future.

futuro, i generalisti tipicamente sono più attrezzati degli specialisti. Gli specialisti sono indispensabili per sviluppare modi efficienti di fare le “solite cose”, ma sono spesso “intrappolati” nei loro schemi²⁰. Questo anche perché il futuro non si basa soltanto su fatti misurabili, ma dipende anche dai principi e dai valori che muovono le persone, non si originano solo da come stanno le cose, ma anche da come le persone le desiderano. E qui giungiamo alla terza categoria di azioni filosofiche.

TERZA. Il terzo genere di azioni, di competenza filosofica, riguarda il livello ideale e normativo (come si vorrebbe che le cose fossero, o diventassero). La scienza, per suo stesso statuto, si muove principalmente sul piano descrittivo e fattuale (come le cose sono). Questo terzo punto, in realtà, riguarda soltanto le filosofie morali e politiche, mentre esclude gli eredi della “filosofia naturale”. Eppure, il potenziale è notevole, soprattutto circa il ruolo della filosofia nella sfera pubblica e per il progresso delle comunità, a maggior ragione in un contesto scientifico-tecnologico che pone sfide radicali. Un recente esempio è quello della bioetica, ambito di riflessione interdisciplinare (ma, nel cuore, filosofico) che indaga razionalmente i problemi morali sollevati in campo medico e biologico da interventi che coinvolgono la vita umana. L'obiettivo è sia conoscere le innovazioni scientifiche nell'ambito delle scienze biomediche (aspetto descrittivo) sia definire criteri di legittimità alla ricerca scientifica e alla pratica medica, affinché il progresso avvenga nel rispetto della dignità di ogni persona (aspetto normativo)²¹.

La distinzione fra i due piani può essere produttiva anche nel campo sociale, circa le conseguenze della trasformazione digitale. Ad esempio, recenti studi empirici mostrano che, nel mondo “virtuale” più che nel mondo “fisico”, si verifica diffusamente la tendenza a discutere quasi esclusivamente con quanti hanno un orientamento coerente con il proprio: in Internet e nei social media si sta verificando una crescente polarizzazione delle opinioni, un loro “incastellamento”, tale per cui individui e gruppi si chiudono nella loro visione, nelle loro “echo chamber”, evitando di interagire con

20 Si veda R. Poli, *Lavorare con il futuro*, Egea, Milano 2019. Poli, prima che futurologo, è professore di filosofia della scienza all'Università di Trento.

21 E. Lecaldano, *Bioetica*, Laterza, Roma-Bari 2009.

chi la pensa diversamente²² (piano descrittivo). Eppure, sappiamo che in democrazia, secondo l'ideale pluralista, la diversità e il dissenso sono valori che proteggono la libertà e che, al tempo stesso, arricchiscono epistemicamente sia l'individuo sia la comunità (piano normativo)²³. Come ha sostenuto Mill nel suo *On liberty* (e poi Popper), comunicare con il diverso permette di mettere alla prova le proprie tesi. Porre in relazione questi due piani, senza risolvere l'uno nell'altro, permetterebbe di essere consapevoli di ciò che accade nella sfera pubblica online e, insieme, di pensare e agire criticamente, ispirati da un ideale.

Inoltre, considerare il livello normativo permetterebbe di superare la visione "tecnocentrica" del digitale, il cui errore originario sta nel focalizzare l'attenzione sui processi mediante i quali la tecnologia potrebbe favorire cambiamenti, ignorando o sottovalutando il sostrato umano (valoriale, morale, culturale) nel quale tali cambiamenti dovrebbero verificarsi. Non è più sufficiente limitarsi a considerare la capacità che Internet e le tecnologie hanno di esercitare una profonda azione trasformativa sull'ambiente in cui si diffondono, ma è necessario considerare anche e soprattutto il processo opposto e complementare²⁴. Questa operazione è essenziale per superare l'ottica tecnico-specialistica (che si focalizza su problemi contingenti e specifici), per esplorare come gli individui e le comunità possono decidere di usare le tecnologie digitali, senza subirle passivamente, ma modificandole, adattandole, valorizzandole per costruire un ambiente il più possibile sostenibile (umanamente, non solo ambientalmente) e desiderabile²⁵.

22 Le "echo chamber", letteralmente "camere dell'eco", sono ambienti digitali in cui le informazioni, le idee o le credenze vengono rafforzate dalla comunicazione algoritmica (soprattutto nelle piattaforme). Si veda C. Sunstein, *#Republic.com*, Il Mulino, Bologna 2017.

23 Sulla sfera pubblica fra livello descrittivo e normativo: G. Giacomini, *Potere digitale*, cit.

24 A questo approccio si ispira L. Taddio – G. Giacomini, *Filosofia del digitale*, Mimesis, Milano 2020.

25 Si pensi alle possibilità di regolamentare il lavoro nella gig economy, la raccolta e l'utilizzo dei dati personali, il livello di tassazione delle big tech, oppure le condizioni in base alla quale è ragionevolmente sicuro affidarsi all'IA.

Una filosofia classica per il futuro della conoscenza

Rimanere fedeli alla filosofia classica, oggi, significa mantenere vivo il rapporto fra la filosofia e le scienze, anche se queste ultime si sono emancipate. Naturalmente, la loro crescente specializzazione richiede un approccio diverso, da parte del filosofo, rispetto al passato. Non è più possibile partecipare attivamente alla produzione di risultati scientifici (come fecero Galileo e Newton nelle scienze naturali o Rousseau e Locke in quelle umane e sociali), ma è necessario possedere le competenze adeguate a “frequente” le scienze, ovvero per comprenderne a fondo, e in maniera il più possibile completa, sia i metodi sia i risultati. Questo richiede da parte del filosofo contemporaneo un enorme sforzo, che però è praticabile. Potremmo definire questo approccio “attenzione empirica” del filosofo contemporaneo. Un’attenzione che, invece di allontanare dalla filosofia del passato, è coerente con la tradizione più piena e classica.

Un “filosofo naturale” che si occupa di fisica, di biologia o di neuroscienze non potrebbe più ideare nuovi modelli scientifici, ma dovrebbe essere in grado di ripercorrere le dimostrazioni di un teorema, dovrebbe sapere come si fanno gli esperimenti, come replicarli. Un filosofo politico o sociale non potrebbe, forse, realizzare una ricerca politologica o sociologica ma dovrebbe conoscere i criteri con cui si realizzano le indagini comparate, le survey, i focus group, le interviste a osservatori qualificati, le ricerche-azione, dovrebbe conoscere i fondamenti della statistica sociale. Un filosofo morale che riflette sulle decisioni in un contesto di intelligenza artificiale non sarebbe in grado di progettare in prima persona un sistema “etico” di IA ma dovrebbe conoscere i linguaggi informatici (software) e il funzionamento dei sistemi tecnologici (hardware), studiando le evoluzioni della letteratura specializzata. Il filosofo contemporaneo può facilitare questo processo collaborando all’interno di reti di ricerca multidisciplinari.

A partire da questa (non sufficiente ma, a nostro parere, imprescindibile) “attenzione empirica”, bisognerebbe valorizzare il contributo peculiare della filosofia che, come abbiamo sostenuto, può concretizzarsi in (almeno) tre categorie di azioni. Praticare una tale sensibilità filosofica non significa affatto “ridursi” a “fare scienza”, “fare psicologia”, o “fare sociologia”²⁶. Piuttosto, equivale a *essere*

26 Anche le scienze non “dure”, come la psicologia o la sociologia, sono

filosofi nel senso più *classico* del termine, frequentando stabilmente le scienze e rilanciando quelle azioni epistemiche che soltanto la filosofia, ancora oggi, può realizzare.

caratterizzate da metodologie che sono sempre più marcate, peculiari e standardizzate, rendendo palese che un approccio filosofico dotato di “attenzione empirica”, pur essendo consapevole delle teorie scientifiche sul mondo empirico, si differenzia nettamente dalle scienze sia per metodi sia per risultati.



JACOPO MENGHINI E MASSIMO DURANTE

NON C'È NIENTE DA RIDERE. L'EFFETTO TRASFORMATIVO DELLE TECNOLOGIE ONLINE

Abstract

La nostra vita è inarrestabilmente trasmigrata online: Floridi ha coniato l'espressione *onlife* per catturare la progressiva erosione della linea di distinzione tra analogico e digitale. Non c'è quasi più attività umana che non si svolga su piattaforme e sia mediata da tecnologie dell'informazione e della comunicazione: acquisiamo notizie, compriamo e vendiamo, inviamo un curriculum, ci diamo appuntamento, esprimiamo le nostre opinioni, scegliamo un film o prenotiamo un viaggio, votiamo elettronicamente o paghiamo con valuta virtuale, ridiamo di qualcuno online. Le tecnologie del digitale toccano ogni aspetto della vita quotidiana. Occorre chiedersi: fino a che punto trasformano ciò che toccano? In cosa consiste l'effetto trasformativo delle tecnologie online? Non c'è il rischio che la mediazione svolta dalle piattaforme non solo trasformi un'attività umana ma l'alteri così profondamente da generare un vero e proprio rovesciamento di figura? Nel nostro contributo, esaminiamo un fenomeno profondamente umano: la parodia. Sebbene il riso sia mosso da una reazione involontaria, impossibile da frenare, il diritto è di sovente intervenuto per limitare la libera manifestazione del pensiero comico o parodico. Il nostro contributo vuole analizzare come l'avvento della tecnologia abbia influenzato la parodia online. Nel corso dell'analisi si presterà particolare attenzione ai social media, principali luoghi di comunicazione e nuovi vettori d'interazione sociale, che pretendono regolamentare la libertà di espressione online attraverso apposite policy che arrivano a sovvertire, se non a rovesciare, il senso del parodico.

Parole chiave: Onlife; ICT digitali; parodia; diritti fondamentali; libertà di espressione in rete; effetto trasformativo delle tecnologie.

Our life has unstoppably migrated online: Floridi coined the expression *onlife* to capture the progressive blurring of the division between what is analog and what is digital. There is hardly any human activity that does not take place on platforms and is mediated by information and communication technologies: we get news, buy and sell, send a CV, make an appointment, express our opinions, select a film, book a trip, vote electronically, pay with virtual currency or laugh at someone online. Digital technologies affect every aspect of daily life. We need to ask ourselves: to what extent do they transform what they touch? What is the transformative effect of online technologies? Isn't there the risk that the mediation carried out by the platforms not only transforms a human activity but alters it so profoundly as to really overturn it? In our essay, we examine a deeply human phenomenon: parody. Although laughter is moved by an involuntary reaction, impossible to contain, the law has often intervened to limit the free manifestation of comic or parodic thought. Our contribution aims to analyze how the advent of technology has influenced online parody. In the analysis, particular attention will be paid to social media, the main places of communication and new outlets of social interaction, which claim to regulate freedom of expression online through specific policies which may subvert, if not overturn, the sense of parody.

Keywords: Onlife; digital ICTs; parody; fundamental rights; freedom of expression online; transformative effect of technologies.

1. *L'era dell'Onlife: la comicità nell'infosfera*

«*Onlife*» è una fortunata espressione di sintesi che segnala la progressiva erosione della linea di distinzione tra vita analogica e digitale. In particolare, l'avvento delle tecnologie della comunicazione e informazione (ICT) digitali, unitamente al diffondersi delle nostre attività su piattaforme, ha fatto sì che parti sempre più consistenti della nostra vita trasmigrassero in rete. Non vi è quasi aspetto della vita quotidiana che non sia toccato da questo fenomeno. Ciò influisce su attività primordiali ed elementari, come il riso, la comicità, la parodia e, per converso, sulla derisione, l'insulto, fino alle espressioni di odio. Lo scenario su cui si esprime il comico è dunque

profondamente mutato, come è avvenuto nel tempo per numerose altre attività umane connesse con il registro dell'espressione del riso: pensiamo solamente al settore dello spettacolo, dell'intrattenimento, della comunicazione, etc., che da molti anni si collocano nel mercato digitale. In questo studio, vogliamo affrontare attraverso il prisma del comico, e in particolare della parodia, un tema di carattere più generale: vale a dire, se tale tras migrazione online abbia mutato soltanto lo scenario (il contesto dell'espressione) o anche, talora più profondamente, la modalità (cioè, le condizioni stesse di possibilità) dell'espressione del pensiero: nel nostro caso d'indagine, comica o parodica.

Questa tras migrazione nel mondo online può essere colta meglio osservando come muta la capillarità dei nostri comportamenti quotidiani. Dalla lettura di un quotidiano all'acquisto di un bene o servizio, fino allo svolgimento del proprio lavoro, tutto tras migra progressivamente online, acquisendo quella conformazione che le regole sintattiche e semantiche che definiscono la nostra forma di vita digitale contribuiscono incessantemente a ridisegnare¹. In un certo senso, non c'è attività più quotidiana della comicità, e meno imbrigliabile, nella sua capacità di sorprenderci e di fare irruzione nelle nostre vite².

La comicità è un esempio privilegiato per eccellenza, nella sua capacità di fare affidamento su certe regole e certi significati e, al contempo, nella sua capacità di sovvertirli continuamente: che cosa fa o non fa ridere in questa o quella società? O, per dirlo nei termini attuali della cosiddetta *cancel culture*, di che cosa si può o non si può ridere oggi? Ogni società riarticola e sposta il senso del comico, inteso come una delle principali forme di espressione del pensiero, in particolare critico, e dell'arte. Per tale motivo, il comico, il riso

1 Sulla pervasività della tecnologia nel quotidiano si veda L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Raffaello Cortina, Milano 2017; A. Elliott, *The Culture of AI. Everyday Life and the Digital Revolution*, Routledge, New York-London 2019; M. Durante, *Potere computazionale. L'impatto delle ICT su diritto, società, sapere*, Meltemi, Milano 2019.

2 Il riso è un'essenziale attività quotidiana: «Nella vita ordinaria, quotidiana, la comicità si presenta con il carattere dell'invasione. Essa si intromette, spesso inattesa, in altri settori della realtà, normalmente definiti seri», G. Salvioni, *Capovolgere il mondo per rimetterlo in piedi*, EDUCatt, Milano 2011, p. 43.

e la parodia online, rappresentano un aspetto della vita *onlife* che merita, a nostro avviso, un'analisi più approfondita.

La digitalizzazione gioca senz'altro un ruolo cruciale in questa trasmutazione della vita che trasforma ciò che investe o, per dirlo con un'espressione cara a Remo Bodei, che si traduce in un vero e proprio rovesciamento di figura, che muta la natura, il modo o il senso di ciò che tocca. Questa trasformazione o rovesciamento di figura mette in discussione nozioni e certezze consolidate e solleva interrogativi morali o giuridici di nuovo genere. Anche in questa prospettiva, la comicità ha un posto privilegiato, perché da sempre, nella formulazione, nella valutazione o nello studio del comico, è presente, in modo più o meno evidente, la questione morale. Bergson concepiva l'effetto comico come «un'anestesia momentanea del cuore»³. Questa straordinaria espressione traduce già un elemento di normatività che il filosofo francese esaminerà in modo analitico, forse per primo, da un punto di vista sociale («Il riso deve avere un significato sociale»⁴), elaborando, come è noto, un approccio antropologico al riso, come piacere e correttivo che viene a manifestarsi per un'esigenza al contempo individuale e collettiva. Questo elemento di normatività è difficilmente universalizzabile, come è confermato da un ulteriore dato antropologico: il fatto che ciò che risulta comico varia profondamente da una società all'altra, da un'epoca all'altra. Se è vero che il riso è un fattore antropologico, la sua morale non può che risentire di questo dato. La comicità, dunque, è una costante antropologica storicamente relativa.

Pertanto, la comicità – l'effetto comico o parodico – vive di una sua necessaria ambivalenza: ciò che diverte, fa ridere o, ridendo, fa riflettere ed esercita una funzione critica (*ridendo castigat mores*), può tradursi per altri in derisione, offesa, umiliazione, fino alla ipotesi più estrema dell'insulto o dell'odio. È un rischio che il comico deve necessariamente correre e di cui può essere chiamato a rispondere, al di fuori di una prospettiva estetica, che è quella propria dell'artista, in termini morali o giuridici. Ciò è reso ancora più complesso oggi dalla progressiva separazione tra la formazione dei contenuti, da parte degli utenti della rete, e la loro moderazione o

3 H. Bergson, *Il Riso: Saggio sul significato del comico*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 4.

4 Ivi, p. 6.

meta-moderazione, da parte dei titolari dei canali di comunicazione digitale. I titolari di social media e piattaforme digitali in particolare sono da molti indicati come i nuovi soggetti responsabili della moderazione dei contenuti disseminati online⁵.

In base all'architettura della rete, tali soggetti sono gli unici in grado di rilevare i contenuti comici o parodici (disseminati su piattaforme) e di moderarli ex ante o ex post. Tale possibilità, dovuta alla conformazione stessa delle ICT digitali (sarebbe infatti difficile, se non impossibile, per chiunque al di fuori delle piattaforme individuare e quindi regolare i contenuti disseminati), solleva il problema della scelta, relativa al se e come regolamentare il comico, a quale contenuto eliminare e per quali motivi. Tale scelta, sempre più spesso affidata a soggetti privati e da questi a procedure algoritmiche d'intelligenza artificiale, incide profondamente sulla libertà di espressione in rete e sulla formazione del capitale semantico, di cui il riso o la parodia sono elementi importanti. Come ciò influisca sulla espressione comica formerà oggetto di analisi nei paragrafi seguenti, in cui metteremo a tema in particolare l'espressione parodica, come esempio privilegiato della nostra disamina.

2. Il problema della scelta etica tra tecnologia e tutela dei diritti

Il processo di digitalizzazione in corso, unitamente alla trasmissione delle nostre forme di vita su piattaforme online, solleva dunque un interrogativo centrale, che è destinato ad occupare i dibattiti attuali e futuri ma, come vedremo a breve, ha già una sua storia recente: è possibile che l'impatto delle ICT digitali sia tale non solo da modificare qualcosa – una qualsiasi attività umana, come la memoria, la comunicazione, la socialità o la comicità – ma anche da investire così profondamente il modo e la natura da generare un vero e proprio mutamento concettuale, un rovesciamento di figura, che ne alteri le condizioni stesse di possibilità?

5 È bene precisare però come l'ultima Direttiva dell'UE richiami l'assenza di alcun obbligo di sorveglianza: Direttiva (UE) 2019/790 del parlamento europeo e del consiglio del 17 aprile 2019 sul diritto d'autore e sui diritti connessi nel mercato unico digitale e che modifica le direttive 96/9/CE e 2001/29/CE, art. 17 comma 8.

Per tentare di rispondere, anche solo in parte, a tale domanda, occorre fare un passo indietro, fino alla metà degli anni 80, e riprendere alcune riflessioni di uno dei più acuti filosofi della tecnologia e dell'etica del computer: James Moor. Moor definisce come effetto “trasformativo della tecnologia del computer”⁶ sia il processo attraverso cui la tecnologia ha un impatto sulla realtà umana che il processo mediante cui lo studioso s'interroga su tali effetti trasformativi. Si tratta di un'intuizione di lungo periodo, per cui occorre considerare le trasformazioni empiriche prodotte dalla tecnologia insieme a quelle epistemologiche o ermeneutiche che si producono sul soggetto riflettente. Per comprendere appieno il portato rivoluzionario della tecnologia, sostiene Moor, bisogna prendere in considerazione il modo stesso in cui ci interroghiamo sulla tecnologia. In questa prospettiva, l'etica del computer dovrebbe essere orientata a capire quali siano gli effetti trasformativi mettendo a tema il tipo di interrogativi che la tecnologia solleva⁷:

What I mean by 'transformed' is that the basic nature or purpose of an activity or institution is changed. This is marked by the kinds of questions that are asked. During the introduction stage computers are understood as tools for doing standard jobs. A typical question for this stage is 'How well does a computer do such and such an activity?' Later, during the permeation stage, computers become an integral part of the activity. Atypical question for this stage is 'What is the nature and value of such and such an activity?' In our society there is already some evidence of the transforming effect of computerization as marked by the kind of questions being asked.⁸

6 Vedi J.-H. Moor, *What Is Computer Ethics?*, in T.W. Bynum (Ed.), *Computers and Ethics*, Blackwell, Oxford 1985, pp. 266–275. Tra i vari esempi che James Moor offre per spiegare la portata del fenomeno, possiamo citare: a) il lavoro da remoto (home office); b) il voto elettronico; c) le istituzioni finanziarie; d) il processo educativo.

7 Possiamo così riassumere il pensiero di Moor: «L'applicazione della tecnica non lascia il mondo così come lo trova, ma anzi contribuisce a modificarlo, lo trasforma. Questa trasformazione non è soltanto quantitativa ma anche qualitativa. Ciò che è trasformato è «la natura di base o lo scopo dell'attività o dell'istituzione» coinvolta nel processo tecnologico», M. Durante, *il futuro del web. Etica, diritto, decentramento. Dalla sussidiarietà digitale all'economia dell'informazione in rete*, Giappichelli, Torino 2007, p. 27.

8 Moor, *What Is Computer Ethics?*, cit., p. 269.

Quando la tecnologia si applica a un'attività umana, fino a esserne incorporata, modifica in prima istanza la modalità con cui tale attività è svolta: in tal caso, ci interroghiamo, ad esempio, sul grado di efficacia o efficienza con cui un'attività è svolta. Nel lungo periodo, però, l'effetto trasformativo della tecnologia è tale da farci interrogare sulla natura stessa o il valore di tale attività: in tal caso, finiamo per chiederci in termini più radicali che cosa è qualcosa.

La tematica del comico, e in particolare della parodia che sarà oggetto del nostro esame, può essere un chiaro esempio di tale effetto trasformativo in ambiente digitale: la produzione online del parodico comporta infatti un'analisi relativa al modo in cui «l'applicazione nel tempo» del digitale sia in grado di mutare «la natura o lo scopo stesso» della parodia. In questa prospettiva, conviene muovere dalla distinzione tra parodia offline e online.

3. La parodia da offline a online

Con parodia online vogliamo fare riferimento alla trasmigrazione nel mondo digitale di una tecnica ed espressione artistica conosciuta fin dall'antichità. Qual è il senso di questo profondo gesto creativo ed artistico? La parodia mette a tema la realtà del mondo per deformarla e offrirci attraverso il medio di tale deformazione una comprensione diversa della realtà. Una comprensione spesso più profonda e caratterizzata in termini morali (abbiamo ricordato l'adagio latino *castigat ridendo mores*). La parodia illustra alterando. La 'forma' estetica della parodia risiede necessariamente nella sua capacità di trasfigurare, esacerbare, deformare. Naturalmente, questa capacità trasfigurante, che può e deve cogliere impreparato il soggetto della parodia, è suscettibile di produrre conseguenze anche giuridicamente rilevanti, dal momento che la parodia può urtare gli animi, ridicolizzare, schernire, offendere, fino a tradursi in determinati casi in forme che insultano o generano odio. C'è dunque un limite alla parodia? Perché il comico o il parodico corrono sempre più spesso il rischio di tradursi online in espressioni di odio o quantomeno di essere percepiti come tali? La *cancel culture* non è essa stessa esacerbata dalla trasmigrazione della comunicazione su piattaforme online e dai cosiddetti 'effetti di rete'?

Come per molte altre attività e manifestazioni del pensiero, anche l'espressione della parodia online s'iscrive nel contesto di una dis-sociazione tra la produzione di contenuti in rete da parte degli utenti e il fatto che tale produzione e disseminazione avviene attraverso canali di comunicazione e su piattaforme di cui sono titolari soggetti privati terzi. Questi contenuti prodotti dagli utenti⁹, sempre più al centro della scena digitale, hanno permesso al genere parodico di diventare un fenomeno virale, anche come conseguenza dei ricordati effetti di rete mimetici¹⁰.

La presenza di conflitti legati alla parodia nell'ambiente digitale rappresenta un esempio di ciò che Floridi definisce «moralità distribuita»¹¹, per cui un dato comportamento diviene moralmente

9 Una prima e importante presa di coscienza dell'innovazione offerta dal c.d. Web 2.0 e da questi nuovi contenuti (UGC) si può ricavare dallo studio OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development) del 2005 *Digital Broadband Content: Music*, Working Party on the Information Economy, OECD Publishing, Paris 15/06/2005, <http://www.oecd.org/internet/ieconomy/34995041.pdf>.

10 A ragione di questa affermazione possiamo citare alcuni studi legati alla proliferazione della parodia online: T. Ballard, *YouTube Video Parodies and the Video Ideograph*, in «Rocky Mountain Review», 70 (1), Spring 2016, pp. 10-22; S. Stolper - J. C. Jr. Cane, *Parody in an Era of Online Programming*, in «Texas Review of Entertainment and Sports Law», 11 (2009), pp. 81-97; L. Boxman-Shabtai *The practice of parodying: YouTube as a hybrid field of cultural production*, in «Media, Culture & Society», 41(1), 2019, pp. 3-20; A. Slater - N. Cole - J. Fardouly, *The effect of exposure to parodies of thin-ideal images on young women's body image and mood*, in «Body Image», 29 (June 2019), pp. 82-89; K. Erickson, *Evaluating the Impact of Parody on the Exploitation of Copyright Works: An Empirical Study of Music Video Content on YouTube*, in «Project Report - Intellectual Property Office (IPO)» (2013); A. Chamorro-Mera, *Greenpeace: The Threat of the Dark Side of Volkswagen*, in H.M. Alves, *Case Studies on Social Marketing. A Global Perspective*, Springer, Cham 2019.

11 L. Floridi, *Distributed morality in an information society*, in «Science and Engineering Ethics», 19 (3), 2013, pp. 727-743. Sul punto si veda Durante, *Potere computazionale*, cit., p. 338: «Luciano Floridi ha parlato di moralità distribuita per rimarcare il problema di fenomeni che divengono moralmente rilevanti solo allorché assumono determinati proporzioni. Molti dei fenomeni più problematici dei social media (dalle *fake news* ai *troll*, dalle perturbazioni delle campagne elettorali alle manifestazioni di odio online, dall'uso di account falsi e meccanismi di clusterizzazione e profilazione degli utenti) dipendono dalle capacità della rete di amplifica-

rilevante allorché coinvolge più attori e assume determinate proporzioni, nonché solleva questioni complesse giuridiche proprio in ragione della pluralità di soggetti coinvolti dalla vicenda parodica. La viralità dell'effetto parodico, accresciuto dalle ICT digitali, spiega le proporzioni del fenomeno, che ha assunto di sovente le forme di una degenerazione in rete¹². Come già sottolineato, la naturale ambiguità o ambivalenza del parodico può innescare fenomeni che sono stati interpretati come manifestazioni d'odio, *fake news* e persino comportamenti violenti (*cyberbullismo*) che hanno trovato, per così dire, riparo, dal punto di vista giuridico o morale, nelle forme espressive della parodia¹³.

Natura giuridica e contesto normativo

Le problematiche giuridiche a cui possiamo fare riferimento abbracciano diversi campi del diritto. L'eterogeneità e l'ampia riflessione giuridica nata intorno al concetto di parodia, nonché lo studio delle controversie, evidenziano come il potenziale lesivo non sia mai sempre identico, ma vari a seconda del diritto che si vuole tutelare.

re determinati effetti o comportamenti o di offrire un capitale di attenzione per fenomeni che altrimenti non risulterebbero altrettanto rilevanti».

- 12 Un episodio che illustra bene il fenomeno della degenerazione parodica in rete è quello di *Innocence of Muslim*, «Un video offensivo nei confronti di Maometto pubblicato su YouTube che aveva alterato gli equilibri sociali, politici e diplomatici di mezzo mondo», come definito da Giovanni Ziccardi in *L'odio online. Violenza verbale e ossessioni in rete*, Raffaello Cortina, Milano 2016, p. 74.
- 13 In tema vedi tra gli altri, M. Chiarolla, *Satira e tutela della persona: il pretore e la «musa infetta»*, in «Il Foro italiano», 113 (1), 1990, pp. 3039-3048; M. Dogliotti, *Al Bano, Romina, Arbore, D'Agostino: satira, privacy e mass media*, in «Diritto di famiglia e delle persone», I (1994), pp. 171-180; A.M. Benedetti, *Il diritto di satira fra libertà di espressione e tutela dei valori della persona, nota di commento a Trib. Roma 26 maggio 1994*, in «La Nuova Giurisprudenza Civile Commentata», I (1996), pp. 337-341; M. Fumo, *Sì alla satira ma senza insulti gratuiti. Ironia al confine fra arte e diffamazione*, in «Diritto e giustizia», 20 (2006), pp. 75-77; S. Peron, *Allegro, Andante, Satireggiante...ma non troppo: la satira nell'agone del diritto*, in «Responsabilità Civile e Previdenza», 4 (2012), p. 1287; E. Rosati, *Just a matter of laugh? Why the CJEU decision in Deckmyn is broader than parody*, in «Common Market Law Review», 52 (2), 2015, pp. 511-529.

Possiamo suddividere il nostro discorso in due macroaree del diritto: pubblico e privato. Dal primo punto di vista, il potenziale lesivo della parodia investe principalmente la tutela del buon costume e dell'onorabilità della persona. Sono in tal senso punite le manifestazioni diffamatorie, discriminanti e, in generale, portatrici d'odio. Dal secondo punto di vista, invece, il potenziale lesivo concerne prevalentemente il diritto di esclusiva riservato dal diritto d'autore¹⁴. La liceità della parodia in questo contesto fa perciò affidamento sulle regole del diritto d'autore, che storicamente tutelano la proprietà intellettuale (l'opera dell'ingegno caratterizzata da originalità e creatività)¹⁵.

14 In questo contesto, le conseguenze giuridiche riferibili nella tecnica parodica hanno rilevanza quasi esclusivamente privatistica. In passato, infatti, la parodia è stata accostata: a) al plagio (B. Croce, *Intorno alle parodie*, in *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Vol. II, Laterza, Bari 1945, pp. 182-190; G. Lustig, *La parodia nel diritto e nell'arte. Causa d'Annunzio-Scarpetta*, Detken et Rocholl, Napoli 1908; b) alla concorrenza sleale (Tribunale di Milano: ordinanza 29 gennaio 1996 in «Il Foro Italiano», 119 (4), 1996); c) alla contraffazione (C. Manfredi, *Parodia del marchio notorio altrui*, in «Il Diritto Industriale», 18 (3), 2010, pp. 214-219); d) all'appropriazione indebita (L.B. Moraia, «Arte appropriativa», *elaborazioni creative e parodia, nota a Trib. Milano (ord.)*, 14 luglio 2011, in «Rivista di diritto industriale», 6 (2011), pp. 857-863).

15 In merito alla normativa dedicata alla parodia vedi la Direttiva UE 2019/790 sul diritto d'autore e sui diritti connessi nel mercato unico digitale e che modifica le direttive 96/9/CE e 2001/29/CE, art. 17 comma 7 lett. b). In tal caso, la tematica parodica è ricondotta nel solco della normativa dedicata al diritto di esclusiva, riservando alla parodia un ruolo di mera eccezione al suddetto diritto. La qualificazione giuridica quale eccezione permette agli autori di cimentarsi nella tecnica parodica senza dover ottenere il consenso del titolare dell'esclusiva sull'opera parodiata. Così: Tribunale di Milano, 7 settembre 2004 (ord.) – Est. Marangoni – Associazione Investitrice c. Trenitalia S.p.a. AIDA 2005: «la parodia, quale tecnica utilizzata per raggiungere l'effetto satirico, pur trovando fondamento nella preesistenza di un'opera di riferimento, gode di natura autonoma e sfugge pertanto alla necessità del consenso dell'autore dell'opera parodiata», p. 551. L'inevitabile diffusione del genere parodico online incide anche sulla definizione degli UGC; secondo una rilevante dottrina, infatti, alcuni di questi contenuti potrebbero essere opportunamente regolamentati seguendo la disciplina riservata alla parodia: J.P. Triaille, *User Generated Content (UGC) – First Part*, in «De Wolf & Partners», in collaboration with CRIDS, (2013). Sull'eccezione di parodia vedi inoltre L. Boggio, *L'opera parodistica tra proprietà intellettuale e*

Libertà di espressione

«A work's use for the purpose of parody constitutes a focal point in the context of freedom of expression»¹⁶. La parodia online investe anche riflessioni giuridiche di natura costituzionale. Dottrina¹⁷ e giurisprudenza¹⁸ sono concordi nel riconoscere l'esistenza di un diritto alla manifestazione parodica. Nel sistema italiano, in particolare, questo diritto viene collocato nell'alveo degli artt. 9, 21 e 33 Cost., attribuendo a tale forma d'arte natura di diritto della personalità. La parodia rinviene nell'opera di riferimento l'oggetto della sua ironia, operando un «rovesciamento concettuale del contenuto ideologico»¹⁹.

diritti della personalità, in «Giurisprudenza Italiana», Maggio 2015, pp. 1137-1147; F. Banterle, *L'umorismo è il miglior strumento di difesa: la nozione comunitaria di parodia per la Corte di Giustizia*, in «Rivista di diritto industriale», 1/2 (2016), pp. 69-90; G. Casaburi, *Originalità, creatività, elaborazione creativa, citazione e plagio: profili evolutivi*, in «Il Foro italiano», 12 (2017), pp. 3779-3789.

- 16 M. Senftleben. *Copyright, Limitations and the Three-step test. An Analysis of the Three-Step Test in International and EC Copyright Law*, Kluwer Law International, The Hague 2004, p. 28.
- 17 L. Balestra, *La satira come forma di manifestazione del pensiero, fondamento e limiti*, Giuffrè, Milano 1998; M. Chiarolla, *Satira e tutela della persona: il pretore e la «musa infetta»*, in «Il Foro italiano», 113 (1), 1990, pp. 3039-3048; G. Corasaniti, *Libertà di sorriso*, in «Diritto dell'informazione e dell'informatica» (1989), pp. 536-544; L. De Sanctis, *Il diritto di satira all'esame della pretura di Roma; ipotesi di riferibilità alla problematica della parodia dell'opera dell'ingegno*, in «Il Diritto d'Autore», 61 (1990), pp. 146-153; M. Dogliotti, *Al Bano, Romina, Arборе, D'Agostino: satira, privacy e mass media*, cit.; M. Fumo, *Sì alla satira ma senza insulti gratuiti. Ironia al confine fra arte e diffamazione*, cit., pp. 75-77; C. Mayr, *Critica, parodia, satira*, in «AIDA» (2003), pp. 276-300.
- 18 Vedi, tra le altre, la pronuncia del Tribunale di Roma che attribuisce protezione giuridica a «varie manifestazioni del pensiero, aventi remote origini storiche, accomunate dall'intento immediato di suscitare ilarità nei percettori e differenziate dalla specificità di fini ulteriori (la satira o caricatura politica, la parodia artistica, la satira di costume, la satira a scopi pubblicitari o commerciali etc.) e dalla varietà delle forme espressive (lo sketch cinematografico o televisivo, la vignetta o la caricatura etc)», Trib. Roma (5 giugno 1991, in «Diritto dell'informazione e dell'informatica» (1992), pp. 844 ss.).
- 19 Così viene definita da numerosi trattatisti italiani del diritto d'autore; su tutti M. Fabiani, *La protezione giuridica della parodia con particolare*

La possibilità di garantire la libera espressione e manifestazione del proprio pensiero all'interno delle piattaforme digitali è il nuovo mantra che accompagna le policy dei colossi digitali. L'obiettivo è naturalmente quello di assicurare la libertà degli utenti, cercando al contempo di governare i loro comportamenti, al fine di limitare la creazione e la proliferazione di espressioni d'odio o violenza, che non possono mai essere ricomprese e giustificate all'interno di un esercizio consono del proprio diritto alla manifestazione di un pensiero comico o parodico²⁰.

In questa prospettiva, la libertà parodica incontra spesso freni alla sua compiuta espressione, al punto da far ritenere che debba essere in qualche modo limitata da forme d'iper-proibizionismo ovvero da quel fenomeno peculiare che è la *cancel culture*. Il potenziale lesivo della parodia è perciò bifronte: una totale assenza di controllo può facilitare l'uso incontrollato e la possibile degenerazione dello schermo; una censura troppo netta impedisce al pensiero comico o parodico di svolgersi libero nella società. Caso per caso, sarà allora necessario intervenire nella risoluzione del conflitto tramite un equo bilanciamento degli opposti interessi, al fine di limitare al massimo il potenziale lesivo nell'una o nell'altra direzione.

4. La regolamentazione della parodia nei social media

La parodia è sempre più spesso regolata all'interno della disciplina di riferimento (di hard o soft law) prevista per i cosiddetti *User Generated Content* (UGC), che hanno mutato in larga misura il tradizionale rapporto che intercorreva tra l'artista e i fruitori dei suoi contenuti artistici. Il rapporto parodico online dev'essere analizzato alla luce di nuove forme di comunicazione e fruizione dei contenuti

riferimento a recenti orientamenti di giuristi stranieri, in «Il Diritto di autore», 4 (1985), pp. 461-469; E. Santoro, *Brevi osservazioni in tema di parodia*, «Il Diritto di autore», 1 (1968), pp. 1-15. A. Monti, *Note (1-2) Tribunale di Milano: ordinanza 29 gennaio 1996*, «Il Foro Italiano», 119 (4), 1996, pp. 1426-1433.

20 La questione giuridica della tutela dei diritti fondamentali nel contesto di un'espressione parodica è stata giustamente sottolineata dall'avvocato generale della Corte di Giustizia nel celebre caso Deckmyn: Opinion of Advocate general Pedro Cruz Villalón on Case C-201/13 Deckmyn.

artistici, rese possibili dai nuovi soggetti che si sono affermati nel quadro del modello di *data-driven economy*, vale a dire i titolari di social network e social media, che non si limitano a fornire piattaforme online di comunicazione ma tendono oggi a governare²¹ indirettamente, tramite la loro architettura e le loro policy, i nuovi mezzi di comunicazione, gli attori che vi prendono parte e i loro contenuti.

I social network e social media permettono, infatti, agli utenti di creare e di disseminare idee, aumentando l'accesso e la fruizione delle informazioni, la creazione di contenuti originali e le interazioni tra persone che prima non avrebbero potuto entrare in contatto, ma richiedono a tali utenti di sottoscrivere i loro termini di servizio (che racchiudono le loro policy) e di operare nel quadro delle opportunità e dei limiti definiti dall'architettura delle piattaforme in rete.

Twitter

In questo contesto, assume rilevanza centrale la questione giuridica della responsabilità civile dei titolari di social network e social media per i contenuti generati dagli utenti. La possibile attribuzione di responsabilità alloca in capo a tali soggetti un onere di controllo (ed intervento), che si vuole esercitato con maglie larghe o strette²². In tal senso, le scelte di tali soggetti privati, che si traducono nella conformazione dei termini di servizio da accettare e degli strumenti messi a disposizione dall'architettura delle piattaforme, sono sostanzialmente mosse dalla volontà di premunirsi contro il rischio di essere coinvolti giuridicamente, socialmente o culturalmente, per evitare polemiche, sanzioni o coinvolgimenti in giudizi civili e penali²³: ciò ha dato vita a pratiche di autotutela. Tali pratiche possono

21 J.M. Balkin, *Free Speech is a triangle*, in *Columbia Law Review*, 118 (7), November 2018, pp. 2011-2056, in particolare p. 2012: «In the early twenty-first century, freedom of speech increasingly depends on a third group of players: a privately-owned infrastructure of digital communication composed of firms that support and govern the digital public sphere that people use to communicate».

22 In tema di hosting provider attivo e passivo vedi G. Sartor, *Social networks e responsabilità del provider*, in «AIDA» (2011), pp. 39-56; R. Bocchini, *La responsabilità di Facebook per la mancata rimozione di contenuti illeciti*, in «Giurisprudenza Italiana», marzo 2017, pp. 633-643.

23 Ad esempio, il caso *ViviDown* contro Google: Cass. pen., Sez. III, 17

prendere la forma di meccanismi, più o meno partecipati e trasparenti, di moderazione o meta-moderazione dei contenuti²⁴.

Un caso che illustra in modo straordinariamente significativo quanto fin qui detto è quello della piattaforma Twitter. Il colosso della messaggistica istantanea adotta, infatti, una specifica regolamentazione della parodia, senza ricorrere tuttavia a forme di censura o filtraggio dei contenuti ex ante o ex post. Twitter richiede, infatti, agli utenti che intendono creare un account parodico («*parody account*») di dichiararlo in termini espliciti, tanto nella biografia del profilo quanto nel nome dell'account²⁵. Questa pratica è molto diffusa all'interno di tale social network, dove si possono rinvenire innumerevoli profili di autori che esercitano forme di parodia, irridendo i personaggi più noti e popolari o creando altri contenuti ironici, satirici o parodici. Twitter richiede dunque a tali utenti di qualificare ex ante i propri contenuti, sostanzialmente dichiarando pubblicamente che si tratti di una parodia, al fine di disambiguare l'intento stesso della comunicazione. Come è intuitivo, ciò ha verosimilmente un effetto esiziale sull'intento parodico, perché ne distrugge l'intenzione, cioè il suo effetto destabilizzante, comico o satirico, la sorpresa, l'ambiguità o la plurivocità semantica. Dire «questa è una parodia»

dicembre 2013 (dep. 3 febbraio 2014), n. 5107; o il caso Cantone contro Facebook: Ordinanza Tribunale di Napoli 10 agosto 2016.

- 24 Secondo Oreste Pollicino il rapporto tra libertà di espressione e regolamentazioni delle piattaforme digitali deve essere esaminato alla luce di due considerazioni: da un lato, «la libertà (e il diritto) delle piattaforme a rimuovere quanto considerano non consono ai propri standard contrattuali deve accompagnarsi alla conseguente loro accettazione di una maggiore responsabilizzazione, prima di tutto sul piano delle procedure, di chi non si limita più a ospitare contenuti, ma assume decisioni para-editoriali sulla loro permanenza in rete». Dall'altro, ci si deve interrogare sul decisore, abbandonando «la stagione del liberismo tecnologico, in cui vi è stata una delega in bianco alle piattaforme che, di fatto, si sono fatte arbitri (svolgendo un ruolo, anche scomodo, di *digital utilities*) del bilanciamento tra diritti fondamentali», e abbracciando «una stagione nuova, se non di umanesimo, quanto meno di un capitalismo digitale “mite” in cui i poteri pubblici siano in grado di portare avanti una visione non privatistica e tanto meno non proprietaria dello spazio digitale. Uno spazio che – lo si voglia o no – è ormai il luogo privilegiato di quel (non esattamente libero) mercato delle idee». In tema vedi O. Pollicino, *Libertà di espressione, piattaforme digitali e cortocircuiti di natura costituzionale*, in «Privacy&», 2021, pp. 1-3: p. 3.

- 25 <https://help.twitter.com/en/rules-and-policies/parody-account-policy>.

pregiudica l'effetto parodico: a quel punto, non c'è più niente da ridere!

Perché Twitter opera in tal modo? Il disvelamento dell'intento parodico richiesto dalla piattaforma Twitter ai suoi utenti è, da una parte, una forma di autotutela, che non influisce tanto sul contenuto della parodia quanto sulla sua forma o manifestazione²⁶, e, dall'altra, è un tentativo di tutelare un bene giuridico, vale a dire il diritto di satira, di critica o di espressione del pensiero esercitato con la parodia²⁷. Questo tentativo si traduce, però, nel rischio di distruggere la parodia stessa: produce un paradossale rovesciamento di figura, perché elimina quello spazio di sorpresa, ambiguità e plurivocità semantica, in cui si produce e si esercita il parodico.

Le vicende della parodia online mostrano, così, alcuni effetti secondari derivanti dalla difficoltà di governare e regolare la produzione di contenuti online, che investono più ambiti del diritto. Quando il parodico (il riso, il comico, etc.) si esprime attraverso i nuovi mezzi di comunicazione è necessario porre attenzione al fatto che gli interventi e le richieste dettate dai termini di servizio dei social network e social media possono produrre effetti non deliberati e non voluti. Lo studio delle policy dei social network e media risulta pertanto doveroso, non solo per comprendere in che misura i nostri diritti sono riconosciuti e protetti ma anche e forse soprattutto per cogliere gli effetti trasformativi delle tecnologie online e, in particolare, delle piattaforme digitali. La policy adottata da Twitter s'iscrive, infatti, nella cosiddetta *Platform Regulation* che l'utente deve sottoscrivere per poter utilizzare tale media²⁸.

26 In tema v. G. Boggero, *La satira come libertà ad "autonomia ridotta" nello Stato costituzionale dei doveri*, in «Nomos. Le attualità nel diritto», 1 (2020), pp. 1-69.

27 La portata del fenomeno può essere meglio spiegata attraverso un esempio concreto. È quello della nota azienda inglese JD Wetherspoon, presa di mira da un omonimo *parody account* su Twitter. Vedi A. Hern, *Twitter ordered to reveal user behind parody JD Wetherspoon account*, in «The Guardian», 13 dicembre 2018.

28 La prescrizione si differenzia ad ogni modo dai più moderni sistemi di algoritmi per il tracciamento di contenuti che violano il diritto d'autore. Per quanto riguarda le forme di filtraggio automatico applicate dai social media, menzione particolare merita il caso di YouTube ContentID. Al contrario di Twitter, infatti, che prescrive una forma di comportamento all'utente (disvelando la propria intenzione ironica), YouTube è più atten-

Nell'esempio proposto (i casi potrebbero, però, moltiplicarsi con una disamina più sistematica delle policy dei principali social network e social media) la criticità è dunque duplice: da un lato, taluni aspetti della regolamentazione della parodia online sono lasciati alla discrezione (con la formulazione delle policy) del singolo social network o social media, senza che ricorrano sempre un'adeguata considerazione della possibile tensione con i diritti fondamentali e un maggiore livello di trasparenza e accountability relativamente ai contenuti, limiti e pratiche di moderazione e metamoderazione²⁹. Dall'altro, l'effetto trasformativo della tecnologia, segnalato da Moor, è capace di trasformare e talora pregiudicare la natura o

ta al contenuto della parodia e al fattore privatistico della disputa, ossia alla tutela del diritto d'autore. Al punto da citare nella sua policy la dottrina statunitense del Fair Use. Nel Fair Use il genere artistico parodico è considerato degno di tutela in ragione sia del suo valore artistico, quale stimolo per la creazione, sia del rilievo che assume in termini di *freedom of speech*, risultando in linea con gli obiettivi del Copyright. 17 U.S. Code (2016), Section 107 - Limitations on exclusive rights: Fair use. L'applicazione di questo sistema di algoritmi per il tracciamento di contenuti che violano il diritto d'autore solleva il problema dei falsi positivi (contenuti che vengono etichettati come dannosi dagli algoritmi dei social media ma che ad una più attenta analisi, di regola svolta da un agente umano, non risultano tali). Sul punto vedi T. Lester, D. Pachamanova, *The dilemma of false positives: making content id algorithms more conducive to fostering innovative fair use in music creation*, in «UCLA Entertainment Law Review», 24 (1), 2017).

- 29 Sulla moderazione dei contenuti digitali da parte di social media sono state sollevate molte criticità dalla dottrina. In tema vedi G. Sartor, A. Loreggia, *The impact of algorithms for online content filtering or moderation* ("upload filters"), European Parliament, 2020; G. De Gregorio, *Democratising online content moderation: A constitutional framework*, in «Computer Law & Security Review», 36 (2002), parla esplicitamente di «paradosso» in riferimento alla moderazione dei contenuti: «Notwithstanding several social media exploit rhetoric statements advocating to represent a global community enhancing free speech transnationally, however, online platforms protect their business interests by moderating content to prevent users' from escaping their digital spaces because of the dissemination of content like terrorism and hate. This 'content moderation paradox' explains why, on the one hand, social media commit to protecting free speech, while, on the other hand, they moderate content regulating their communities for business purposes. Therefore, one of the primary concerns is the compatibility between their private interests and public values», Ivi, p. 2.

lo scopo stesso della parodia online. Il disvelamento dell'intento parodico può infatti sabotare quel meccanismo d'inaspettata deformazione del reale all'opera nell'esercizio del comico o del satirico, ossia la condizione stessa di possibilità della parodia.

È bene rimarcare, oggi più che mai, quanto sia indispensabile quella deformazione del reale che ci restituisce, della realtà stessa, una visione diversa e più ricca: occorre pertanto preservare il libero esercizio dello spirito critico parodico, se si vuole assicurare che ogni utente sia potenzialmente esposto nel libero mercato delle idee a una pluralità di opinioni, anche laddove queste possano, a causa della parodia, risultare inopportune o sgradevoli, urtando la sensibilità comune o le credenze più radicate. Non dobbiamo dimenticare che la libera manifestazione dell'espressione parodica s'iscrive, come osservato, nell'alveo degli articoli 9, 21 e 33 della Costituzione.

Conclusioni

La parodia online illustra bene il caso dell'effetto trasformativo delle tecnologie in rete. Se da una parte la comunicazione dei contenuti parodici online è suscettibile di ledere tanto i valori della persona (con la configurazione di delitti di ingiuria o diffamazione o con la veicolazione di espressioni di odio)³⁰ quanto il diritto di esclusiva di un autore (tramite la configurazione di un delitto di plagio), dall'altro i sistemi di filtraggio o censura ovvero i meccanismi di autotutela predisposti dai titolari di piattaforme possono pregiudicare o mutare il senso stesso della comunicazione parodica.

I sistemi di filtraggio o censura di tali contenuti così come i meccanismi di autotutela predisposti dai titolari di piattaforme e inclusi nei termini di servizio che accettiamo quando sottoscriviamo il regolamento contrattuale che ci consente di usare tali piattaforme rappresentano oggi un importante e significativo ambito di studio e riflessione, per cogliere gli effetti trasformativi delle tecnologie online. Ciò è tanto più importante in quanto i titolari dei social media o social network sono oggi gli unici realmente in grado di tracciare e

30 Per una recente analisi sui discorsi d'odio e per una disamina sulla tematica della disinformazione rimandiamo al testo di G. Pitruzzella, O. Pollicino, *Disinformation and Hate Speech. A European Constitutional Perspective*, Bocconi University Press, Milano 2020.

quindi controllare effettivamente i contenuti prodotti e disseminati tramite le loro piattaforme.

Il fenomeno parodico ha trovato una sua peculiare diffusione in praticamente tutti i più importanti social network e social media. Le piattaforme hanno introdotto misure di contenimento per gli UGC via via più restrittive o comunque attente al mantenimento di un ambiente controllato. Tuttavia, ciò non ha sempre garantito la corretta espressione artistica parodica, incentrata sul mero divertimento o sulla critica. Abbiamo osservato che alcune misure (come la richiesta di Twitter di dichiarare la parodia), dettate dall'esigenza di autotutela e di contrasto di possibili effetti di rete suscettibili di sollecitare la responsabilità dei titolari delle piattaforme (social network, social media, etc.), possono tradursi in un singolare rovesciamento di figura che altera e pregiudica l'intento parodico stesso.

Il concreto trattamento del fenomeno parodico online, affidato a soggetti privati, finisce così per vanificare o distruggere l'effetto trasfigurante della parodia, la sua connaturata ambiguità o ambivalenza semantica. La trasposizione online, l'architettura di rete nonché le esigenze di autotutela nell'ambito del funzionamento delle tecnologie digitali inducono questi soggetti privati a intervenire nella regolamentazione della comunicazione dei contenuti, compiendo, anche solo indirettamente, una scelta relativa al parodico (o al comico più generalmente inteso) suscettibile d'incidere su diritti fondamentali e valori democratici. Non c'è niente da ridere.



FRANCESCO TORMEN

POSSIBILI CONTRIBUTI DEL BUDDHISMO A UN'ETICA DEL POSTUMANO

Abstract

Tra tutte le religioni, il buddhismo presenta alcuni elementi significativi che lo rendono particolarmente adatto ad accogliere favorevolmente l'epoca postumana in cui ci stiamo inoltrando. Nel contributo cerco di argomentare questo fatto attraverso un confronto tra buddhismo e due correnti filosofiche contemporanee: il postumanesimo e il transumanesimo. Nel primo caso si tratta soprattutto di rilevare l'elevata compatibilità tra buddhismo e postumanesimo, intendendo quest'ultimo come una filosofia critica volta a decostruire i concetti di umanesimo e antropocentrismo, assieme alle loro ricadute speciste, etnocentriche e sessiste. Nel secondo caso – in merito al quale l'affinità tra le due prospettive appare meno scontata – si vede in primo luogo come il concetto di *human enhancement*, tipico delle correnti transumaniste, non sia in verità estraneo alla visione buddhista; in secondo luogo, dopo aver individuato in un'etica di stampo utilitaristico il terreno comune tra le due concezioni, suggerisco alcuni potenziali contributi che il buddhismo potrebbe offrire al progetto transumanista.

Parole chiave: buddhismo; postumanesimo; transumanesimo; etica buddhista; etica del postumano.

Among all religions, Buddhism shows some significant elements that make it particularly well suited to welcome the posthuman era we are moving into. In this contribution I try to argue this fact through a comparison between Buddhism and two contemporary philosophies: posthumanism and transhumanism. In the first case, I argue the high compatibility between Buddhism and posthumanism, understanding the latter as a critical philosophy aimed at de-



constructing the concepts of humanism and anthropocentrism, along with their specist, ethnocentric and sexist implications. In the second case – where the similarity between the two perspectives seems less obvious – I firstly show how the concept of human enhancement, typical of transhumanism, is not foreign to the Buddhist perspective; secondly, after considering utilitarian ethics as a common ground between the two conceptions, I suggest some potential contributions that Buddhism could offer to the transhumanist project.

Keywords: Buddhism; posthumanism; transhumanism; Buddhist ethics; posthuman ethics.

Introduzione

Tra tutte le religioni, il buddhismo presenta alcuni elementi significativi che lo rendono particolarmente adatto ad accogliere favorevolmente l'epoca postumana in cui ci stiamo inoltrando. Nelle pagine seguenti cercherò di argomentare questo fatto attraverso un confronto tra buddhismo e due correnti filosofiche contemporanee: il postumanesimo e il transumanesimo. Nel primo caso si tratterà soprattutto di rilevare l'elevata compatibilità tra buddhismo e postumanesimo, intendendo quest'ultimo come una filosofia critica volta a decostruire i concetti di umanesimo e antropocentrismo, assieme alle loro ricadute speciste, etnocentriche e sessiste. Nel secondo caso – in merito al quale l'affinità tra le due prospettive appare meno scontata – mostrerò in primo luogo come il concetto di *human enhancement*, tipico delle correnti transumaniste, non sia in verità estraneo alla visione buddhista; in secondo luogo, dopo aver individuato in un'etica di stampo utilitaristico il terreno comune tra le due concezioni, proverò a suggerire alcuni potenziali contributi che il buddhismo potrebbe offrire al progetto transumanista.

Buddhismo e postumano

Per Francesca Ferrando, “postumano” è diventato ormai un termine-ombrello che raggruppa prospettive piuttosto diverse, tra cui il postumanesimo, il transumanesimo, l'estropianesimo e i nuovi

materialismi; ciò che le accomuna, secondo l'autrice, sarebbe l'urgenza di ridefinire la nozione di "umano", un'operazione divenuta ormai necessaria alla luce degli sviluppi ontologici, epistemologici, scientifici e tecnologici delle ultime decadi¹. Secondo un'altra accezione, "postumano" indica uno scenario in cui la condizione umana sia così profondamente mutata da non essere più riconoscibile come tale, vuoi per i cambiamenti causati dalla tecnologia, vuoi per il venir meno delle coordinate assiologiche, sociali e culturali che per millenni hanno orientato l'esistenza umana. In questo senso, il termine non indica tanto una prospettiva teorica, quanto piuttosto uno stato di cose concreto, una condizione ontologica non più riconducibile al paradigma umano: una «condizione postumana», insomma, come la definisce Robert Pepperell, noto soprattutto per il suo *Posthuman Manifesto*². Se poi tale scenario vada collocato in un futuro più o meno lontano, o non si tratti piuttosto di una realtà già presente, è una questione aperta e dibattuta.

D'altro canto, la cosmologia buddhista ha sempre dipinto un universo con caratteristiche postumane, o se non altro con tratti sorprendentemente affini alla *Weltanschauung* contemporanea; a tal proposito, James Hughes sottolinea che la cosmologia buddhista «colloca l'umanità in un universo compatibile, se non con la scienza, almeno con la fantascienza. L'universo indo-buddista, infatti, ha miliardi o trilioni di anni, collassa e si rimaterializza in cicli regolari, secondo un processo naturale privo di un dio creatore. Esso conta numerosi mondi dotati di vita intelligente e gli esseri umani non sono che una tra le specie che fanno la loro comparsa e si evolvono»³. In questi immensi cicli cosmici, l'umanità stessa subisce profondi cambiamenti, tanto da porre in questione l'idea che si possa parlare sempre della stessa umanità: come conseguenza delle proprie azioni (*karma*), gli esseri umani vanno incontro a radicali trasformazioni, che riguardano le loro propensioni e capacità intellettive, la durata della vita e persino la forma e le dimensioni del loro corpo. Benché un

1 Cfr. F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Meta-humanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, in «Existentz», 8, 2 (2013), p. 26.

2 Cfr. R. Pepperell, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Intellect Book, Exeter 1995, p. 180.

3 J.J. Hughes, *Buddhism and Our Posthuman Future*, in «SOPHIA», 58 (2019), pp. 654-55, tr. nostra.

paragone con la moderna teoria dell'evoluzione sarebbe senz'altro azzardato, è chiaro che l'umanità descritta dalla cosmologia buddhista non è qualcosa di fisso o predeterminato – come quella delle religioni abramitiche, ad esempio – ma è un fenomeno mutevole, soggetto a continue e profonde trasformazioni. In breve: è un'umanità “postumana” fin dall'inizio.

Buddhismo e postumanesimo

Il termine “postumanesimo”, benché utilizzato negli ultimi decenni secondo varie accezioni, oggi sembra indicare soprattutto una forma di filosofia critica impegnata nella decostruzione di due paradigmi tra loro strettamente legati, che hanno dominato l'Occidente per oltre due millenni: l'umanesimo e l'antropocentrismo⁴. La prima decostruzione prende di mira le concezioni essenzialiste dell'essere umano che hanno dominato il pensiero occidentale fino all'epoca contemporanea, smascherandone i pregiudizi eurocentrici e maschilisti; al loro posto sono difese e valorizzate le differenze e le periferie, ed è avanzata un'idea di soggetto nomade, trasversale, relazionale, affettivo e incarnato⁵. La seconda decostruzione colpisce l'antropocentrismo: il primato attribuito all'essere umano sulle altre forme di vita dalla maggior parte degli umaneshimi classici e moderni. Per gli autori che si riconoscono nella corrente del postumanesimo, l'essere umano non è collocato al vertice dell'evoluzione biologica ma è parte di una vasta rete dinamica di interdipendenze, complessità, ibridazioni e parentele inattese. Il postumanesimo abolisce quindi le tradizionali polarizzazioni tra umano e non umano, natura e cultura, e propone al loro posto prospettive non dualistiche, ibride e antispeciste. In questo senso, il postumanesimo non si limita a un'operazione meramente critica e decostruttiva; mostra invece un lato produttivo, presentandosi come «una filosofia che offre un punto di partenza per pensare in modi relazionali e stratificati, allargando l'interesse al regno non

4 Cfr. F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Meta-humanism, and New Materialisms*, cit., p. 29.

5 Cfr. R. Braidotti, *Posthuman Critical Theory*, in D. Banerji e M.R. Paranjape (a cura di), *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, Springer, New Delhi 2016, pp. 13-32.

umano in modi postdualistici e postgerarchici, e permettendo così di immaginare futuri postumani che amplieranno radicalmente i confini dell'immaginazione umana»⁶.

L'affinità tra buddhismo e postumanesimo appare sorprendente alla luce della distanza storica che separa le due prospettive, soprattutto se si considera la filosofia *madhyamaka*, che mostra un marcato carattere dialettico e decostruttivo, prendendo di mira varie posizioni essenzialiste della filosofia indiana. Del resto, non è neppure necessario addentrarsi nelle forme argomentative di questa corrente filosofica per riconoscere l'antiessenzialismo che caratterizza fin dai primordi il pensiero buddhista, come attesta lo stesso concetto di *anātman* (non-sé), centrale nella predicazione del Buddha, secondo cui il sé è un fenomeno privo di consistenza ontologica, una mera designazione concettuale applicata in modo semiarbitrario ai suoi costituenti psicofisici. Nella prospettiva *madhyamaka* questo statuto ontologico "vuoto" è esteso a tutti i fenomeni, così che pure l'idea di "umanità" è decostruita senza residuo dall'analisi, rivelandosi una mera fabbricazione concettuale proiettata su una rete infinitamente complessa di relazioni di interdipendenza, il cui autentico modo d'essere è fluido, aperto e insostanziale – una sentenza che quasi certamente troverebbe d'accordo la maggior parte dei filosofi postumanisti.

Anche alcuni interessi più specifici di questa corrente filosofica trovano corrispondenza nella tradizione buddhista, come fa notare McGuire proponendo una panoramica che include, tra gli altri temi, l'antisessismo e l'antispecismo⁷. In merito al primo, il settimo capitolo del *Vimalakīrti Sūtra* appare abbastanza dirimente nell'esprimere la condanna buddhista del maschilismo, nonché il suo rifiuto di ogni concezione binaria dei generi: in un dialogo tra una dea illuminata e Shariputra (uno dei principali discepoli del Buddha), quest'ultimo esprime la sua perplessità circa l'aspetto femminile della sua interlocutrice (riflettendo un pregiudizio sessista assai comune nella cultura indiana del tempo). Per tutta risposta, usando i propri poteri soprannaturali, la dea scambia il proprio corpo con quello del giovane e dice: «Shariputra, ciò che non è donna appare

6 R. Braidotti, *Posthuman Critical Theory*, cit., p. 30, tr. nostra.

7 Cfr. B.F. McGuire, *Buddhist Uploads*, in M. Bess e D. Walsh Pasulka, *Posthumanism: The Future of Homo Sapiens. An Introductory Handbook*, Macmillan Reference, New York 2018, pp. 145-149.

in un corpo di donna. Lo stesso vale per tutte le donne: benché appaiano in corpi di donna, non sono donne. Perciò il Buddha insegna che tutti i fenomeni non sono né maschili né femminili»⁸. Chiaramente queste parole non devono essere intese come una negazione del femminile, ma come l'affermazione della non intrinsecità e della non binarietà delle determinazioni di genere.

Per quanto riguarda l'antispecismo, sarà sufficiente ricordare che nella cosmologia buddhista la condizione umana – pur considerata di grande valore per la possibilità di praticare il Dharma – è solo una tra le sei macrocategorie che raggruppano le innumerevoli forme di vita che popolano il *samsāra*; per giunta, essa non rappresenta la condizione più elevata, essendo surclassata sia nelle capacità psicofisiche che nel grado di felicità dal reame degli *asura* e da quello dei *deva*. A ciò si aggiunga che, dal punto di vista del buddhismo, tutti gli esseri animati condividono due caratteristiche fondamentali: la natura senziente e il problema della sofferenza. Non c'è quindi separazione netta tra umano e non umano, come accade invece in altre metafisiche che attribuiscono agli esseri umani un principio spirituale di cui le altre forme viventi sarebbero prive. Non solo: secondo la dottrina indo-buddhista delle rinascite, nel viaggio compiuto da ciascuno attraverso il *samsāra* la condizione umana non è assicurata; chi è umano oggi potrebbe rinascere domani nei panni di un animale, un insetto o qualunque altra forma di vita. Ciò implica che qualunque essere, per quanto infimo in apparenza, abbia già esperito la condizione umana innumerevoli volte; ma significa altresì che, nell'infinito girotondo dell'esistenza – che prosegue da un tempo senza inizio – ciascun essere abbia già stretto profonde relazioni con qualunque altro – di amicizia e di amore, di maternità e figliolanza – così che, in questo vertiginoso intreccio relazionale, qualunque confine binario tra umano e non-umano finisce col dissolversi. Non stupisce dunque se la dieta vegetariana – e più in generale una certa sensibilità nei confronti del regno animale, che si accompagna alla condanna delle forme se non altro più crudeli di sfruttamento dello stesso – sia una pratica raccomandata, quando non obbligatoria, nella maggioranza delle tradizioni buddhiste. Persino il mondo fisico è prodotto

8 *The Vimalakirti Sutra*, tr. ingl. di B. Watson, (Columbia University Press, New York 1997, p. 91), citato in B.F. McGuire, *Buddhist Uploads*, cit., p. 146, tr. nostra.

da questo intricato *network* di relazioni: mentre il *karma* (azione) individuale è causa delle esperienze che riguardano la sfera personale, quello collettivo determina le caratteristiche dei luoghi co-abitati dagli esseri, così che la qualità degli ambienti in cui viviamo è concepita come la diretta conseguenza del modo in cui agiamo gli uni verso gli altri (dove in questo “altri” è inclusa ogni forma di vita). Da questo punto di vista, il buddhismo (soprattutto *mahāyāna*) mostra posizioni assai vicine alla sensibilità ecologica contemporanea, tanto che un autore come David Loy indica proprio in esso la prospettiva spirituale più adatta e ricca di risorse per affrontare la crisi ambientale e climatica, presentando l’*Eco-Dharma* come un cammino spirituale profondamente intrecciato con l’attivismo ecologista⁹.

Transumanesimo versus Postumanesimo

Il transumanesimo si presenta come un movimento culturale abbastanza eterogeneo, con una vocazione forse meno strettamente filosofica rispetto al postumanesimo e un interesse più marcato per la prefigurazione di scenari futuristici nei quali la tecnologia potrebbe permettere di trascendere in vari modi la condizione umana. Ad esempio Max More – indubbiamente una delle figure preminenti del transumanesimo – in un progetto collettivo sul web, chiamato *Transhumanist FAQ*, propone la seguente definizione del movimento: «il transumanesimo è una classe di filosofie della vita che perseguono la continuazione e l’accelerazione dell’evoluzione della vita intelligente al di là della forma umana attuale e dei relativi limiti, per mezzo della scienza e della tecnologia»¹⁰.

Francesca Ferrando sottolinea l’importanza che viene qui attribuita al tempo futuro, in contrasto con il postumanesimo, che si concentra maggiormente sulla problematizzazione dell’eredità culturale proveniente dal passato e ancora in grado di influenzare il presente¹¹.

9 Si veda D. Loy, *Ecodharma: Buddhist Teachings for the Ecological Crisis*, Wisdom Publications, Somerville 2019, tr. it. di A.L. Carbone, *Ecodharma. Insegnamenti buddhisti per affrontare la crisi ecologica*, Ubiliber, Milano-Roma 2022.

10 The Transhumanist FAQ, in *What Is Transhumanism*, visitato il 10 luglio 2022, <https://whatistranshumanism.org/>, tr. nostra.

11 Cfr. F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Meta-*

Più in generale si può rilevare che, pur condividendo la necessità di superare in qualche modo la categoria dell'umano, le due prospettive presentano differenze sostanziali. Ad esempio, molte forme di transumanesimo, incentrate sul concetto di *human enhancement*, appaiono compatibili con un certo antropocentrismo, che è invece tra i principali bersagli polemici del postumanesimo; per converso, i pensatori che si riconoscono in quest'ultima corrente filosofica non sempre mostrano particolare interesse per la tecnologia, né tantomeno vedono in essa lo strumento privilegiato per condurre verso un futuro più equo e sostenibile: come si è detto, per loro si tratta piuttosto di ripensare la vita al di là dei pregiudizi, dei confini normativi e dei dualismi che hanno caratterizzato le varie forme di umanesimo, antiche e moderne.

In sintesi, riprendendo la nozione iniziale di "postumano", mentre per i transumanisti si tratta di una condizione da realizzare nel futuro con l'aiuto della tecnologia, per i postumanisti essa rappresenta da sempre la verità dell'umano, che, sepolta per oltre due millenni da ideologie umanistiche e antropocentriche, si tratta ora di riportare alla luce. Se la tradizione buddhista, come si è già visto, potrebbe offrire contributi significativi in questa direzione, mostra anche alcuni tratti che, con le dovute differenze, la rendono almeno in parte compatibile con il progetto transumanista.

Buddhismo e transumanesimo: forme antiche e moderne di human enhancement

Per stabilire un confronto fra transumanesimo e buddhismo è opportuno partire dal concetto di *human enhancement*, così centrale per il transumanesimo ma non privo di affinità con il buddhismo: come fanno notare sia McGuire che Sarbacker, la letteratura buddhista (*mahāyāna* in particolare) brulica di descrizioni degli eccezionali poteri acquisiti dai Bodhisattva grazie alla pratica spirituale – sia di tipo fisico (come la capacità di dissolversi, attraversare corpi solidi, volare etc.) sia di tipo cognitivo (come la percezione degli stati mentali altrui, la visione a distanza, il ricordo delle rinascite precedenti ma anche la

capacità di cogliere la realtà ultima dei fenomeni)¹². Lo sviluppo di queste facoltà superumane non rappresenta un'eccezione riservata a pochi eletti (come in altre tradizioni religiose), né un aspetto marginale o accessorio del cammino spirituale buddhista: al contrario – soprattutto in alcune tradizioni, come quella tibetana – la comparsa di tali poteri, quale frutto dell'intensa applicazione di svariate forme di meditazione, scandisce le tappe obbligate sulla via verso l'illuminazione.

Confrontando i metodi adottati per ottenere questa forma “spirituale” di *human enhancement* con quelli ipotizzati nella letteratura transumanista, di primo acchito si potrebbe concludere che essi non si somiglino affatto, i primi essendo “interiori” e “naturali”, mentre i secondi “esteriori” e “innaturali”. Tuttavia tali distinzioni tendono a sfumare ben presto, se si considera che asceti provenienti da varie tradizioni (non solo buddhiste) hanno da sempre utilizzato ogni sorta di mezzo per alterare e potenziare le proprie prestazioni psicofisiche: sostanze psicotrope, diete estreme, veglie prolungate, controllo della respirazione, ripetizioni di mantra, pratiche sessuali estreme e ogni sorta di manipolazione “innaturale” di corpo e mente. Anche la meditazione, di qualsivoglia tipo, comporta un uso tutt'altro che spontaneo dell'attenzione, solitamente finalizzato a potenziare il proprio stato di coscienza. In quest'ottica appare abbastanza convincente il suggerimento di Sarbacker, secondo cui tali pratiche potrebbero essere considerate le antenate delle attuali tecnologie di biohacking, avendo con esse in comune l'obiettivo di alterare il normale funzionamento biologico dell'essere umano per trascenderne i limiti¹³.

E a chi obiettasse che l'utilizzo di tecnologie avveniristiche per aumentare il proprio potenziale rappresenterebbe una *scorciatoia* illecita verso la realizzazione spirituale, basti ricordare il modo con cui il buddhismo *vajrayāna* fu presentato fin da subito in Tibet: esattamente come una scorciatoia per ottenere l'illuminazione in tempi incomparabilmente più rapidi rispetto al *sūtrayāna*. Chiaramente si avvertiva che, come tutte le scorciatoie, le pratiche incluse in questo “veicolo” comportavano dei rischi, soprattutto nelle mani del pra-

12 Cfr. B.F. McGuire, *Buddhist Uploads*, cit., p. 149, e S.R. Sarbacker, *Buddhist Meditation and the Ethics of Human Augmentation*, in «Journal of the Japanese Association for Digital Humanities» 5, 2 (2020), p. 70.

13 Cfr. S.R. Sarbacker, *Buddhist Meditation and the Ethics of Human Augmentation*, cit., p. 68.

ticante inesperto o sprovvisto della giusta motivazione; ma anche questo fatto conferma che, nel momento in cui si diffusero, la pratiche tantriche erano considerate a tutti gli effetti come metodologie innovative ed estremamente efficaci (benché non esenti da rischi) per l'auto-potenziamento spirituale: anche il termine tibetano *dbang* ("potenziamento", appunto), usato per indicare i rituali iniziatici caratteristici del *tantra*, suggerisce come questo genere di pratiche – non diversamente da altri approcci ascetico-contemplativi – possa essere legittimamente considerato come una forma *ante litteram* di *human enhancement*.

Alla luce di quanto detto fin qui, dunque, non sembrerebbero sussistere ragioni particolari che impediscano al buddhismo di accogliere con favore le tecnologie profetizzate dal transumanesimo – ovviamente qualora queste ultime permettano di perseguire più efficacemente i suoi obiettivi spirituali.

Un altro tipo di analisi che contribuisce a suggerire la compatibilità tra buddhismo e transumanesimo – sempre in relazione al concetto di *human enhancement* – è di natura sociologica e concerne il grado di apertura mostrato dai buddhisti contemporanei nei confronti di scienza e tecnologia. A questo proposito Hughes afferma che «gli sforzi di modernizzazione compiuti a partire dal XIX secolo stanno facilitando l'impegno da parte del buddhismo nelle tecnologie di human enhancement. Dal XIX secolo, molti buddhisti asiatici e occidentali hanno minimizzato gli aspetti superstiziosi della propria tradizione religiosa, sostenendone la compatibilità con la scienza e inquadrando la meditazione come una tecnologia di human enhancement»¹⁴. E poco più avanti, nello stesso contributo: «ci sono ragioni per credere che le società dall'India al Giappone siano particolarmente aperte alle possibilità di human enhancement anche a causa dell'influenza del buddhismo»¹⁵. Quest'ultimo fatto è supportato anche da uno studio di Macer sul modo in cui l'ingegneria genetica è percepita in Asia, secondo il quale vi sarebbe una maggiore accoglienza verso questo tipo di tecnologie proprio nei Paesi a maggioranza buddhista, come Cambogia, Laos, Vietnam e Corea del Sud¹⁶. D'altro canto c'è anche chi mette in guardia da

14 J.J. Hughes, *Buddhism and Our Posthuman Future*, cit., p. 653, tr. nostra.

15 Ivi, p. 654, tr. nostra.

16 Cfr. D.R.J. Macer, *Ethical Consequences of the Positive Views of Enhancement in Asia*, in «Health Care Analysis», 20 (2012), pp. 385-397.

narrazioni che enfaticizzano troppo la compatibilità tra buddhismo e scienza moderna, un'operazione che avrebbe un carattere essenzialmente ideologico e propagandistico¹⁷. Del resto, al di là delle legittime riserve su questo punto, non si può non ricordare la collaborazione intercorsa negli ultimi cinquant'anni tra buddhismo e neuroscienze per lo studio della meditazione e lo sviluppo di forme laiche di *mind training* – un esempio fra tutti: il fenomeno della *mindfulness* – ormai sempre più presenti nei vari settori della società contemporanea. Ma se finora si è trattato per lo più di utilizzare le tecnologie di *neuroimaging* per osservare l'attività del cervello durante la meditazione, negli ultimi tempi si stanno aprendo nuovi scenari: cominciano a emergere i primi strumenti tecnologici per sostenere e potenziare l'effetto della meditazione; Hughes a questo proposito parla di «moral enhancement», ovvero «l'uso di neurotecnologie emergenti per promuovere l'autocontrollo, la compassione, l'intuizione e le esperienze meditative»¹⁸. Secondo l'autore, con il tempo queste tecnologie, inizialmente utilizzate come ausili secondari, potrebbero giocare un ruolo sempre più centrale nella vita del praticante, divenendo per molti «il principale mezzo di autotrasformazione»¹⁹. Sarbacker, che a riguardo mostra una posizione un po' più cauta, propone un elenco delle «contemplative technologies» già in uso a livello sperimentale, che include: dispositivi di *biofeedback* basati sull'elettroencefalogramma, dispositivi di neurostimolazione transcranica, agenti psicoattivi come la psilocibina, vari tipi di sostanze nootrope in grado di favorire le funzioni cognitive, ma anche la realtà virtuale e altre tecnologie che mirano a indurre specifici stati meditativi attraverso la stimolazione o il sovraccarico sensoriale²⁰.

17 Si veda ad esempio B. Lo Turco, *Salvare il buddhismo dalla scienza. Osservazioni su una confusione di giochi linguistici*, in F. Squarcini e M. Sernesi (a cura di), *Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2006, pp. 43-68. Si veda anche D.S. Lopez Jr., *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

18 J.J. Hughes, *Buddhism and Our Posthuman Future*, cit., pp. 659-60, tr. nostra. Dello stesso autore si veda anche *Using Neurotechnologies to Develop Virtues. A Buddhist Approach to Cognitive Enhancement*, in «Accountability in Research: Policies & Quality Assurance» 20, 1 (2013), pp. 27-41.

19 Id., *Buddhism and Our Posthuman Future*, cit., p. 660, tr. nostra.

20 Cfr. S.R. Sarbacker, *Buddhist Meditation and the Ethics of Human Aug-*

Per riassumere quanto visto in questo paragrafo, si può dire innanzitutto che l'introduzione di nuove forme di *human enhancement* nella pratica buddhista non sembra incompatibile con la tradizione, che non prevede significative distinzioni tra mezzi naturali e innaturali, leciti e illeciti, ma è anzi sempre stata aperta all'introduzione di nuovi e più potenti strumenti per lo sviluppo spirituale. Inoltre, questo aggiornamento scientifico e tecnologico del buddhismo sembra essere già in atto da un po', esercitando una certa influenza sui buddhisti d'Oriente e Occidente e predisponendoli ad accogliere positivamente varie forme di auto-potenziamento – tanto che i primi ausili tecnologici alla pratica spirituale stanno già cominciando a comparire. Più che una possibilità futura, dunque, per la tradizione buddhista l'*human enhancement* si profila quasi come un destino, se non addirittura – da un certo punto di vista – come un fatto già consolidato. Si tratterà ora di esaminare più nel dettaglio quali siano, secondo la prospettiva buddhista, gli obiettivi in vista di cui tali forme di auto-potenziamento dovrebbero essere adottate, e dunque su quali fondamentali etiche potrebbe darsi un connubio tra buddhismo e transumanesimo.

L'etica utilitaristica come trait d'union tra buddhismo e transumanesimo

Per identificare i fondamenti etici del transumanesimo si può fare riferimento a quanto afferma Nick Bostrom (cofondatore, insieme a David Pearce, della World Transhumanist Association) nel suo articolo *A History of Transhumanist Thought*: «Nonostante alcune somiglianze superficiali con la prospettiva nietzscheana, il transumanesimo – con le sue radici illuministe, la sua enfasi sulle libertà individuali e la sua preoccupazione umanistica per il benessere di tutti gli esseri umani (e degli altri esseri senzienti) – ha probabilmente più in comune con il pensatore inglese liberale e utilitarista John Stuart Mill, contemporaneo di Nietzsche»²¹. Com'è noto, Mill è stato uno dei principali esponenti dell'utilitarismo, una prospettiva etica inizialmente formulata da Jeremy Bentham, secondo la quale

mentation, cit., p. 65.

21 N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, in «Journal of Evolution and Technology», 14, 1 (2005), pp. 4-5, tr. nostra.

il bene è ciò che produce il maggior grado di felicità e il minor grado di sofferenza per il più alto numero di persone possibile. È interessante notare che la formulazione di Mill differisce da quella del suo predecessore in quanto include, tra i beneficiari delle azioni, non solo gli esseri umani, bensì tutti gli esseri senzienti²² – un aspetto che tornerà utile fra non molto, quando si tratterà di stabilire la compatibilità tra buddhismo e transumanesimo, attraverso la loro comune affinità con l'etica utilitaristica.

La sostanziale continuità tra utilitarismo e transumanesimo è rilevata anche da Escudero-Álías nel suo contributo *From Utilitarianism to Transhumanism*, dove, attraverso un'analisi della letteratura contemporanea, si mostra come entrambe queste prospettive cerchino di migliorare la condizione umana con l'aiuto della tecnologia²³. Non a caso, all'etica utilitaristica si ispira esplicitamente anche David Pearce (l'altro co-fondatore della World Transhumanist Association), riferendosi in particolare all'utilitarismo negativo, caratterizzato da una maggiore enfasi posta sulla riduzione della sofferenza, rispetto alla promozione della felicità. Nel libro *The Open Society and Its Enemies*, Karl Popper – che può essere considerato l'ispiratore di questa specifica corrente dell'utilitarismo – formula così il secondo dei suoi «principi di etica umanitaria ed egualitaria»: «il riconoscimento che ogni urgenza morale ha la sua base nell'urgenza della sofferenza o della pena. Io propongo, per questa ragione, di sostituire la formula utilitaria “Tendere alla più grande quantità di felicità per il più grande numero possibile” o, più brevemente, “Massimizzare la felicità” con la formula “La minor quantità di sofferenza evitabile per tutti” o, più brevemente, “Minimizzare la sofferenza”»²⁴. Si noti peraltro che la priorità accordata alla riduzione della sofferenza ricorda molto da vicino la presentazione buddhista delle Quattro Nobili Verità – dove il ri-

22 Cfr. J.S. Mill, *Utilitarianism*, Dent, Londra 1957, p. 11.

23 Cfr. M. Escudero-Álías, *From Utilitarianism to Transhumanism: A Critical Approach*, in S. Baelo-Allué e M. Calvo-Pascual (a cura di), *Transhumanism and Posthumanism in Twenty-First Century Narrative Perspectives on the Non-Human in Literature and Culture*, Routledge, New York 2021, pp. 33-47.

24 K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, London 1962, 4a ed. rivista, tr. it. di R. Pavetto, *La società aperta e i suoi nemici*, in 2 voll., Armando, Roma 2014, ed. dig., vol. 1.

conoscimento dell'universalità della sofferenza rappresenta il punto di partenza del cammino spirituale – ma richiama anche la responsabilità universale del Bodhisattva, impegnato a liberare tutti gli esseri dalla sofferenza. Analogamente, Pearce si fa promotore del cosiddetto «hedonistic imperative»²⁵: l'obbligo morale di abolire la sofferenza in tutte le forme di vita senziente, utilizzando qualunque mezzo a disposizione: dalla farmacologia fino all'ingegneria genetica, alle nanotecnologie, alla neurochirurgia – man mano che tali tecnologie diverranno disponibili. Altrove questa proposta etica è chiamata dallo stesso autore «abolitionist project»²⁶.

A conclusione di questa panoramica – che, nell'atto di ricondurre ai principi dell'utilitarismo l'etica transumanista, ha già evidenziato significativi margini di compatibilità tra questa e l'etica buddhista – merita una menzione la *Transhumanist Declaration* redatta dalla World Transhumanist Association; in particolare, nel primo articolo si dichiara: «in futuro l'umanità sarà profondamente influenzata dalla scienza e dalla tecnologia. Prevediamo la possibilità di ampliare il potenziale umano superando l'invecchiamento, i difetti cognitivi, la sofferenza indesiderata e il nostro confinamento sul pianeta Terra»²⁷. Fatta eccezione per l'ultimo punto, l'articolo ricorda molto da vicino la classica enumerazione delle sofferenze che, secondo la prospettiva buddhista, caratterizzano l'esistenza umana, così come il suo impegno a trascenderle con ogni mezzo. Il settimo articolo esprime invece l'intento transumanista di promuovere il benessere non solo degli esseri umani, ma di tutte le forme di vita senziente, un altro aspetto che – come già ricordato – lo avvicina molto all'etica del buddhismo *mahāyāna*: «noi difendiamo il benessere di tutte le forme di vita senzienti, compresi gli esseri umani, gli animali non umani e qualsiasi futura forma di intelligenza artificiale, vita modificata o altro genere di intelligenza a cui il progresso tecnologico e scientifico potrà dare origine»²⁸.

25 Cfr. D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, visitato il 10 luglio 2022, <https://www.hedweb.com>.

26 Su questo tema si veda anche J. Thweatt-Bates, *Cyborg Selves. A Theological Anthropology of the Posthuman*, Routledge, London 2012.

27 Humanity +, *The Transhumanist Declaration*, visitato il 10 luglio 2022, <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>, tr. nostra.

28 *Ibidem*, tr. nostra.

Giunti a questo punto non sarà necessario dispiegare molti altri argomenti per sostenere la compatibilità tra l'etica transumanista e quella buddhista. Appare comunque opportuno rilevare che, sebbene nessuno (a quanto mi risulti) abbia finora indicato in un'etica di tipo utilitaristico il *trait d'union* fra transumanesimo e buddhismo, l'affinità tra quest'ultimo e l'utilitarismo era già stata evidenziata da altri autori, tra cui in particolare Keown, che dedica un intero capitolo del suo libro *The Nature of Buddhist Ethics* proprio al confronto tra l'etica buddhista e varie forme di utilitarismo²⁹. Come ricorda lo stesso autore, il carattere utilitaristico dell'etica buddhista trapela molto chiaramente da un passo dell'*Upāyakaṇḍalya-sūtra* nel quale si narra di una vicenda riferita a una vita precedente del Buddha, nella quale questi veste i panni di un capitano³⁰. In quell'occasione egli viene a conoscenza del diabolico piano di un ladro che si trovava a bordo della propria nave: uccidere il resto dei passeggeri – ben cinquecento mercanti – per impossessarsi dei loro averi. A quel punto il capitano compie una lucida valutazione delle possibili conseguenze delle proprie azioni: se non facesse nulla per fermare il ladro, molte persone morirebbero e quest'ultimo andrebbe incontro a pene indescrivibili a causa del *karma* accumulato; d'altro canto, se informasse gli altri passeggeri delle intenzioni del ladro, questi lo ucciderebbero senza esitazioni, accumulando a loro volta del *karma* negativo. Perciò, mosso da un intento compassionevole, il capitano si assume la responsabilità di uccidere il ladro in modo indolore, limitando così il più possibile la sofferenza potenzialmente prodotta da quella circostanza. Il racconto mostra chiaramente che, proprio come sostiene l'utilitarismo, nell'etica buddhista non esistono azioni intrinsecamente buone o malvagie: ciò che le rende tali è l'intento con cui sono compiute, e questo, d'altro canto, per essere virtuoso deve basarsi sulla valutazione razionale della felicità e della sofferenza potenzialmente prodotte dall'azione – una valutazione che, come si vede, può anche assumere un carattere schiettamente quantitativo, proprio come avviene nell'etica utilitaristica.

29 Cfr. D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Palgrave Macmillan, London 1992, pp. 165-191.

30 Cfr. S. Jenkins, *On the Auspiciousness of Compassionate Violence*, in «JI-ABS. Journal of the International Association of Buddhist Studies», 33, 1-2 (2010-2011), pp. 315-316.

Contributi del buddhismo al progetto transumanista

Possiamo dunque affermare che transumanesimo e buddhismo sono pienamente compatibili anche dal punto di vista etico? Sarebbe senz'altro una conclusione affrettata. Se è vero che entrambi i paradigmi concordano 1) sull'urgenza di ridurre la sofferenza del maggior numero di esseri senzienti e 2) sul fatto che, a tal fine, ogni mezzo è lecito – comprese varie forme di *human enhancement* –, ciò che distingue le due prospettive è un diverso inquadramento del problema della sofferenza. Come si evince dallo stesso racconto citato poc'anzi, nel buddhismo quest'ultima ha senz'altro a che fare con elementi di carattere metafisico (come la credenza nel *karma* e nelle rinascite) che certamente poco hanno a che fare con l'ispirazione scientifica che orienta il transumanesimo. Vi sono però anche altri aspetti – di carattere più filosofico e fenomenologico – che potrebbero meritare maggiore attenzione: essi hanno a che fare con la minuziosa indagine dell'esistenza umana caratteristica della riflessione buddhista, e con il conseguente approfondimento della natura e delle dinamiche della sofferenza. Come è noto, tale indagine riconosce la causa fondamentale della sofferenza non tanto nella dimensione corporea o in quella emotiva, quanto piuttosto nella sfera cognitiva: in definitiva, per il buddhismo la sofferenza deriva da forme profondamente radicate di distorsione cognitiva che compromettono la corretta apprensione della realtà, esponendo gli esseri (non solo umani) a svariate forme di afflizione. A loro volta, tali distorsioni (*kleśa*) trovano la propria origine in una specifica forma di “nescienza” (*avidyā*) che, tutt'altro che consistere in una passiva mancanza di conoscenza, si esprime attivamente nella sistematica reificazione dei fenomeni, a partire dall'illusoria nozione del sé. In altre parole, incapaci di cogliere la natura fluida, interdipendente e in ultima analisi insostanziale del reale, gli esseri senzienti sono vittime delle loro stesse proiezioni, afferrati all'illusione dualistica di un sé separato dall'integrità fenomenologica dell'esperienza e sempre alle prese con porzioni di realtà altrettanto cristallizzate e distorte, di volta in volta etichettate come benefiche o dannose per la propria apparente preservazione; in tal modo, sospinti da attaccamento e avversione, esposti a infondate angosce e speranze, essi cadono preda di svariate forme di sofferenza. Dunque, ogni “abile mezzo” (*upāya*) – ogni forma di *human enhancement* impiegato nel

cammino spirituale buddhista – è in ultima analisi orientato a questo: sradicare quella nescienza strutturale che impedisce la corretta cognizione del reale; in altre parole – ed ecco il ruolo centrale delle pratiche contemplative – si tratta di coltivare un sapere fenomenologico capace di de-reificare il processo dell’esperienza, smascherando e rimuovendo, strato dopo strato, le fabbricazioni cognitive che sono all’origine della sofferenza.

Ritornando al confronto tra buddhismo e transumanesimo – e ai loro potenziali contributi reciproci –, le domande da porsi in questo contesto potrebbero quindi essere le seguenti: in che misura le forme di *human enhancement* volute dai transumanisti potrebbero sostenere e accrescere questa forma di conoscenza fenomenologica, così cara al buddhismo per la sua funzione soteriologica? E in che misura, per converso, la filosofia buddhista e le sue pratiche contemplative potrebbero offrire al transumanesimo (e più in generale al mondo contemporaneo) strumenti e occasioni per approfondire la propria comprensione della sofferenza e, con essa, le proprie finalità etiche? Simili domande attraversano anche l’articolo di Sarbacker intitolato *Buddhist Meditation and the Ethics of Human Augmentation*³¹. A questo proposito l’autore avverte che, in mancanza di un’esperienza contemplativa profonda e articolata come quella buddhista, il transumanesimo rischia di perseguire obiettivi che, pur consentendo una temporanea riduzione della sofferenza, non riescano ad intaccarne le cause profonde. Non solo: dal punto di vista buddhista, le tecnologie di *human enhancement*, se non orientate nella giusta direzione, rischiano di alimentare nuove forme di attaccamento – una critica, questa, che ricorda quelle classicamente mosse dal buddhismo a vari tipi di ascetismo (incluse le forme non buddhiste di tantrismo), i quali, pur utilizzando potenti “tecnologie contemplative”, sarebbero inefficaci nel condurre all’autentica cessazione della sofferenza, promuovendo invece l’attaccamento a condizioni di esistenza superiori a quella umana, ma ancora prigioniere del *samsāra*. Nell’analisi di Sarbacker, la classica distinzione tra *śamatha* (che fornisce l’accesso a stati di esistenza superiori, permettendo una temporanea riduzione della sofferenza) e *vipāśyanā* (che elimina le cause pro-

31 Si veda S.R. Sarbacker, *Buddhist Meditation and the Ethics of Human Augmentation*, cit.

fonde della sofferenza, conducendo al risveglio e alla liberazione) gioca un ruolo centrale³².

Questo, dunque, potrebbe essere uno dei principali contributi che il buddhismo potrebbe offrire al progetto transumanista: a partire da una comune base etica di tipo utilitaristico, approfondire la comprensione delle cause di felicità e sofferenza, indirizzando l'*human enhancement* verso l'accrescimento della consapevolezza delle dinamiche più sottili e profonde dell'esperienza; questo perché, almeno nella prospettiva buddhista, la liberazione dalla sofferenza – così come la forma più autentica di felicità – dipende fondamentalmente da questo tipo particolare di conoscenza fenomenologica.

32 Cfr. Ivi, p. 71.



FRANCESCO VALAGUSSA

CONCETTI DI PIETRA.
HEIDEGGER, SEVERINO
E LA QUESTIONE DELLA TECNICA

Abstract

Il saggio mette a confronto il pensiero di Heidegger e quello di Severino a proposito della cosiddetta questione della tecnica. In particolare, da una parte la tesi di Heidegger mira a individuare un approccio nei confronti dell'Essere che sia più originario rispetto a quello elaborato nei millenni dal pensiero calcolante. Dall'altra parte la peculiarità del sistema di Severino è aver individuato un sapere eterno, incontrovertibile che mostra il limite del sapere tecnico-scientifico. Entrambi cercano, per vie diversissime, di individuare un altro tipo di sapere che serve loro come punto esterno a partire dal quale poter definire l'essenza della tecnica. Il saggio intende mostrare quanto risulti complicato indicare un tale sapere esterno all'orizzonte della tecnica.

Parole chiave: Heidegger, Severino, tecnica, metafisica, scrittura.

The essay compares Heidegger's and Severino's thought on the so-called question concerning technology. In particular, on the one hand Heidegger's thesis aims to find an approach to Being that is more original than the one elaborated over millennia by calculating thought. On the other hand, the uniqueness of Severino's system is to have identified an eternal, incontrovertible knowledge that proves the limit of technical-scientific knowledge. Both seek, in very different ways, to identify another kind of knowledge that serves them as an external point from which may be defined as the essence of technology. The essay intends to show how complicated it is to indicate such a knowledge, which shall be external to the horizon of technology.

Keywords: Heidegger, Severino, technology, metaphysics, writing.



«Was uns schließlich birgt
Ist unser Schutzlossein».¹

1. Le pratiche e il sapere

Nel saggio dal titolo *Urmensch und Spätkultur* Arnold Gehlen precisa come il semplice tentativo di ricavare una lama da una selce comporti già una serie di processi astrattivi: il “tagliare in generale” dev’essersi già presentato, in qualche modo, mediante una sorta di “fantasmaticizzazione” dell’azione, che ci proietta oltre ogni contingenza empirica. Insomma, «già gli utensili paleolitici sono perciò “concetti di pietra”, essi collegano i bisogni e i pensieri degli uomini al livello di realtà delle cose»². Ritroviamo l’esempio della selce nella *Teoria generale della critica* di Cesare Brandi: anche solo per individuare in un ammasso di pietre un sasso di particolare durezza che, per la sua conformazione, si presti ad essere lavorato per diventare la punta di una freccia, è richiesto appunto il significato “punta di freccia” «il cui referente non è più il sasso, ma una concettualizzazione schematica»³. In quelle pagine il termine “schema” viene adoperato in senso per così dire tecnico, ossia rifacendosi allo schematismo trascendentale kantiano, inteso in particolare come quel “gesto della mente” che dev’essere fin dall’inizio già operativo come “terzo” per consentire il transito tra significante e significato, o se si vuole tra l’intuizione empirica e il concetto⁴.

Ciò che emerge, in vario modo, da simili contesti è l’impossibilità di marcare una divisione netta tra la dimensione tecnica, nel senso dell’empiria – già in relazione alle sue manifestazioni più rozze e primitive – e l’apertura di un orizzonte ideale (*à la* Platone) o addirittura trascendentale (nel senso kantiano e idealistico più in

1 R.M. Rilke, <*Für Helmut Freiherrn Lucius von Stoëden*>, vv. 12-13, in *Sämtliche Werke*, a cura di E. Zinn, Insel, Frankfurt am Main 1975, vol. III, p. 261.

2 A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, GmbH, Wiesbaden 1986; tr. it. *Le origini dell’uomo e la tarda cultura*, a cura di E. Tetamo, il Saggiatore, Milano 1994, p. 18.

3 C. Brandi, *Teoria generale della critica*, a cura di M. Carboni, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 61.

4 Quelle pagine sono scritte in chiara polemica con l’impianto duale su cui si basa la linguistica generale da De Saussure in poi.

generale). Per esprimersi rapidamente, attraverso un caso specifico, ma che può diventare emblematico, pensiamo al momento in cui il termine “Dike” in parte già nei poemi omerici, ma in maniera decisiva nei testi di Esiodo, a partire da una diversità di significati simbolici comincia a delineare un campo ben preciso di significati – quel campo su cui sarebbe poi cresciuto l’albero dei concetti di Platone, che avrebbe elevato la “Dike” alla forma “giustizia”, ponendo così il problema della “giustizia in sé”. A questo proposito Havelock scrive che «è difficile mettere il dito sul punto in cui l’associazione dei suoni lascia spazio alla costruzione della forma»⁵: prendendo le mosse dalla tradizione orale, *dike* talvolta si contrapponeva a *hybris*, ma poteva riferirsi anche a ciò che era considerato semplicemente legittimo, o indicare un giuramento, o ancor più frequentemente una procedura legale, spesso veniva trasformata in un agente che funzionasse come soggetto di una narrazione⁶. Con Platone sorge invece l’idea di “giustizia in sé”, indipendente dal particolare contesto, dalla peculiare situazione, dalla personificazione di volta in volta adottata.

Qui non si vuole discutere quale grado di presenza o di operatività sia attribuibile al trascendentale, o anche solo all’idea platonica, all’interno di un contesto paleolitico: è sufficiente ammettere che, una volta intesa la dinamica di funzionamento dell’idealità platonica o del trascendentale kantiano, risulta impossibile separare astrattamente un *terminus ante quem* e un *terminus post quem*. Una volta sorta l’idea, una volta concepito un orizzonte trascendentale, tale apertura influenza tutto il nostro apparato conoscitivo e dunque retroagisce anche sul nostro modo d’intendere quel che “cronologicamente” verrebbe prima di quella scoperta: cominciamo a vedere idee dappertutto, persino nei cosiddetti presocratici – nella selce, nella nozione di “tagliare” – e siamo portati a rintracciare il trascendentale ovunque, molto prima della pubblicazione della *Critica della ragion pura*. Parimenti, proprio alla luce della potenza del pensiero, appare quantomeno arduo anche solo immaginare un momento nel quale la minima operazione tecnica non coinvolgesse già anche una dimensione ideale. Si pensi appunto alla selce di Gehlen o di

5 E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1978; tr. it. *Dike. La nascita della coscienza*, a cura di M. Piccolomini, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 282.

6 Cfr. Ivi, pp. 283-285.

Brandi, ma per essere ancora più radicali potremmo citare Fichte, a proposito della mera identificazione di una pietra:

Non dite che vedete la pietra; voi vedete di più di quello che appartiene alla *pietra*. 1) Infatti, la pietra ha bisogno di essere proprio così grande, di avere questa figura, di trovarsi in questo luogo e in questo tempo? Certamente no. Ora, voi vedete anche tutto ciò che non appartiene all'essenza della pietra, vedete dunque di più. 2) Rivolgete il vostro occhio a una pietra B, a una pietra C, ecc: è dunque $B = A$ ecc.? Dal momento che ora in queste pietre diverse vedete sempre la pietra, voi vedete di più che la mera pietra.⁷

Giunti al luogo dell'ideale è difficile, per dirla con Havelock, mettere il dito là dove l'ideale ancora non c'era, o non era già operante: la scoperta platonica inevitabilmente retroagisce sui testi esiodei, e per certi versi persino su quelli omerici – non fosse altro nel senso che ora possiamo marcare la distanza tra la giustizia come procedura sempre immanente al contesto e quella che sarà l'idea di giustizia in sé. Lo stesso accade nel momento in cui pensiamo alla selce del paleolitico. Quando mai la *techne* potrebbe essere vista all'opera a prescindere dalla *theoria*? Ammettiamo per un istante la validità del *climax* con cui quasi si apre la *Metafisica* aristotelica⁸, per cui dall'empiria si avrebbe la tecnica quando, da molte osservazioni, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili, e dopo la tecnica – percorrendo la stessa linea con un progresso d'intensità – sorgerebbe appunto la scienza: è chiaro che quel giudizio “attorno a casi che vengono ritenuti simili” non potrebbe nemmeno essere abbozzato (o forse, per meglio dire, noi non siamo in grado di figurarcelo in alcun modo), qualora non fosse già sorta la scienza a identificare quella “x” stabile, imperitura, rispetto a cui le varie occorrenze risulterebbero, di volta in volta, simili – esattamente come nel caso della pietra di Fichte vediamo più della semplice pietra qui e ora presente. Al punto che lo stesso Aristotele – ed è qui il luogo centrale del suo discorso – finisce per ammettere che «l'esperienza stessa

7 J.G. Fichte, *Vom Verhältnis der Logik zur wirklichen Philosophie (TL I)*, in GA, II/14, p. 24; tr. it. *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*, a cura di A Bertinetto, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 70.

8 Cfr. Aristot. *Metaph.* I, 1, 980 b 5-7; tr. it. *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2003⁴, p. 3.

sembra essere alquanto simile alla scienza e all'arte»⁹ – di nuovo, nel senso che è difficile mettere il dito dove comincia una e finisce l'altra, o dove stia operando l'una senza l'ausilio già efficace dell'altra.

Noi possiamo cogliere soltanto le tracce di questo “movimento di retroazione” dell'idea che finisce per inghiottire qualsiasi pratica, qualsiasi empiria: cogliamo per esempio i sintomi di “qualcosa che non torna” nello statuto ibrido della tecnica stessa, pure restando al contesto classico. Diano parlava di una vera e propria *antinomia*: nel fare tecnico troviamo due cause separate, l'una materiale e l'altra formale. Per un verso la tecnica fa, sperimenta nella terra dell'empirico, dall'altro guarda all'idea e in qualche senso lavora speculando sui modelli. Allora si potrebbe dire che, se vista sul piano del rapporto con l'idea, «in ciò che è tecnica non è fare, e in ciò che è fare, negando questa specularità, non è tecnica»¹⁰. Da un lato questa irruzione dell'idea rende impossibile pensare la tecnica come pura “praticaccia”, ma dall'altra è pure vero che l'idea non “salva” la tecnica dalle pastoie dell'empiria, e infatti, da ultimo, si deve riconoscere che: «la tecnica ama *tyche*»¹¹, vale a dire – per restare nell'interpretazione di Diano – l'esatto opposto delle forme, delle idee platoniche.

Proprio alla luce del rapporto che si viene a instaurare tra le pratiche e i saperi – o meglio tra le pratiche in quanto esse includono quel particolare tipo di pratica che è il sapere concettuale – si dovrà ammettere una profonda prossimità tra i due. Una sorta di continuità che possiamo riassumere mediante questa formulazione: «Ma dove è mai una parola che non sia “seconda”? E dove mai, nel suo accadere, non è anche “prima”, orlo trascendentale di una pratica che è fondante, eccome, anche della parola che predica l'infondatezza?»¹².

2. Verità e isolamento

Prendiamo a questo punto due riflessioni fondamentali sull'essenza della tecnica, che – proprio nella loro radicale antitesi – hanno

9 Ivi, 981 a1; tr. it. p. 3.

10 C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973, p. 121.

11 Aristot. *EN*, VI, 4, 1140 a19-20; tr. it. *Etica nicomachea*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1996⁵, vol. I, p. 595.

12 C. Sini, *Il pensiero delle pratiche*, Jaca Book, Milano 2014, p. 272.

caratterizzato il Novecento. Ci riferiamo alle tesi di Martin Heidegger e di Emanuele Severino. Davvero qui qualsiasi pretesa di riassumere o compendiare le diverse posizioni sarebbe fatica vana. Partiamo dal primo e da alcuni suoi frammenti: «Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una provocazione, la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia e possa come tale essere estratta e accumulata»¹³. Di là da ogni banale antropomorfismo, intendere l'individuo come soggetto – non soltanto operativo – di questa provocazione risulterebbe fuorviante: è chiaro agli occhi di Heidegger come in realtà l'uomo stesso rientri a far parte del “fondo”; espressioni come “materiale umano”, o anche “risorse umane” rafforzano tale constatazione e ne testimoniano la pervasività anche sul piano delle formule implementate nel linguaggio quotidiano.

La “provocazione” messa in campo dalla tecnica compare come l'ultima e più estrema forma del disvelamento dell'ente: è letteralmente ciò cui siamo destinati dall'intera tradizione filosofica occidentale. L'Occidente ha “scelto”, per così dire, almeno a partire da Platone, di disvelare l'ente indagandolo in forma logica: il *clinàmen* filosofia-scienza-tecnica permette di compendiare tale sviluppo. Ma è questo l'unico approccio all'Essere? Quello filosofico-scientifico-tecnico attesta, in realtà, un'attitudine calcolante¹⁴ che viene sempre *in seconda battuta*. Prima di essere vero/falso e dunque poi quantificabile, teorizzabile, conoscibile e matematizzabile nella forma dell'ente, l'essere è “vero”, di una verità più originaria della logica, una verità che è puro non-nascondimento e non già disvelamento declinato poi in direzione matematico-scientifica, che inesorabilmente conduce all'atteggiamento provocante della tecnica. Forse,

13 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 15; tr. it. *La questione della tecnica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, p. 11.

14 Su questo termine, per evitare che sorgano equivoci sul suo utilizzo o che l'impiego si riveli troppo ambiguo, è bene riprendere, tra le molte formulazioni possibili, quella offerta in Id., *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959; tr. it. *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, il Melangolo, Genova 2006, p. 30: «Esso calcola incessantemente in nuovi modi, con nuove possibilità sempre più ricche di prospettive e al tempo stesso sempre più economiche. Il pensiero calcolante insegue senza tregua un'occasione dopo l'altra, non si arresta mai alla meditazione (*Besinnung*). Il pensiero calcolante non è un pensiero meditante, non è un pensiero che pensa quel senso che domina su tutto ciò che è».

di nuovo, una flebile traccia di questa antecedenza del vero sul falso si ritrova, anche se già precipitata in chiave logica, nella formula “*norma sui et falsi*”.

In definitiva, l'uomo si configura qui non certo come “soggetto”, né come titolare, ma per lo meno come sede in cui possa accadere il disvelamento dell'essere – un disvelamento che assume come propria “forma emblematica”, storicamente dominante e inesorabile, il sapere tecnico-calcolante, ma che non si esaurisce in tale rapporto logico. Perciò Heidegger può scrivere: «tuttavia, proprio perché l'uomo è provocato in modo più originario che le energie della natura, è cioè provocato all'impiego, egli non diventa mai puro “fondo”»¹⁵. Essendo il “luogo” in cui accade il disvelamento, l'uomo¹⁶ non è riducibile a puro fondo, a quel tipo di disvelamento che appartiene all'atteggiamento tecnico-calcolante. Diciamo meglio: «La libertà è il nascondimento illuminante-aprente nella cui apertura si dispiega quel velo che nasconde l'essere essenziale di ogni verità e che fa apparire il velo in quanto nascondente»¹⁷.

Rischiando una semplificazione forse eccessiva, si potrebbe azzardare che l'uomo costituisce l'unico luogo in cui possa manifestarsi la consapevolezza che la “provocazione tecnica” non è l'unico modo di “avere a che fare” con gli enti. Nell'uomo si svela una strana “prossimità”: «L'inarrestabilità dell'impiegare e il ritenimento di ciò che salva passano accanto come, nel corso degli astri, le traiettorie di due stelle. Solo che questo loro passarsi accanto è l'arcano della loro vicinanza»¹⁸.

Passiamo ora a illustrare la posizione severiniana, dove l'originario si costituisce come un plesso di proposizioni incontrovertibili. La struttura originaria è il luogo in cui la verità compare nel proprio carattere autentico, ossia nell'intramontabile verità dell'e-

15 Id., *Die Frage nach der Technik*, cit., p. 19; tr. it. p. 13.

16 Ovviamente qui seguiamo la terminologia presente nel testo di Heidegger e adoperiamo “uomo” per così dire sbrigativamente, quando in un gergo più “tecnico” dovremmo parlare dell'esserci, inteso come quell'ente che è nel modo della comprensione dell'essere (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], § 4, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 16; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 2002¹⁶, p. 28). È chiaro, se mai ci fosse bisogno di precisarlo, che qui non si sta proponendo alcuna astratta equivalenza tra “uomo” ed “esserci”.

17 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, cit., p. 26. Tr. it. p. 19.

18 Ivi, p. 34; tr. it. p. 25.

terno¹⁹. Tale verità trova già testimonianze, per quanto incomplete e frammentarie, in alcuni vertici della nostra tradizione: dal poema di Parmenide al libro Gamma della *Metafisica*, sino alla stessa dialettica hegeliana, tutti spezzoni di verità che Severino si trova costretto a emendare e riformulare²⁰. Il tratto fondamentale è rappresentato dall'inscalfibile identità di ogni essente con se stesso, dunque dalla sua eternità²¹: rispetto a questa verità inattaccabile, il divenire costituisce – come è noto – la “grande follia”, che intacca in un modo o nell'altro ogni cultura, ma che in particolare risulta attiva e operante in ciò che chiamiamo Occidente. Sotto questo profilo siamo noi i “grandi folli”²², quelli che hanno fatto del divenire la suprema evidenza: soltanto sulla base della credenza nel divenire è possibile anche solo concepire qualcosa come l'attitudine tecnica.

In altri termini, la tecnica è sorretta dalla “fede nel divenire”. Siccome il divenire – inteso come quel movimento per cui gli enti sorgono dal nulla e vanno nel nulla – viene assunto come evidenza suprema, e insieme terribile, l'Occidente, ma in generale tutte le culture, si dotano di alcuni eterni (la nozione del divino qui vale come qualcosa in più di un semplice esempio, ma possiamo includere l'idea platonica, la sostanza aristotelica, e tutti quegli eterni che a vario titolo si avvicinano nella tradizione), capaci di stabilizzare per così dire tale pericoloso andirivieni dal nulla e nel nulla. Dal momento però che gli “eterni” vengono concepiti – nell'ottica seve-

19 Qui siamo costretti ad assumere per via “lemmatica” quanto presente in E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2004².

20 Su questo aspetto, fedele a una lunga serie di riforme della dialettica che appartiene all'idealismo italiano, Severino tende a rafforzare e rendere più coerente la logica dialettica hegeliana nel capitolo IX de *La struttura originaria*. Su questi elementi cfr. F. Berto, *La dialettica della Struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova 2003.

21 Anche qui si tratta di accennare lemmaticamente a quanto si trova espresso in particolare nel capitolo III de *La struttura originaria*, cit., pp. 173-208 e che trova ulteriori approfondimenti e sviluppi in particolare in Id., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.

22 Di nuovo, si tratta di un maldestro riassunto di quanto viene esposto in particolare in alcune pagine di E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999², pp. 213-250. Ci riferiamo in particolare del capitolo VII intitolato “Totalità e dominio”. Ulteriori sviluppi si trovano in Id. *Téchne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 2002, anche se il contenuto di quest'ultimo testo risulta piuttosto inintelligibile nelle sue ragioni ultime qualora si prescinda dai testi menzionati dianzi.

riniana – solo come “rimedi” all’evidenza indiscussa del divenire, subentra mano a mano nella tradizione un processo di vero e proprio scardinamento degli eterni medesimi²³, di cui il pensiero contemporaneo appare come una sorta di *motus in fine velocior*, che conduce alla liquidazione e al crollo di qualunque forza pretenda di costituire un argine nei confronti del divenire degli enti. Come è noto, solo il sapere che prende parola negli scritti di Severino costituisce un’eccezione: certo non in quanto “argine” intervenuto *ex post*, bensì in quanto confutazione del divenire stesso.

La tenuta della credenza nella dinamica del divenire – quel logicamente impossibile che è il venire dal nulla e l’andare nel nulla da parte dell’ente che è – configura ciò che Severino chiama l’isolamento²⁴ della terra: l’intera cultura, avendo deciso di poggiare sull’evidenza del divenire, rimane isolata dalla verità logica ineludibile dell’identità dell’ente con se stesso e dunque dell’eternità di tutti gli enti. Questo isolamento non può essere inteso come un mero caso, piuttosto: «il divenire richiede che ogni parte sia isolata e separata dalle altre e che il tutto sia il processo in cui l’assolutamente imprevedibile e inanticipabile si aggiunge al già esistente»²⁵. Questa separatezza – l’isolamento della parte dal tutto – in qualche modo richiesto e addirittura preteso dal divenire, assume la propria strutturazione fondamentale nell’isolamento della terra dalla verità, che consentendo la coerentizzazione del divenire²⁶, instaura la possibilità stessa del dominio tecnico sugli essenti.

È appena il caso di precisare come negli scritti che hanno origine dalla *Struttura originaria* si annunci la fine di questo isolamento,

23 Credo che il luogo dove emerge nella maniera più lineare e precisa questa interpretazione della storia dell’Occidente si trovi in Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, in particolare nella prima parte del testo e poi nel primo capitolo della seconda, dedicato a Nietzsche e Gentile. Su questo testo in particolare si veda I. Valent, *Dire di no. Filosofia Linguaggio Follia* [1995], in *Italo Valent – Opere*, a cura di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2007, vol. IV. Su alcuni aspetti del pensiero di Valent interprete di Severino cfr. A. Tagliapietra, *Mutando riposa: Italo Valent interprete di Emanuele Severino*, in «Il Pensiero», LI (2012), 1/2, pp. 231-251.

24 Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., in particolare pp. 237-242.

25 Ivi, p. 233.

26 Cfr. Ivi, in particolare pp. 221-223.

alla luce proprio di quel plesso di proposizioni incontraddittorie che costituiscono l'unica autentica verità sull'essente²⁷.

3. Un fattore comune e due opposti punti di vista

Il lettore specialista perdonerà la trivialità di simili operazioni di esposizione sintetica, che meriterebbero ben altra estensione e soprattutto ben altra indagine critica. Abbiamo ripreso sommariamente alcuni capisaldi soltanto per individuare, pur nella profonda e inconciliabile distanza tra le due posizioni, un evidente tratto di fondo: in entrambi i casi, *il pensiero rifiuta di accettare che la tecnica sia l'unica forma possibile di relazione con l'ente*. Ma non nel senso che accanto ce ne sarebbero altre, più o meno di pari valore: il pensiero filosofico intende mostrare piuttosto come, malgrado i suoi ineludibili successi, e la sua posizione dominante, vi sarebbe qualcosa di irriducibile al sapere calcolante. Sia che si concepisca l'*alétheia* come originaria rispetto alla sua successiva declinazione in termini di verità logica, sia che s'intenda dimostrare la "supremazia" dell'incontraddittoria identità degli essenti rispetto alla credenza nel divenire – da cui discenderebbe la plausibilità della manipolazione tecnica dell'ente – in entrambi i casi ci si appella a una sorta di *prius*, a partire dal quale risulti possibile tematizzare la cosiddetta questione della tecnica.

Ci sono un paio di osservazioni da effettuare a questo proposito.

Le due posizioni menzionate come emblematiche per certi versi si sono rivelate capaci di polarizzare le principali opzioni che il pensiero filosofico è stato in grado di maturare nei confronti della tecnica. In tal senso Heidegger raccoglierebbe in sé tutta la grande riflessione relativa a tecnica e razionalizzazione che va da Nietzsche a Sombart e da Simmel sino a Weber – benché questi ultimi siano da leggere per così dire "col segno meno"²⁸. Nell'ottica heidegge-

27 In termini tecnici si tratta del passaggio dalla visione astratta dell'astratto al concreto dell'astratto.

28 È nota la polemica verso la teoria dell'*Entzauberung*, cui si contrappone in M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, § 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994; tr. it. *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 142: «Si è soliti chiamare l'epoca della "civilizzazione" epoca del *dis-incanto*. [...] È tut-

riana rispetto alla gabbia d'acciaio costituita dal pensiero calcolante si può invece rivendicare un rapporto più originario non tanto con l'ente – che, come tale, è già frutto di una “operazione logica” – quanto piuttosto con l'essere, un essere non riconducibile, chiaramente, a un significato determinato, specifico e perciò manipolabile.

Severino invece raccoglierebbe un'altra istanza, ossia quella che pretende di far valere, contro lo strapotere tecnico, le istanze prodotte da un sapere superiore, più saldo rispetto a quello inscritto nell'orizzonte statistico-probabilistico delle scienze contemporanee. In questo senso, pur con tutte le inevitabili differenze²⁹, l'impianto severiniano non sarebbe poi così distante – sul piano formale, non certo nei contenuti – dai diversi tentativi di rivendicare un certo “diritto di priorità”, da esercitare sul fare tecnico-scientifico, messi in campo a vario titolo dal pensiero religioso, da esigenze morali, da prospettive etiche o metafisiche nelle loro varie declinazioni. La differenza, pure significativa, e a cui è giusto dare spazio, risiede nel fatto che dal punto di vista severiniano le diverse istanze avanzate da religioni, mitologie e metafisiche di vario genere si appoggiano ancora a quegli “eterni” (di volta in volta, Dio, il mito della ragione illuministica, il socialismo reale, i valori morali, ecc.) che in realtà sono stati costruiti e ideati a loro volta sull'evidenza del divenire e dunque si rivelerebbero da ultimo quali argini totalmente incapaci di contenerne la piena. Il “sapere inconfutabile” che trova spazio negli scritti severiniani non viene certo impiegato per imporre alla tecnica il rispetto di qualche serie di “valori” etici, morali o religiosi³⁰, ma

tavia il contrario. Si deve solo sapere sa dove provenga l'incanto. Risposta: dallo sconfinato dominio della macchinazione. [...] L'essere stregati dalla tecnica e dal suo progresso che supera costantemente se stesso è solo *un* segno di questo incanto, in conseguenza del quale tutto punta verso il calcolo, l'utilizzazione, l'allevamento, la maneggevolezza e la regolazione». Malgrado la differente diagnosi su incantamento e disincantamento, Heidegger assume interamente l'impianto weberiano legato agli effetti della razionalizzazione esercitati dal pensiero calcolante. A mutare radicalmente tra i due è l'atteggiamento di fondo: alla tragica consapevolezza weberiana dell'intrascendibilità di questa dimensione tecnico-calcolante, risponde lo sforzo disperato di cercare da parte di Heidegger se – per citare il famoso distico hölderliniano a lui tanto caro – accanto al pericolo della tecnica non cresca anche qualcosa che salvi.

29 La differenza è chiaramente significativa e merita di essere esplicitata.

30 E questa è un'altra differenza notevole sul piano dei contenuti.

da un punto di vista meramente formale la mossa pare simile: appellarsi a un sapere per qualche ragione più “saldo” rispetto a quello tecnico – sotto questo profilo l'autentica differenza, che distingue tali istanze da quella severiniana è dunque di intensità: negli scritti severiniani apparirebbe quella verità incontrovertibile che sola è in grado di mostrare i limiti del progetto tecnico – allo scopo di indicare limiti³¹, blocchi e condizionamenti alla manipolazione tecnica.

La radicalità di queste due posizioni fa sì che, a seconda di quale prospettiva si scelga, l'una sia in grado di denunciare i limiti intrinseci dell'altra: Heidegger vedrebbe senz'altro nella proposta severiniana l'ultima e definitiva imposizione del pensiero logico-veritativo sull'essere (davvero qui il filosofo di Meßkirch avvertirebbe il massimo pericolo, senza che accanto possa nemmeno crescere “ciò che salva”); per Severino, all'opposto, «proteggere la “verità dell'essere” significa, nel pensiero di Heidegger, proteggere il “gioco” del divenire, eliminando ciò che, come “volontà di potenza”, rende impossibile il puro uscire e ritornare nel niente da parte dell'ente»³².

L'idea centrale che accomuna i due punti di vista – tra loro diametralmente opposti – consiste nella rivendicazione di un “punto di vista” in qualche modo esterno alla tecnica. In questo caso, nei confronti del pensiero calcolante, il pensiero filosofico elabora due “risposte”: si appella per così dire a un limite inferiore (come in Heidegger) oppure a un limite superiore (come in Severino) rispetto alla caratura del discorso tecnico scientifico. Si deve anche riconoscere come entrambe le “proposte di salvezza” da ultimo si rivelino caratterizzate da quella che potremmo chiamare una costitutiva e coerente ineffettualità.

- 1) Se guardiamo ad Heidegger, la cosa autenticamente inquietante non è appunto il dominio tecnico, quanto piuttosto il fatto che non abbiamo niente da contrapporvi³³ – e infatti gli esiti ultimi

31 In tal senso il “limite” che Severino individua non consiste certo in una qualche norma morale, etica o religiosa che imponga dall'alto un qualche blocco alla tecnica: più radicalmente, l'autentico limite intrinseco alla tecnica risiede nel non riuscire a ottenere effettivamente quel che essa crede di ottenere in virtù dell'isolamento della terra, ossia il dominio sugli essenti.

32 Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 229.

33 Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 36.

del suo pensiero non propongono ovviamente alternative, ma offrono nuove posture, da un lato tramite l'ascolto della *Dichtung* e dall'altro attraverso ciò che si elabora nella nozione di *Gelassenheit*, dove né l'una né l'altra strada³⁴ risultano in grado di mettere in campo una strategia per così dire "determinatamente altra" rispetto alla tecnica: anzi, in entrambi i casi si cerca esattamente di sviluppare un rapporto con l'Essere, tale da evitare il riproporsi del significato determinato in quanto sin da subito dominato dal discorso logico, filosofico, e dunque scientifico e tecnico.

- 2) Se guardiamo alla prospettiva severiniana, il superamento della terra isolata e la manifestazione dei limiti costitutivi del fare tecnico non comportano affatto l'instaurazione di un nuovo tipo di prassi in qualche modo alternativo – perché più puro, o più autentico – rispetto a quello tecnico: una volta metabolizzata l'identità di ogni ente con sé medesimo, cessa qualsiasi possibilità di riferirsi a un orizzonte pratico.

La condivisione di ciò che sul piano tecnico chiameremmo l'*ineffettuale* non è affatto un elemento casuale: qualora si ponessero sul piano dell'effettualità, tali "soluzioni" entrerebbero subito in competizione, o comunque in rapporto proprio col fare tecnico – mostrando così fin da subito di non costituire un'alternativa autentica. Per motivi antitetici, quindi, l'estrema coerenza di simili approcci li accomuna in ciò che potremmo chiamare la loro distanza dalla *Wirklichkeit*.

4. La tecnica in questione

Ultimo paradosso che ci sembra opportuno sottolineare riguarda la reciproca "capacità", non diciamo di confutare, ma per così dire di versare sabbia negli ingranaggi di un sistema di pensiero da parte dell'altro, provocando una crisi del suo stesso "funzionamento".

Da un lato, di fronte alle varie strategie di "barratura heideggeriana", nel tentativo di riferirsi a un dire che non risulti facile preda delle grinfie del concetto, Severino avrebbe buon gioco a mostrare come tutti questi sforzi siano destinati a ricadere nell'ambito dei si-

34 È chiaro, peraltro che le due vie risultano fortemente intrecciate l'una all'altra.

gnificati³⁵. Anzi, a rigore, si potrebbe riproporre la critica originaria sviluppata in *Heidegger e la metafisica*: «l'essere – scrive Severino – è qualcosa d'altro che l'ente»³⁶, dove con “altro” s'intende già un determinatamente altro, vale a dire che l'essere non riuscirebbe nemmeno a costituirsi se non come un ente tra gli altri enti. È ben vero, d'altra parte, che Heidegger, proprio nei *Beiträge*, ha per così dire risposto in anticipo a una simile contestazione: «“L'ente”: con questa parola non si nomina solo ciò che è reale, [...] ma contemporaneamente anche il possibile, il necessario, il causale, tutto ciò che in qualche modo sta nell'Essere, perfino il nullo e il niente. Chi, presumendosi fin troppo astuto, trova qui subito una “contraddizione”, giacché di certo “ciò che non è” non può essere un “ente”, costui, che impiega l'incontraddittorietà come criterio dell'essenza dell'ente, pensa sempre troppo corto»³⁷ – ma il testo non procede oltre e in effetti non si può spiegare *in che cosa* consista questo “pensare troppo corto”: per farlo dovrebbe riuscire a individuare esattamente quelle “impossibili parole” capaci, all'opposto, di avvicinare l'Essere, la cui irrecuperabilità aveva già determinato l'incompiutezza di *Sein und Zeit*.

Dall'altro lato, però, Heidegger avrebbe tutte le carte necessarie per mostrare a sua volta come l'identità dell'essere con se stesso – che qui prendiamo come *pars pro toto* dell'incontrovertibile *episteme* severiniana – derivi da una operazione tutta logica, e dipenda quindi dal dominio che il pensiero logico-filosofico esercita sugli enti. Anzi, per adoperare una formula ancora più efficace, proposta da Havelock: «L'ente, si potrebbe dire, non è un nome, ma una situazione sintattica»³⁸. Spesso Severino ha insistito sul carattere articolato della struttura originaria, che non è da intendere come un

35 Su questo punto è opportuno riprendere anche la posizione espressa in C. Sini, *L'alfabeto e l'Occidente*, Jaca Book, Milano 2016, perché è vero che l'autore riconosce, a p. 69 come: «l'essere di cui parla Heidegger non è mai un significato (non è un ente) e quindi non può avere neppure un significante», ma subito dopo – riprendendo Derrida – specifica come la barratura è di nuovo tutta interna alla logica della scrittura e dunque ripropone la struttura significante/significato.

36 E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 111.

37 M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, § 34, cit., p. 97.

38 E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1963; tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, a cura di M. Carpitella, Bari, Laterza, 1973, p. 185.

principio o un blocco monolitico, bensì come un plesso di proposizioni singolarmente incontrovertibili e proprio perciò collegate tra loro: tale descrizione dipende proprio dalla sintassi – non è per nulla casuale, sotto questo profilo, che il nucleo minimo, o se si vuole la Vecchia guardia della *Struttura originaria* prenda il nome di *per-sintattico*.

Alla luce dei “reciproci influssi”, e del modo in cui un orizzonte possa essere giocato contro l’altro, tanto la possibilità di residuare una sorta di limite inferiore rispetto al pensiero calcolante, come quello proposto da Heidegger, quanto l’individuazione una specie di limite superiore, come quello costruito dal pensiero severiniano mostrano reciprocamente delle incrinature. Si tratta cioè di verificare se tanto la proposta heideggeriana quanto quella severiniana non si trovino per così dire già iscritte, in realtà, all’interno di quel novero di possibili interazioni che appartengono all’umano in quanto essere intrinsecamente “tecnico”. Ricercare una *essenza* della tecnica è già un gesto *tecnico*: rientra all’interno di un orizzonte di pratiche, innanzitutto la scrittura – in particolare quella alfabetica – e ancor più precisamente la tradizione metafisica che ne ha scovato e curato alcune potenzialità meravigliose. Ciò che più conta, in tal senso, riguarda l’impossibilità di imbastire una riflessione attorno alla “questione della tecnica” quasi come se se ne potesse parlare “da fuori”, a partire da un “dove”, in qualche senso esterno ad essa.

La tecnica si rivela in realtà intrinsecamente connaturata all’uomo. Per dirla in greco, tutto ormai è *poiesis*: dunque, niente più *praxis*? In realtà, finché si riesce ad avvertire che la tecnica non è in grado di organizzarsi come un tutto – fino a che si sente l’esigenza per cui la specializzazione non sia soltanto un diramarsi, ma chieda essa stessa un’armonizzazione tra le varie discipline – sino ad allora, rimarrà viva la flebile voce della praxis. Forse non per caso Hegel, che per primo ha posto un’equivalenza assoluta tra *Wissenschaft* e *Machenschaft*, tra scienza e produzione, riconducendo tutto l’essere al lavoro, ha per così dire esordito, in quel frammento di sistema, con la parola *Ethik*.



REGOLAMENTO E CRITERI DI REFERAGGIO

1. Gli articoli pubblicati, ad eccezione dei casi previsti dal presente Regolamento nel punto 2, sono sottoposti a referaggio con il sistema del «doppio cieco» («*double blind peer review process*»). Dopo una prima verifica di attinenza al tema di riferimento e controllo del rispetto delle principali norme redazionali, la Direzione consegna l'articolo ai Revisori in forma anonima e non comunica all'Autore i nomi dei Revisori. *La Direzione è vincolata al doppio segreto.*

2. Il sistema di referaggio – etimologicamente *refertum agere* – ha l'obiettivo di accertare la consistenza scientifica della pubblicazione in un'ottica per necessità consultiva e non decisionale (se così non fosse, ciò che si chiama Direzione perderebbe il suo tratto essenziale). In caso di valutazioni divergenti dei Revisori è perciò la Direzione a decidere di quale giudizio tenere conto alla luce dei criteri valutativi stabiliti nel punto 4. La Direzione ha altresì facoltà di procedere su invito e non assoggettare a revisione i contributi in due casi: laddove si tratti di Autori di consolidato valore scientifico e chiara fama nazionale e internazionale e laddove sia indispensabile offrire ospitalità alle risposte a obiezioni e critiche ricevute nei numeri precedenti della Rivista stessa.

3. I referenti sono scelti dalla Direzione tra docenti delle università italiane ed estere. Non sono membri del comitato redazionale, ma, data la particolare ampiezza e competenza sui temi trattati del comitato scientifico, possono appartenere a quest'ultimo secondo quanto previsto dal *Regolamento Anvur per la classificazione delle riviste nelle aree non bibliometriche* (cfr. esplicitazione contenuta nella *Delibera del Consiglio Direttivo* n. 42 del 20/02/2019, con particolare riferimento al Capo III, articolo 9, 4.c). In osservanza dell'anonimato dell'Autore e dei Revisori, che sono e rimangono noti solo alla Direzione (cfr. 1), quest'ultima ha il compito di mediare tra loro.

4. Criteri di valutazione:
coerenza all'ambito disciplinare;
coerenza al tema del numero;
chiarezza dell'esposizione;
argomentazione delle tesi;
controllo della fonte.

5. Sulla base dei criteri esposti nel punto 4 i Revisori formulano il giudizio finale:

- a) accettazione dell'articolo (*pubblicabile*);
- b) accettazione dell'articolo previo apporto di modifiche suggerite dai Revisori e accolte dalla Direzione (*pubblicabile a condizione che*);
- c) non accettazione dello scritto (*non pubblicabile*).

6. Nella sua azione di mediazione la Direzione trasmette all'Autore il giudizio dei Revisori nei casi 5.b e 5.c, allegando chiara ed esauritiva motivazione. Nel caso 5.a si limita a comunicare all'Autore l'avvenuta accettazione per pubblicazione.







La Filosofia Futura

Rivista semestrale di filosofia teoretica

N. 01/2013	<i>Discussioni su verità e contraddizione</i>
N. 02/2014	<i>Libertà, azione, tecnica</i>
N. 03/2014	<i>Prassi e nichilismo</i>
N. 04/2015	<i>Verità e individuo. Discussione su Heidegger e i Quaderni neri</i>
N. 05/2015	<i>Sul fondamento</i>
N. 06/2016	<i>Identità e differenza</i>
N. 07/2016	<i>Sull'infinito</i>
N. 08/2017	<i>Sull'infinito II</i>
N. 09/2017	<i>Del tempo</i>
N. 10/2018	<i>Filosofia ed esistenza</i>
N. 11/2018	<i>Sul linguaggio</i>
N. 12/2019	<i>Capitalismo, tecnoscienza, filosofia</i>
N. 13/2019	<i>Intorno alla logica di non contraddizione</i>
N. 14/2020	<i>Il sentiero del giorno</i>
N. 15/2020	<i>Il sentiero del giorno II</i>
N. 16/2021	<i>Umano, oltre l'umano</i>
N. 17/2021	<i>Sul fondamento della conoscenza</i>



*Finito di stampare
nel mese di giugno 2022
da Puntoweb S.r.l. – Ariccia (RM)*