

ISSN 2280-7853

PHENOMENOLOGY AND MIND

Rosenberg & Sellier



Topics

Phenomenology and Social Ontology; Ethics and Political Theory; Cognitive Neurosciences, Philosophy of Mind and Language, Logic; Aesthetics, Metaphysics and History of Ideas; Gender Philosophies; European Culture and Politics.

Frequency

2 issues per year

Editors in Chief

*Roberta De Monticelli, Università Vita-Salute San Raffaele
Francesca De Vecchi, Università Vita-Salute San Raffaele*

Co-Editors

Claudia Bianchi (GENDER, Università Vita-Salute San Raffaele); Massimo Cacciari (Centro Culturale Europeo Palazzo Arese Borromeo, Università Vita-Salute San Raffaele); Vincenzo Costa (PERSONA, Università Vita-Salute San Raffaele); Massimo Donà (DIAPOREIN, Università Vita-Salute San Raffaele); Roberto Mordacci (IRCECP, Università Vita-Salute San Raffaele); Matteo Motterlini (CRESA, Università Vita-Salute San Raffaele); Roberta Sala and Massimo Reichlin (CeSEP, Università Vita-Salute San Raffaele); Andrea Tagliapietra (CRISI, Università Vita-Salute San Raffaele)

Vice-Editor

Stefano Cardini, Phenomenologylab

Managing Editor

Francesca Forlè, Università Vita-Salute San Raffaele

Web Site Editorial Board

Stefano Cardini, Francesca Forlè, Sarah Songhorian

PHENOMENOLOGY AND MIND

DIGITAL IDENTITIES, DIGITAL WAYS OF LIVING: PHILOSOPHICAL ANALYSES

Edited by Greta Favara and Nicole Miglio

Rosenberg & Sellier

Phenomenology and Mind practices double blind refereeing and publishes in English.

SCIENTIFIC COMMITTEE

Ethics and Political Theory (CeSEP)

Giampaolo Azzoni (*Università di Pavia*)
Elvio Baccharini (*University of Rijeka*)
Stefano Bacin (*Università di Milano*)
Carla Bagnoli (*Università di Modena e Reggio Emilia*)
Antonella Besussi (*Università di Milano*)
Alberto Bondolfi (*University of Geneva*)
Patrizia Borsellino (*Università di Milano-Bicocca*)
Vittorio Bufacchi (*University College Cork*)
Ian Carter (*Università di Pavia*)
Emanuela Ceva (*University of Geneva*)
Antonio Da Re (*Università di Padova*)
Mario De Caro (*Università di Roma III*)
Corrado Del Bo (*Università di Milano*)
Emilio D'Orazio (*POLITEIA - Centro per la ricerca e la formazione in politica e etica*)
Adriano Fabris (*Università di Pisa*)
Maurizio Ferrera (*Università di Milano*)
Luca Fomesu (*Università di Pavia*)
Rainer Forst (*Goethe-Universität, Frankfurt*)
Anna Elisabetta Galeotti (*Università del Piemonte Orientale, Vercelli*)
Benedetta Giovanola (*Università di Macerata*)
Barbara Herman (*University of California, Los Angeles (UCLA)*)
John Horton (*Keele University*)
Andrea Lavazza (*Centro Universitario Internazionale di Arezzo*)
Neil Levy (*University of Melbourne*)
Beatrice Magni (*Università di Milano*)
Filippo Magni (*Università di Pavia*)
Susan Mendus (*University of York*)
Glyn Morgan (*Syracuse University in New York*)
Valeria Ottonelli (*Università di Genova*)
Gianfranco Pellegrino (*LUISS, Roma*)
Mario Ricciardi (*Università di Milano*)
Adina Roskies (*Dartmouth College*)
John Skorupski (*University of St. Andrews*)
Jens Timmermann (*University of St. Andrews*)
Nadia Urbinati (*Columbia University*)
Corrado Viafora (*Università di Padova*)

Cognitive Neurosciences, Philosophy of Mind and Language, Logic (CRESA)

Stefano Cappa (*Institute for Advanced Study, IUSS, Pavia*)
Claudio de' Sperati (*Università Vita-Salute San Raffaele*)
Michele Di Francesco (*Institute for Advanced Study, IUSS, Pavia*)
Francesco Guala (*Università di Milano*)

© The Author(s) 2021.

La presente opera, salvo specifica indicazione contraria, è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 Unported (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

CC 2021 Rosenberg & Sellier
via Carlo Alberto 55
10123 Torino
www.rosenbergesellier.it

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato per concessione della società Traumann s.s.

Phenomenology and Mind, on-line:

<http://www.rosenbergesellier.it/eng/journals/phenomenology-and-mind>

Niccolò Guicciardini (*Università di Bergamo*)
Diego Marconi (*Università di Torino*)
Gianvito Martino (*Università Vita-Salute San Raffaele*)
Cristina Meini (*Università del Piemonte Orientale*)
Andrea Moro (*Institute for Advanced Study, IUSS, Pavia*)
Alfredo Paternoster (*Università di Bergamo*)
Marco Santambrogio (*Università di Parma*)
Andrea Sereni (*Institute for Advanced Study, IUSS Pavia*)
Achille Varzi (*Columbia University*)
Alberto Voltolini (*Università di Torino*)

History of Ideas (CRISI)

Claudia Baracchi (*Università di Milano-Bicocca*)
Simonetta Bassi (*Università di Pisa*)
Andrea Bellantone (*Institut Catholique de Toulouse*)
Giovanni Bonacina (*Università di Urbino*)
Enrico Cerasi (*Università Vita-Salute San Raffaele*)
Francesca Crasta (*Università di Cagliari*)
Stefano Cristante (*Università di Lecce*)
Amina Crisma (*Università Alma Mater di Bologna*)
Giulio D'Onofrio (*Università di Salerno*)
Catherine Douzou (*Université François Rabelais de Tours*)
Nicola Gardini (*University of Oxford*)
Sebastano Ghisu (*Università di Sassari*)
Simona Langella (*Università di Genova*)
Anna Marmodoro (*University of Oxford*)
Vesa Oittinen (*University of Helsinki*)
Gaetano Rametta (*Università di Padova*)
Vallori Rasini (*Università di Modena e Reggio Emilia*)
Francesca Rigotti (*Università della Svizzera Italiana*)
Hans Bernard Schmid (*Universität Basel*)
Homero Silveira Santiago (*USP – Universidade de São Paulo*)
Leonel Ribeiro dos Santos (*Universidade de Lisboa*)
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*)
Attilio Scuderi (*Università di Catania*)
Emidio Spinelli (*Università La Sapienza-Roma*)
Pirmin Stekeler-Weithofer (*Universität Leipzig*)
Cristina Terrile (*Université François Rabelais de Tours*)
Italo Testa (*Università di Parma*)
Frieder Otto Wolf (*Freie Universität Berlin*)
Günter Zöllner (*Ludwig-Maximilians-Universität München*)

Phenomenology of gendered personal identity, Gender and Political Normativity, Language and Gender, Philosophy of gender medicine, Women Philosophers (GENDER)

Saray Ayala (*California State University, Sacramento*)
Maddalena Bonelli (*Università di Bergamo*)
Antonio Calcagno (*King's University College*)
Cristina Colombo (*Università Vita-Salute San Raffaele*)
Luna Donezal (*University of Exeter*)
Massimo Filippi (*Università Vita-Salute San Raffaele*)
Sara Heinämaa (*University of Jyväskylä*)
Dan López De Sa (*Universitat de Barcelona*)
Anna Loretoni (*Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa*)
Marina Sbisà (*Università di Trieste*)
Ingrid Vendrell Ferran (*Goethe-Universität Frankfurt*)
Lea Ypi (*London School of Economics*)

European Culture and Politics (IRCECP)

Petar Bojanic (Institute for Philosophy and Social Theory, Beograd University, Serbia and Center for Advanced Studies East South Europe, University of Rijeka, Croatia)
Mario De Caro (Università Roma Tre, Tufts University)
Helder de Schutter (Centre for Ethics, Social and Political Philosophy, Leuven)
Ioannis Evrigenis (Tufts University, Boston)
Maurizio Ferrera (Università di Milano)
Rainer Forst, (Goethe Universität, Frankfurt a.M.)
Benedetta Giovanola (Università di Macerata)
Simon Glendinning (London School of Economics, London)
Francesco Guala (Center for the Study of Social Action, Università di Milano)
Rahel Jaeggi (Humboldt Universität, Berlin)
Erin Kelly (Tufts University, Boston)
José Luis Martí (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)
Alberto Martinelli (Università di Milano)
Lionel McPherson (Tufts University, Boston)
Patricia Mindus (Uppsala University)
Philip Pettit (Princeton University)
Alberto Pirri (Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa)
Matthias Risse (Harvard University, Boston)
Andrea Sangiovanni (King's College, London)
Thomas Shelby (Harvard University, Boston)
Francesco Tava (University of the West of England)
Antoon Vandavelde (Leuven University)

Phenomenology and Social Ontology (PERSONA)

Tiziana Andina (Università di Torino)
Lynne Baker († 2017)
Stefano Besoli (Università di Bologna)
Jocelyn Benoist (Université de Paris 1- Sorbonne)
Thiemo Breyer (Köln Universität)
Daniele Bruzzone (Università Cattolica Sacro Cuore, Piacenza)
Giovanna Colombetti (University of Exeter)
Amedeo G. Conte († 2018)
Paolo Costa (Fondazione Bruno Kessler, Trento)
Guido Cusinato (Università di Verona, Max Scheler Gesellschaft)
Paolo Di Lucia (Università di Milano)
Maurizio Ferraris (Università di Torino)
Elio Franzini (Università di Milano)
Shaun Gallagher (University of Memphis)
Vittorio Gallese (Università di Parma)
Margaret Gilbert (University of California, Irvine)
Vanna Iori (Università Cattolica Sacro Cuore, Piacenza)
Roberta Lanfredini (Università di Firenze)
Dieter Lohmar (Universität zu Köln)
Giuseppe Lorini (Università di Cagliari)
Anna Marmodoro (University of Oxford)
Verena Mayer (Ludwig Maximilian Universität München)
Gloria Origgi (EHESS, Paris)
Lorenzo Passerini Glazel (Università di Milano-Bicocca)
Jean-Luc Petit (Université de Strasbourg, Paris)
Sonja Rinofner Kreidl (Graz Universität)
Stefano Rodotà († 2017)
Alessandro Salice (University College Cork)
Corrado Sinigaglia (Università di Milano)
Paolo Spicicci (Università di Milano)
Massimiliano Tarozzi (Università di Trento)
Dan Zahavi (Institut for Medier, Københavns Universitet)
Wojciech Żelaniec (Uniwersytet Gdański)

CONTENTS

<i>Greta Favara, Nicole Miglio</i> Digital Identities, Digital Ways of Living: Philosophical Analyses	12
--	----

SECTION 1. PERSONAL IDENTITIES – DIGITAL MINDS, BODIES AND PERSONS

<i>Jean Du Toit and Gregory Morgan Swer</i> Virtual Limitations of the Flesh: Merleau-Ponty and the Phenomenology of Technological Determinism	20
<i>Verbena Giambastiani</i> The Asymmetrical Relation Between Humans and Technologies	32
<i>Sarah Pawlett Jackson</i> Three Bodies: Problems for Video-conferencing	42
<i>Lorenzo Olivieri</i> Persuasive Technologies and Self-awareness: A Discussion of Screen-time Management Applications	52

SECTION 2. LANGUAGE AND MIND – SOCIAL MEDIA AND IDENTITY CONSTRUCTION

<i>Andrea Addis, Olimpia G. Loddo, and Massimiliano Saba</i> Social Acts in Digital Environments	64
<i>Silvia Donzelli</i> Countering Harmful Speech Online. (In)effective Strategies and the Duty to Counterspeak	76
<i>Henk Jasper van Gils-Schmidt</i> Hilde Lindemann's Counterstories: A Framework for Understanding the #MeToo Social Resistance Movement on Twitter	88

SECTION 3. ETHICAL AND POLITICAL IMPLICATIONS OF DIGITAL TECHNOLOGIES

<i>Helena de Preester</i> Life Is What You Fill your Attention with – The War for Attention and the Role of Digital Technology in the Work of Bernard Stiegler	102
<i>Francesco Tava</i> Solidarity and Data Access: Challenges and Potentialities	118
<i>Natalia Satokhina, and Yulia Razmetaeva</i> “The Loss of Experience” in Digital Age: Legal Implications	128

CONTENTS

SYMPOSIUM ON LUCIANO FLORIDI'S PENSARE L'INFOSFERA. LA FILOSOFIA COME DESIGN CONCETTUALE

<i>Carlo Crosato</i> Introduzione: se la rivoluzione informazionale si rivela troppo conservativa	140
<i>Maurizio Ferraris</i> Web tolemaico e web copernicano	146
<i>Leonardo Manna</i> Il pensiero come relazione o intero semantico? Intorno alla filosofia di Luciano Floridi	164
<i>Roberto Mordacci</i> Sapere, progetto, azione. Sul primato del pratico	176
<i>Luigi Vero Tarca</i> Infosfera, apertura e verità	184

FREE CONTRIBUTIONS

<i>Shiva Rahman</i> On the Existential Significance of 'Readiness Potentials'	204
<i>Marco Viola</i> Three Varieties of Affective Artifacts: Feeling, Evaluative and Motivational Artifacts	228

SYMPOSIUM

SYMPOSIUM

PENSARE L'INFOSFERA. LA FILOSOFIA COME DESIGN CONCETTUALE

Carlo Crosato

Introduzione: se la rivoluzione informazionale si rivela troppo conservativa

Maurizio Ferraris

Web tolemaico e web copernicano

Leonardo Manna

Il pensiero come relazione o intero semantico? Intorno alla filosofia di Luciano Floridi

Roberto Mordacci

Sapere, progetto, azione. Sul primato del pratico

Luigi Vero Tarca

Infosfera, apertura e verità

CARLO CROSATO

*Cultore della materia presso l'Università degli studi di Bergamo
car.crosato@gmail.com*

INTRODUZIONE: SE LA RIVOLUZIONE INFORMAZIONALE SI RIVELA TROPPO CONSERVATIVA

abstract

Luciano Floridi proposes to reconceive philosophy as a constructive practice committed to facing the issues of the present and to dismantle and assemble the categories of contemporary thought. Introducing this symposium, I aim to explore what I consider to be the inherent risks of a philosophy conceived in this manner. To put it briefly, such a philosophy appears to be both consumed in the plots of contemporary times and over-committed towards formulating evermore effective and useful answers, each time aiming to somehow transcend itself and to critically portray the specific context in which it arises. Can informational philosophy criticize the present epoch and open new ways of emancipation, or is it too functionally dependent on the actual processes it examines hindering a critical point of view?

keywords

infosphere, information and communications technology, present, actuality

- 1 L'interrogazione intorno a cosa sia la filosofia non è certo nuova e, anzi, ricorre frequente in molti pensatori: ci si chiede quale sia il suo statuto e che cosa significhi praticarla, si pone la questione della natura troppo accademica di alcune questioni o dell'opposto eccessivo annacquamento divulgativo, ci si interroga sulla funzione degli intellettuali, a volte chiacchieroni altre volte rinserrati nella loro torre d'avorio. Le recenti riflessioni di Luciano Floridi sulla "quarta rivoluzione" e sull'"infosfera" offrono una nuova occasione di sondare la natura della filosofia, impegnando con considerevole potenziale provocatorio in merito a questioni attualissime, come le tecnologie computazionali e informazionali e le numerose implicazioni morali, politiche, legali che esse hanno importato nella contemporaneità. Cogliendo questa occasione, il presente simposio intende avviare un confronto schietto, che sfrutti come punto di partenza alcune intuizioni di Floridi, per criticarle o evidenziarne gli elementi progressivi e, soprattutto, per giungere a sviluppare riflessioni autonome. Il libro *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale* (2020) è la traduzione di parte di un'opera più voluminosa, pubblicata in inglese nel 2019 e pensata come il terzo volume di una tetralogia sui fondamenti della filosofia dell'informazione. La sua pubblicazione in Italia segue la traduzione, sempre a cura di Raffaello Cortina, del volume *La quarta rivoluzione*. Copernico ha tolto la Terra dal centro dell'universo; Darwin ha rivelato le umili origini di *homo sapiens* privandolo della sua posizione privilegiata nel mondo dei viventi; Freud e, più di recente, le neuroscienze hanno messo in crisi la presunta sovranità del soggetto sulla propria vita interiore. Oggi le tecnologie dell'informazione e della comunicazione hanno investito in poco tempo ogni dimensione della nostra vita, dalla quotidianità alle istituzioni, su scala microscopica o su scala macroscopica, colmando ogni possibile anfratto in maniera così efficiente che ormai ci siamo abituati a considerarle come i normali strumenti di interazione con il mondo e con gli altri; ma proprio questa abitudine e la funzionalità con cui mediano il nostro mondo relazionale ci rende tali tecnologie difficilmente apprezzabili nella loro essenza di vere e proprie forze ambientali, antropologiche, sociali e interpretative. Esse rappresentano un fattore di mutamento nelle prerogative dell'uomo sulle realtà naturali e artificiali che lo circondano, impossibile da slegare dagli effetti inerenti al rapporto dell'uomo con se stesso, con la comprensione che ha di sé e della propria storia. Uno snodo rivoluzionario, che conferma le relazioni umane su un registro non più – o non solo – politico o economico, ma anche e prima di tutto informazionale e comunicativo; e questo orizzonte necessita di una filosofia all'altezza per poter essere compreso e abitato, se non si vuole piombare in una inversione di ruolo fra servo e padrone in senso hegeliano.

Non siamo enti isolati e unici, quanto piuttosto degli organismi, il cui sostrato è informazionale (*inforgs*), reciprocamente connessi e parte di un ambiente costituito da informazioni (*infosfera*), che condividiamo con agenti naturali o artificiali simili a noi sotto più profili (Floridi, 2017, p. 106). La quarta rivoluzione, sulla cui soglia ci troviamo, contribuisce a sua volta a togliere all'uomo la presunta centralità che un ingenuo umanismo gli vorrebbe spacciare; ma questa perdita di unicità e di centralità è, insieme, un impoverimento e un arricchimento, costringendoci ad adottare una prospettiva consapevole, attiva, sollecita nella relazione con l'altro. Ci troviamo in un momento di fondamentale mutamento storico, afferma Floridi, e la filosofia deve sincronizzarsi con gli eventi e forgiare gli strumenti semantici adeguati a descriverli con consapevolezza. *Pensare l'infosfera*, prendendo molto sul serio questi elementi trasformativi, ambisce a ridestare l'attività filosofica, i suoi strumenti e i suoi obiettivi, gettando le basi per un rinnovamento intellettuale dell'etica, dell'estetica, dell'epistemologia.

La filosofia, paragonata a un computer piantato, secondo Floridi va riavviata e rimessa al lavoro su simili questioni, se si vuole che essa conservi un senso e un ruolo. E un senso e un ruolo irriducibili la filosofia ce li ha da sempre, con la sua capacità di relazionarsi con l'attuale in maniera problematica, o, come dice Floridi, ponendo domande aperte, impossibili da affrontare in chiave esclusivamente empirica o logico-matematica. La filosofia si è sempre proposta e dovrà continuare a proporsi come una postura problematica: anche a seguito di osservazioni o calcoli, anche dopo che ogni formulazione sarà stata ben strutturata, e dopo che ogni tema e concetto saranno stati chiariti, gli interlocutori che praticano la filosofia dovranno accettare la possibilità di ritrovarsi in una condizione di perdurante disaccordo. Non un ottuso muro contro muro, bensì un disaccordo informato, razionale e onesto, ma potenzialmente non ricucibile, se non in quel dato minimale consistente nella necessità di continuare a sostare in quell'apertura discorde. E tuttavia, perché il domandare filosofico non si riduca a mero manierismo fra filosofi, pur concentrandosi su questioni fondamentali esso non potrà pretendere di abbracciare il reale in senso assoluto: il debito che, secondo Floridi, la filosofia contemporanea e del futuro dovrà riconoscere a Alan Turing deriva soprattutto dall'aver compreso l'urgenza di attribuire legittimità al disaccordo – altrimenti derivante dall'incomprensione reciproca e fonte di confusione – attraverso l'identificazione e il chiarimento di livelli di astrazione, capaci di offrire il corretto punto di vista a partire dal quale affrontare la domanda e attendersi risposte ragionevoli e produttive.

L'idea di Floridi è che, assunti questi presupposti tutt'altro che semplicemente metodologici, la filosofia possa ripensarsi come un'impresa costruttiva, coordinata al presente in cui viene praticata grazie all'inquadramento delle proprie domande entro livelli astrattivi concordati. Non si tratta semplicemente di un appello ai filosofi a una maggiore responsabilità nei confronti della loro contemporaneità; passando attraverso lo stesso contesto informazionale e tecnologico che è chiamata a indagare, la filosofia riscopre se stessa come una pratica relazionale e come studio della relazione, in cui metodo formale e oggetto indagato coincidono in un curioso isomorfismo.

La rivoluzione dell'infosfera è un'occasione: essa contribuisce al decentramento dell'uomo e dell'*ego*, collocandoci costantemente in una periferia da cui poter meglio osservare la galassia relazionale che ci coinvolge; ma il digitale è, secondo Floridi, anche un'occasione per superare alcune narrazioni politiche legate a ideologie o vecchie strutture, per individuare strumenti economici ed ecologici adeguati; il digitale aiuta l'analogico non rimpiazzandolo, ma permettendo di ottimizzare le risorse; perfino in campo etico, l'allargamento degli strumenti dovuto al digitale permette di concentrare l'attenzione sul destinatario, adeguando a esso l'azione, la cura, la parola. D'altra parte, la rivoluzione dell'infosfera implica anche una sfida,

consistente nell'abbandono di ogni velleità metafisica assolutistica, nell'assunzione delle più promettenti novità metodologiche e tecniche proposte dal digitale, e nella definizione di soluzioni efficaci nella complessità caratteristica dell'apertura filosofica.

“Costruttivismo” e “*design* concettuale” sono le parole che Floridi usa per descrivere questo rapporto, al contempo di avvicinamento e di gestione, tra la filosofia a venire e le tecnologie informazionali e comunicative. Per agganciare questa novità, Floridi propone di risalire al punto in cui, con Platone e la sua separazione del sapere e della tecnica, il pensiero occidentale avrebbe preso a interpretare la propria conoscenza del mondo privilegiando il punto di vista dell'utente, di chi usa l'oggetto, di chi lo scopre e ne disvela la verità intrinseca, relegando in secondo piano la conoscenza di chi quell'oggetto, quella verità, quel concetto ha forgiato. Invertendo la tendenza, Floridi pone l'accento sul valore irriducibile del sapere come costruzione, e non come semplice fruizione mimetica: la conoscenza, lungi dall'essere adeguamento del soggetto all'oggetto, va ripensata come vera e propria tecnica della formulazione di domande e della ricerca di risposte efficaci. Qui sta la pretesa, secondo Floridi assente in gran parte della filosofia da Platone in poi, di vivere attivamente la filosofia, come una vera ingegneria concettuale, che monta e smonta i problemi, sempre con l'urgenza di collocarsi dentro un contesto reale.

- 4 Ciò che sembra legittimo chiedersi è se una filosofia come quella suggerita da Floridi, così presa dalla propria operatività, dall'efficacia e dall'utilità delle risposte che è chiamata a dare, sia in grado di dar conto di se stessa e del contesto in cui opera. L'isomorfismo tra l'ambiente informativo e la prassi filosofica che Floridi consiglia è senza dubbio il motivo per cui si può ben sperare che la filosofia dell'informazione saprà aderire all'impresa digitale e consigliare il migliore uso degli strumenti in vista dei fini da raggiungere; ma tale isomorfismo rischia di trasformarsi nell'incapacità di mantenere aperte domande non immediatamente rilevanti, e di trascendere in maniera davvero filosofica il “tutto pieno”, la “gabbia d'acciaio” che la quarta rivoluzione edifica attorno a noi. Il rischio è quello di trasformare la filosofia in consulenza tecnico-ingegneristica, in predisposizione di mezzi in vista di fini la cui elezione e i cui significati rimangono difficili da problematizzare. Insomma, se il metodo filosofico, più che trascendere, è in funzione di una saggia transizione avviata già altrove, se l'armamentario che la filosofia utilizza è mutuato dall'oggetto che essa è chiamata a pensare, se lo stesso lessico – *design*, capitale semantico coerente, efficienza, prestazione – è affratellato alle dinamiche contemporanee, il pericolo che la filosofia divenga conferma di un esistente appena ritoccato rimane un problema che la filosofia di Floridi dovrà dimostrare di saper affrontare. In un passaggio del suo libro, sostenendo la sua prospettiva del costruttore, Floridi parafrasa Austin, scrivendo che «facciamo cose con le informazioni»; e proprio perché *sappiamo come fare* possiamo ambire a *sapere che*. A proposito, tornano alla mente i lavori di Michel Foucault sulla *parrhesia*, la pratica del parlare francamente, attività di vera critica filosofica e rottura con il presente: Foucault presenta la *parrhesia* come un'attitudine speculari all'atto discorsivo di matrice austiniana, essendo quest'ultimo conservazione delle funzioni che a ciascuno vengono imposte nelle varie situazioni, laddove il parrhesiasta, specie il cinico, sa tagliare il presente in maniera obliqua trascendendo le condizioni fattuali e materiali, e sa perturbare tali condizioni irrompendovi con un atto di incoerenza, mostrando così la contingenza degli armamentari semantici in uso e la fragilità delle condizioni pragmatiche in funzione (Foucault 2015, pp. 66 ss).

Fra le molte trattazioni su che cosa sia la filosofia di cui si è detto all'inizio, si può scegliere di rileggere quella di Deleuze e Guattari, in cui, proprio in relazione a Foucault, viene proposta la distinzione tra presente e attuale: «L'attuale non è ciò che noi siamo, ma piuttosto ciò che diventiamo, ciò che stiamo divenendo, ossia l'Altro, il nostro divenir-altro. Il presente, al

contrario, è ciò che siamo e proprio per questo, ciò che già non siamo più» (Deleuze-Guattari, 1996, p. 106). La filosofia di Floridi, così avvertita di quanto le avviene attorno, sa calarsi nel presente e ancorarsi nel reale, immedesimarsi con esso e, appunto in termini immanenti, riordinarne gli elementi. Saprà essa rivelarsi anche “attuale”, e perciò intempestiva non solo rispetto alla vecchia filosofia ma anche alle nuove dinamiche tecniche? Secondo un adagio aristotelico ormai frusto, la filosofia non serve perché non è serva: saprà la filosofia dell’informazione contraddire il presente e aprire spazi di possibilità e critica, o si rivelerà uno strumento troppo coinvolto nelle dinamiche presenti per poterle riconsiderare dalla giusta distanza?

Nel *simposio* che qui si viene presentando, queste e altre osservazioni critiche vengono sollevate nei confronti della proposta di Luciano Floridi: sono intuizioni importanti, stimoli di riflessione che, pur nello spazio di una conversazione colta, possono offrire alla filosofia un’occasione di progresso prima di tutto metodologico.

Maurizio Ferraris si occupa delle implicazioni teoriche e pratiche del *web* nella nostra epoca, interrogando l’approccio di Floridi nella sua ambizione di sostenere e meglio funzionalizzare quella che egli chiama “Quarta rivoluzione”. Con l’espressione “*web* copernicano”, Ferraris si distingue dal metodo di Floridi, sottolineando l’ampiezza irriflessa del *web* di cui l’*Infosfera* rischia di cogliere solo la parte esplicita e consapevole. Ferraris pone l’accento sulla natura di registrazione e non solo di comunicazione del *web*, sulla sua performatività mobilitante irriducibile alla sola informazione, sulla sua materialità all’interno della realtà sociale e sull’urgenza di penetrarlo con un’operazione di trasparenza. Di qui, la necessità politica di un “*Webfare*”, una sorta di *Welfare* riattualizzato nell’ambiente del *web*.

Leonardo Manna interroga Floridi in merito alla possibilità di superare i livelli di astrazione della sua filosofia, per avvicinare domande ultime che, altrimenti, rimarrebbero inaccessibili da una prospettiva destinata al relativismo costruzionista.

Roberto Mordacci si concentra sull’urgenza di conservare il primato della dimensione pratica della filosofia, ciò che invece la filosofia del *design* tende a trascurare. Floridi, argomenta Mordacci, non vuol disfarsi della filosofia pratica, ma, anziché considerarla come il quadro critico capace di offrire un fine e un movente alla meditazione filosofica, la colloca in subordine rispetto alla preminenza del *design* concettuale. Un’inversione nuova e originale, che tuttavia rischia, da un lato, di perdere la presa sul vivere da cui solo possono sgorgare i motivi della filosofia, e, dall’altro, di privarsi della sufficiente mobilità critica rispetto agli esiti tecnici che pure il *design* concorre a raggiungere.

Luigi Vero Tarca invita al simposio tre personaggi fittizi, che dialogano in merito alla logica profonda delle domande filosofiche proposte e in particolare al concetto di “chiusura”; in tal modo vengono sollevate alcune questioni di fondo relative alle conseguenze che l’avvento dell’*infosfera* ha sulla natura dei nuovi soggetti storici che si impongono nello scenario dominato dalla tecnologia. Proprio attraverso le riflessioni relative alla coppia concettuale chiusura/apertura si arriva pure a intuire il motivo del particolare stile compositivo adottato, dovuto appunto all’intenzione di avviare una modalità di dialogo nella quale l’apertura giunga a mettere in questione persino la nozione di negazione, che di solito pare invece definire e quindi *rinchiudere* a priori il senso di tutti i discorsi filosofici.

L’idea originaria era che la pubblicazione comprendesse anche una risposta dell’autore (Luciano Floridi) del libro (*Pensare l’infosfera*) al quale sono rivolti gli scritti qui presentati. Purtroppo egli non si è trovato nelle condizioni di replicare ai vari interventi; sicché non è stato possibile portare a termine l’impresa nella modalità inizialmente prevista. Considerata però la qualità dei discorsi qui proposti, che riguardano temi la cui importanza va ben al di là

5

Post scriptum

di qualsiasi motivazione occasionale, mi è parso non solo giusto ma anche opportuno proporli comunque per la pubblicazione per offrire un'occasione di dialogo tra gli stessi autori e tra costoro e il pubblico. È chiaro che i testi palesano, soprattutto in qualche caso e in alcuni passaggi, la peculiarità del fine per il quale erano stati originariamente pensati, ma, data la natura generale dei temi proposti, mi pare che essi conservino intatto il loro valore filosofico. Naturalmente lo stesso Floridi potrà in seguito intervenire a sua volta se ne avrà l'interesse e l'occasione.

RIFERIMENTI

- Deleuze, G., & Guattari, F. (1996). *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), tr. it. a cura di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Torino: Einaudi;
- Floridi, L. (2017). *The Forth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality* (2014), tr. it. a cura di M. Durante, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Raffaello Cortina;
- Floridi, L. (2020). *The Logic of Information. A Theory of Philosophy as Conceptual Design* (2019), tradotto parzialmente da M. Durante, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Milano: Raffaello Cortina;
- Foucault, M. (2015). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)* (2008), tr. it. a cura di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano: Feltrinelli.

MAURIZIO FERRARIS

Università degli Studi di Torino

maurizio.ferraris@unito.it

WEB TOLEMAICO E WEB COPERNICANO

abstract

There are two opposite ways of interpreting the web: one Ptolemaic and one Copernican. The first analyzes the web starting from the concept of information, as in the case of Luciano Floridi. The latter recognizes the importance of information, and as a consequence Floridi's work, but it takes a step forward. Indeed, it highlights the importance of documents and the relationship between information and human life. In this way, it makes it possible to comprehend the human way of being and the revolution we are witnessing.

keywords

web, documents, infosphere, digital revolution, digital welfare

1. La quarta di che?

Sono sin troppo ovvi i motivi che mi spingono ad ammirare il lavoro di Floridi: anzitutto la sua capacità di avere imposto all'attenzione del dibattito filosofico internazionale il problema del *web*. Così come sono completamente d'accordo sul fatto che l'idea di una filosofia chiamata non a risolvere i problemi, ma a porli, è futile e stucchevole.

Davvero, i momenti alti della filosofia sono stati quelli in cui i filosofi non interrogavano l'essere o il linguaggio, ma intervenivano nel mondo risolvendo problemi sollevati non da loro colleghi in tanto tempo libero, ma dall'umanità, sotto l'urgenza di tempi stretti e difficili. È così che ai tempi di Marx, di Leibniz, o di Platone, nessuno si sarebbe chiesto se la filosofia servisse a qualcosa o se fosse viva o morta, mentre nel secolo scorso era impossibile leggere un testo con un minimo di ambizioni speculative che non si aprisse con la dichiarazione di morte della filosofia. E ho detto tutto. La rivoluzione in corso che sintetizziamo con il nome di "*Web*" è una occasione unica per ridare un senso e una utilità alla filosofia, non ce la dobbiamo lasciare sfuggire, e se questo tentativo potrà andare a buon fine, come credo fortemente, ciò dipende in un modo significativo dall'azione di Luciano.

Sono anche d'accordo sul fatto che la filosofia deve essere concepita come una costruzione di concetti, e non come una futile analisi o una invenzione di parole d'ordine parapolitiche. Negli anni Sessanta del secolo scorso, Bertrand Russell descrisse la filosofia analitica dei suoi tempi, ridottasi a scolastica e manierismo, raccontando di quando si era perso in un giro in bicicletta e chiese a un passante se poteva indicargli la via per Oxford. L'uomo gli chiese "Intende la via?" "Sì"; "Per Oxford?" "Sì". Al che l'uomo gli rispose "No". E tutto sommato a Russell era andata bene, perché, se invece che un analitico avesse incontrato un continentale, questi lo avrebbe intrattenuto con una lunga concione sull'impossibilità di trovare la via giusta e sulla necessità di perdersi, con testi all'appoggio sull'abilità necessaria per perdersi secondo Benjamin, e sull'elogio heideggeriano dei sentieri interrotti.

Le mie differenze incominciano quando si tratta di definire questa costruzione di concetti. Non sono troppo convinto sulle virtù del *design* concettuale: sebbene oggi sia molto di moda (il che non è un male), mi ricorda troppo la dialettica hegeliana, o peggio ancora (visto che Hegel era comunque un grande) il costruzionismo postmoderno, che tratta il mondo come una pasta per biscotti cui i concetti danno la forma desiderata dal filosofo (Putnam 1991). Passando dalla pasticceria alla macelleria, preferirei seguire la via della dialettica platonica, quella che disseziona il reale seguendone le linee naturali¹ che – aggiungo io – anche nel caso di artefatti

1 Platone, *Fedro* 265e.

tecnologici come il *web* sono molto meno il frutto di una costruzione deliberata che non di una emergenza, frutto di tante circostanze in cui intervengono il *medium*, il mondo e i bisogni degli umani. Il che sembra più facile e meno creativo, ma impone l'obbligo di capire che cosa sia il reale di cui si sta trattando, il che non sempre è facile e non sempre è ovvio. Beninteso, uno si può sempre sbagliare, sia nell'identificare il reale sia nel sezionarlo, ma questo è un rischio che impende su ogni attività umana, ed è con questo spirito che vorrei proporre una idea alternativa al rilancio della nozione di "Infosfera" su cui Luciano ha costruito la sua interpretazione del *web*.

Per essere chiari sin dall'inizio. Il *web* è *anche* una Infosfera, ma questa non ne è che la minima parte; l'Infosfera poggia su una *Docusfera* (ossia su documenti che registrano le azioni umane senza necessariamente portare informazioni) e quest'ultima poggia su una *Biosfera*, ossia appunto sul mondo della vita che, questa l'autentica rivoluzione che il *web* ha portato nel mondo, oggi è in linea di principio sempre registrabile, dunque documentabile. Il che però non significa che sia di per sé informazione, perché in quel caso confonderemmo il *web* con Wikipedia.

Luciano ci parla di una "rivoluzione copernicana" apportata dal *web*, e sono perfettamente d'accordo con lui. Solo che ho l'impressione che la sua rivoluzione copernicana sia solo apparente, così come lo era quella di Kant, che a tutti gli effetti era una controrivoluzione tolemaica, che riportava l'uomo (in veste di Io penso) al centro dell'universo. Altro che Copernico. Lo stesso vale per il rilancio della nozione di "Infosfera"² che sta al centro delle analisi del *web* offerte da Luciano. Si badi bene: io non nego che nel *web* ci sia anche una Infosfera. Ma, ripeto, questa non è la stoffa fondamentale di cui è intessuto, né il valore principale di cui è portatore. Il seguito del mio discorso consisterà dunque nella contrapposizione tra un *web* tolemaico (quello di cui parla Luciano) e un *web* copernicano (quello di cui mi piacerebbe parlare con lui).

Che il *web* costituisca una *rivoluzione* è una delle poche cose su cui specialisti e profani si trovano completamente d'accordo. Il disaccordo, però, incomincia subito dopo, quando si tratta di definire la natura di questa rivoluzione. Non tanto per ciò che riguarda l'estensione della trasformazione in corso, che (su questo siamo tutti d'accordo) non è solo tecnologica, ma politica, economica e sociale (Bunz, 2012; Lanier, 2013). E nemmeno per la collocazione nella serie delle rivoluzioni, visto che un largo e miracoloso consenso vuole che sia la *quarta*; il punto è però che non c'è accordo su quali siano le tre che la precedono, e questo ovviamente non è un problema da poco, che va risolto preliminarmente per capire di cosa stiamo parlando. Per taluni, è la quarta rivoluzione industriale (Zuazua, 2019). In questo quadro la prima rivoluzione sarebbe basata sull'acqua, la seconda sull'elettricità, la terza sulla tecnologia dell'informazione e l'elettronica, e l'attuale su una fusione di tecnologie che fa saltare la differenza tra fisico, digitale e biologico. Il problema, però, è che questa analisi presenta un doppio limite. Il primo consiste nel considerare la trasformazione in atto come una variante della rivoluzione industriale, mentre ne scuote le fondamenta, e in particolare i rapporti tra produzione e consumo. Il secondo è che circoscrive l'evento con cui abbiamo a che fare a una cronologia esigua, mentre ha potenzialmente la stessa portata del passaggio dell'umanità dallo stato di cacciatori e raccoglitori a quella di allevatori e agricoltori.

Per altri, e Luciano rientra in questo novero, è una rivoluzione radicale, che riguarda anzitutto il modo di pensare e di vedere il mondo, ed è paragonabile a quelle promosse da Copernico, Darwin, e Freud (Floridi, 2017), e consisterebbe in una ferita narcisistica: Copernico aveva

2 Il cui conio, come è noto, si deve a Toffler (1987) e che si ritrova, nove anni dopo, nel romanzo di fantascienza *Hyperion* di Dan Simmons.

tolto la Terra dal centro dell'universo, Darwin aveva dimostrato la nostra discendenza dalle scimmie, Freud aveva rivelato che la coscienza non è che la punta emersa di un continente inconscio, e Turing ci ha mostrato che delle macchine possono pensare molto meglio di noi. Questa genealogia mi sembra fabbricata da un araldico confuso e ambizioso, per due motivi. Primo, deriva da una affermazione, quella sì narcisistica, di Freud (Freud, 1989, pp. 657-664), che non solo aveva considerato l'inconscio una scoperta, e per di più sua, il che è ovviamente falso; ma soprattutto l'aveva presentata come una ferita narcisistica, laddove, come ognuno ha potuto constatare, si è trattato esattamente del contrario: un narcisismo in libera uscita, un egotismo senza limiti, raccontare i propri sogni a destra e a manca, considerare rilevanti e piene di significato le proprie *gaffes*, *lapsus*, azioni ed omissioni.

Questo però è un problema di Freud e della sua terza rivoluzione. Il fatto è invece che, quanto alla quarta rivoluzione, quella di Turing, è semplicemente falso che si sia dovuto aspettare così tanti millenni per capire che le macchine possono pensare meglio degli umani. Il nostro remoto antenato che aveva iniziato a intagliare un osso tenendo traccia delle fasi lunari aveva compreso, ben prima di Turing, che la mente umana ha prestazioni molto più deboli e inaffidabili di una memoria esterna. Ed è a queste medesime considerazioni che erano giunti coloro che, con un processo collettivo difficile da situare e con datazioni e ubicazioni differenti hanno dato vita alla scrittura, ai dispositivi di calcolo, ai calendari. L'abaco non è certo uno strumento sofisticato, eppure permette calcoli aritmetici molto superiori alla portata di una normale mente umana. E lo stesso si può dire di carta e penna: Eulero soleva dire che tutta la sua matematica si concentrava nella matita con cui calcolava. A chi poi obietta che se si dà una matita a una scimmia questa non ne cava granché, sarebbe facile rispondere che lo stesso avverrebbe se alla scimmia si desse una macchina di Turing. E qui si viene a un secondo problema. Le macchine non solo pensano meglio dell'umanità da molto tempo prima di Turing, ma in compenso, in assenza di umanità, sia un abaco sia una macchina di Turing non pensano. Anche qui, non si vede la ferita narcisistica, anzi, è piuttosto l'inverso.

Tra il minimalismo della rivoluzione industriale e il massimalismo della ferita narcisistica credo che la più corretta genealogia della quarta rivoluzione sia quella che la concepisce non come un rivolgimento del modo di pensare, bensì di annotare e trasmettere i pensieri³. Invece che un cambiamento ideologico delle visioni del mondo, abbiamo una quarta trasformazione tecnica dei supporti della registrazione e della comunicazione, dopo il passaggio dall'oralità alla scrittura, quello dai rotoli ai libri, e l'invenzione dei caratteri mobili. In prima approssimazione, è proprio di qui che conviene prendere l'avvio, ossia dalla trasformazione delle tecnologie della registrazione, senza restringere la scrittura alla semplice sfera dell'alfabeto⁴. Questa opzione ha, ai miei occhi, il vantaggio di indicare in un ambito specifico di tecnologie la quarta rivoluzione di cui ci stiamo occupando, che viene collocata in una successione empirica circoscritta e verificabile. Al tempo stesso, però, tocca un punto sensibile tanto dal punto di vista empirico quanto da quello trascendentale, ossia precisamente le tecniche della registrazione, che non sono tecniche fra le altre, bensì il fondamento fisico e metafisico della realtà in cui viviamo⁵.

Ancora un punto. Se la rivoluzione fosse consistita davvero nell'Infosfera, saremmo nei guai, perché non sarebbe una rivoluzione. Per caratterizzare la rivoluzione in corso, Luciano sostiene che consisterebbe nel fatto che abbiamo scoperto – e poco alla volta accettato – di

3 D'accordo con la visione di Roncaglia (2010).

4 Incorrendo in un errore comune, una delle cui manifestazioni più pregevoli e recenti si trova in Havelock (2005).

5 Argomenterò estesamente questo punto in *Documanità. La filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021.

essere animali sociali e dotati di linguaggio⁶. Bisognava aspettare Turing? A me pare che già Aristotele (seguito da una pletera di altri, filosofi e non filosofi) lo avesse detto, per giunta richiamandosi a Omero⁷. Direi che, semmai, il presente conferma, con una evidenza senza precedenti (e questo indubbiamente è un vantaggio), ciò che sapevamo da tempo, un po' come un medico viennese ha ritrovato nei comportamenti di certi suoi compassati pazienti fenomeni tragici e deplorabili già ben noti ai Greci antichi. Quel che vale per Edipo, vale per il *web*: i filosofi, antichi e moderni, insegnano che l'uomo è un animale dotato di linguaggio e che è un animale sociale, e i telefonini e i *social* lo dimostrano come meglio non si potrebbe. Ma la predisposizione era in atto sin da principio, la tecnica si è limitata a rivelarla, non ci ha portato lontani da noi, ma ci ha fatti diventare quelli che siamo.



2. Web tolemaico

L'Infosfera, muovendo da un presupposto tolemaico, sostiene che ciò che abbiamo intorno a noi, grazie al *web*, sono informazioni, cioè pensieri. Ma sono *davvero anzitutto* pensieri e informazioni quelli che ci scambiamo? E soprattutto, la rivoluzione è consistita nell'accrescere la registrazione di pensieri e di informazioni, o non ha rappresentato piuttosto una moltiplicazione del numero di atti e di comportamenti (significativi o meno, informativi o meno, coscienti o meno) che possono venire registrati? Se ammettiamo, come sembra ragionevole, che un pensiero è tale in senso filosofico e non psicologico solo se è vero (Frege, 1918, pp. 58-77), allora anche una informazione è una informazione solo se è vera. Se una informazione è falsa non è una informazione più di quanto un diamante falso sia un diamante. Ora, il parente più prossimo dell'Infosfera non è l'Intelletto Unico degli averroisti (che conteneva solo nozioni vere), ma la Biblioteca di Babele: «È ormai risaputo: per una riga ragionevole, per una notizia corretta, vi sono leghe di insensate cacofonie, di farragini verbali e di incoerenze» (Borges, 1961).

È chiaro che nella teoria della informazione di Shannon, "informazione" è solo contare il numero di stati possibili di qualcosa, cioè si avvicina molto alla registrazione (contare presuppone che si registri), ma purtroppo si crea una confusione tra l'informazione nel senso ordinario del termine e in quello tecnico-informatico, e sicuramente i teorici cui Floridi si riferisce, così come i suoi lettori, pensano prima di tutto al termine nel suo senso ordinario. Immagino che la scelta di Luciano dipenda dalla necessità di trovare un termine forte e

6 «Nel presente, stiamo lentamente accettando l'idea che non siamo enti isolati e unici, quanto piuttosto organismi, il cui sostrato è informazionale (*infosfera*), reciprocamente connessi e parte di un ambiente costituito da informazioni (*infosfera*), che condividiamo con agenti naturali o artificiali simili a noi sotto più profili. Turing ha cambiato la nostra antropologia filosofica tanto quanto Cartesio, Darwin o Freud» (Floridi, 2020, p. 130).

7 «L'uomo è l'animale politico per natura [...] colui che è senza città per via della <sua> natura e non per qualche accidente è un meschino oppure è superiore all'uomo; egli è come colui che è stato ingiuriato da Omero <con le seguenti parole>: "senza famiglia, senza legge, senza focolare". Chi è di tal natura è immediatamente desideroso di guerra, essendo privo di legame alla maniera di <un pezzo isolato> nel gioco della *petteia*. Pertanto l'uomo è un animale politico ben altrimenti che ogni ape e ogni animale gregario» (Aristotele, *Politica*, 1253a, 2-8).

chiaro per tutti, ma questa chiarezza ha un costo molto elevato. Perché un conto è parlare di informazioni disponibili a tutti, un altro dire che il libro del *web* è scritto in caratteri accessibili solo a pochi umani aiutati da automi potentissimi. In questo senso, le informazioni ci sono anche nella docusfera: qualsiasi comportamento futile o insignificante io abbia *online* (aprire video a caso per noia, scrivere cose insensate su Facebook, o mettere “mi piace” di qui e di là) è un’informazione per quei pochi che sanno come utilizzarla per profilarmi. Il che è vero, ma genera una grandissima differenza tra coloro che sanno leggere solo le informazioni in chiaro e quelli che sanno interpretare i documenti: una differenza non meno grande che quella che intercorre tra l’analfabetismo e la cultura, o tra l’alchimia e la chimica.

Luciano, non ne dubito, ne è perfettamente consapevole, ma a questo punto i casi sono due: o troviamo un altro nome, oppure ci impegniamo in una lotta perdente in partenza, cioè moralizzare l’Infosfera, insegnarci a diventare tutti veritieri, e, quel che è ancor più improbo e mefistofelico, a conoscere tutti la verità: *eritis sicut deus scientes bonum et malum*. Vasto disegno, non nuovo, e mai realizzato in milioni di anni. Forse è opportuno orientarsi verso obiettivi più a portata di mano, e invece che applicarsi esclusivamente a raddrizzare il legno storto dell’umanità, opera doverosa ma in linea di principio inattuabile, comprendere e valorizzare quello che sappiamo fare meglio, cioè agire e interagire, magari fregandoci a vicenda. Nel riesumare un nome così inadatto, Luciano è stato fuorviato, a mio parere, da quattro ordini di circostanze che rendono l’Infosfera subito comprensibile (e questo è il vantaggio), ma alla fine insensata (e questo è lo svantaggio). Se vogliamo, possiamo classificarli secondo gli *idòla* baconiani.

Gli *idòla tribus* sono quelli che abbiamo come specie. E che si manifestano nell’idea che la conoscenza sia il massimo desiderio degli umani. Conviene invece, con un rapido esame di coscienza, considerare la descrizione degli umani come naturalmente vocati alla conoscenza una nobile fanfaronata, basti pensare a quanto tardiva sia l’apparizione della conoscenza nella storia dell’umanità, quanto piccola conoscenza (non la credenza, non l’abitudine) operi nella vita di ognuno di noi, professori compresi, e quanto poche volte il nostro accesso al *web* sia dettato da bisogni conoscitivi.

Gli *idòla specus*, cioè i pregiudizi che ognuno di noi ha, e in particolare quelli, così influenti all’inizio, così ininfluenti alla fine, che animano gli inventori di un apparato tecnico. Questi avevano in mente una accademia di dotti, mentre il *web* è diventato un bazar, un’arena, un cinema a luci rosse. Ora, come sappiamo (e Luciano è il primo a ricordarcelo), raramente le invenzioni obbediscono agli intenti degli inventori, e il *web* non deroga da questa legge. Contrariamente a quanto per lo più si crede, il *web* non è dunque principalmente una sfera in cui si raccolgono informazioni⁸, ma un archivio in cui si registrano azioni, ben più che idee o opinioni. Più precisamente il *web* è un archivio che registra (trasformandoli in documenti) gli atti degli umani per addestrare le macchine, perseguendo il mandato di una automazione perfetta, che sollevi gli umani dalla fatica (e ovviamente li licenzi tutti, ma per questo abbiamo soluzioni, come vedremo). È in questo senso che mi pare più appropriato parlarne come di un apparato di registrazione invece che di comunicazione, e di una Docusfera in cui si depositano gli atti che gli umani compiono nel mondo della vita, cioè nella Biosfera.

Gli *idòla fori* derivano, come sappiamo, dalle imprecisioni del linguaggio. Nel caso del *web* queste imprecisioni sono errori belli e buoni, e si manifestano nella forma della paleonimia, ossia, in parole povere, del conservare nomi che non si adattano più alle cose cui si riferiscono. L’acronimo ICT, che designa le tecnologie del *web*, è eloquente sotto questo profilo: “Information and Communications Technologies”. Ma le tecnologie a cui si riferisce,

⁸ Una critica precoce dei limiti dell’infosfera si può trovare in Day (2001).

oggi, hanno a che fare con l'informazione e la comunicazione solo in forma derivativa, e si rischia di generare lo stesso equivoco per cui la rete telefonica italiana, quando ero bambino, si chiamava "SIP", acronimo che nelle intenzioni designava, e non si capisce come, la Società Italiana per l'Esercizio Telefonico (di qui il mio stupore infantile: perché non la chiamano SIET?), ma era semplicemente il risultato della riconversione, nel 1964, della "Società Idroelettrica Piemontese", attiva dal 1918 e poi specializzata in telefonia.

Gli *idòla theatri* derivano dalle dottrine filosofiche del passato, e, per la loro autorevolezza, credo che abbiano giocato un ruolo predominante nella scelta di un termine tanto problematico. L'Infosfera ha un *pedigree* di tutto rispetto⁹, visto che i filosofi, da Platone in avanti, hanno amato concepire un mondo delle idee, una noosfera o un Intelletto Generale da intendersi vuoi come una regione dell'essere spirituale, vuoi come un esito possibile della evoluzione sociale.

In questo quadro, l'Infosfera risulta concettualmente imparentata con gli ideali enciclopedici dell'Illuminismo, con il progetto idealistico di un sapere assoluto, e con la successiva teorizzazione di una Noosfera, ossia di una regione del conoscere e della interazione tecnologica in quanto contrapposta alla Biosfera, la regione della evoluzione e della vita. Il prevalere della connessione e della registrazione di atti, però, suggerisce che tra l'empireo della Infosfera e la fertile bassura della Biosfera si intromette una Docusfera, con un ambito di iscrizione di fatti, registrazione di atti e connessione di documenti che abbisognano di interpretazione molto più di quanto non apportino conoscenza e magari *General Intellect*. Il *General Intellect* è a sua volta il patriarca di una famiglia di concetti che ha invaso l'Infosfera (qui la parola non è inappropriata): economia della conoscenza, capitalismo cognitivo, intelligenza collettiva, intellettualità di massa, lavoro immateriale, società dell'informazione, classe creativa, condivisione dei saperi, postfordismo. A sua volta, l'intelligenza collettiva è stata considerata un sistema emergente, simile a quello che ha luogo nei superorganismi (Johnson, 2004) il che è vero, ma ciò che emerge non è intelligenza, ma solo le condizioni per la formazione di una intelligenza.

Non che Luciano sia responsabile di tutto questo, ma diciamo che il richiamo all'Infosfera contribuisce ad accrescere la confusione, e funge da distrattore rispetto a quello che, a mio parere, è il problema fondamentale. Nel *web* gli umani, molto prima che scambiarsi informazioni e conoscenze, registrano azioni fissate in documenti, che proprio grazie al *web* divengono ubiqui e automatici; queste azioni possono, qualora se ne dispongano gli strumenti, diventare informazioni, ma in quanto tali sono un libro chiuso di cui ignoriamo il codice: diciamo, sono come Enigma prima che Turing lo decifrasse. Insomma, parlare di infosfera e di informazione genera controsensi, secondo cui per agire abbiamo bisogno di sapere¹⁰, e che

⁹ La *noesis noeseos* di Aristotele, l'intelletto unico degli averroisti, gli ideali enciclopedici di Wolff, Diderot e d'Alembert, il Sapere Assoluto di Hegel e, più prossimamente, il General Intellect di Marx, la noosfera di Pierre Teilhard de Chardin o il "terzo regno", quello del pensiero, di Frege o di Popper. Ma con una differenza essenziale, e cioè che (tranne nel caso del *General Intellect* di Marx) in tutti gli altri esempi abbiamo a che fare con delle ipotesi teleologiche o con delle proposte tecnologiche. Per quasi tutti i filosofi che ho menzionato, l'Infosfera è un ideale teleologico, una ipotesi speculativa per cui i singoli e limitati pensieri che ognuno di noi ha dipendono da un dominio generale universalmente valido (2 + 2 fa 4 non perché lo penso io, ma perché è così in generale). A loro volta, gli enciclopedisti cercano di fornire una versione mondana di questo intelletto, in forma di sapere positivo, ma sono ben consapevoli del fatto che, come disse Borges, è vero che anche la più modesta delle enciclopedie è più colta del più dotto tra i suoi compilatori, ma che si tratta solo di un modo di dire: il compilatore sa qualcosa, poco o tanto che sia, l'enciclopedia non sa niente.

¹⁰ «Facciamo cose con le informazioni, per parafrasare la celebre espressione di Austin (1962). Pertanto, è perché sappiamo come fare questo o quello creativamente, interattivamente e collettivamente che possiamo correttamente asserire che sappiamo che questo o quello è il caso, passivamente e individualmente. La conoscenza proposizionale è la gloriosa conclusione del processo informativo, non il suo umile principio» (Floridi, 2020, p. 99).

conosciamo davvero solo ciò che noi abbiamo fatto, dunque la società e non la natura¹¹. Anche qui, si può avere più di una riserva, per ragioni che partono dall'osservazione spassionata della nostra vita e ascendono all'ermeneutica della tradizione filosofica sino alle questioni più strettamente politiche.

Quanto all'esperienza di vita. Facciamo la maggior parte delle cose senza sapere. Non ho bisogno di una teoria economica per comprare un caffè, e posso comprarlo anche se dispongo di una teoria completamente sbagliata. Sostenere che noi conosciamo solo quello che abbiamo creato poggia su un equivoco linguistico, e cioè che l'uomo che vive nella società sia anche l'uomo che l'ha creata. Ora, se c'è qualcosa che non mi sento di aver creato è proprio il mondo sociale: mi son trovato delle regole, alcune le ho imparate, altre no, alcune le ho seguite, altre no. Mentre con le leggi naturali mi son trovato benissimo anche senza saperle, per lo stesso motivo per cui l'asino va dritto al fieno senza aver letto una riga di Euclide.

Quanto all'ermeneutica filosofica, Vico era convinto di qualcosa di tutt'altro che certo, e cioè che nell'ambito della storia, diversamente che nello studio della natura, che è opera di Dio, avessimo la possibilità di conoscenze dotate di peculiare certezza, ciò che viceversa è smentito dalle controversie tra gli storici e in generale dalla costitutiva opacità del mondo sociale¹².

Soprattutto, e in parziale contraddizione con la sua prima tesi, Vico, riferendosi all'origine del mondo sociale, diceva – e non vedo come si possa dargli torto, con un minimo di esperienza del mondo – che *Homo non intelligendo fit omnia*¹³ (ossia la tecnologia umana procede come la tecnologia naturale): gli umani agiscono prima di comprendere, generano gesti e processi¹⁴, e la comprensione, se e quando arriva, non è la premessa (come pensano i cartesiani) ma il risultato. Si tratta di un qualcosa che è anteriore ed esteriore rispetto al pensiero¹⁵, ossia di un *know how* e non di un *know that*, di un *können* e non di un *kennen*. Questa competenza potrà, ma non necessariamente dovrà, diventare comprensione, il che significa che la tecnologia potrà dar vita a isole di epistemologia, ossia di sapere concettuale, ma la grande forza fondamentale è l'azione (che nel *web* è potenziata in modo inaudito dalla registrazione), non l'informazione. Quanto al problema politico. È molto concreto il rischio di trasformare l'appello all'Infosfera e alla intelligenza collettiva nel compenso immaginario di un lavoro reale e non riconosciuto (Lanier, 2011): la produzione di documenti che sono informazioni sfruttabili per alcuni (le piattaforme) e non per altri (gli utenti), che divengono così lavoratori non retribuiti di un lavoro di cui non hanno neppure contezza. Trascurare l'aspetto politico ha un costo, che non

11 Ivi, p. 118. «Una *white box* è un sistema di cui l'osservatore conosce tutto, poiché l'osservatore è in realtà colui che l'ha costruita. Questa prospettiva, ben conosciuta in informatica e nell'intelligenza artificiale, si iscrive nell'alveo della cosiddetta tradizione della conoscenza del costruttore, secondo la quale: 1) si può conoscere solo ciò che si costruisce, e pertanto 2) non si può conoscere l'autentica natura della realtà in sé. Come Vico e Hobbes, i filosofi che sostengono (2) argomentano che, dal momento che qualsiasi tentativo di conoscere la natura intrinseca della realtà è inevitabilmente votato alla sconfitta, è preferibile concentrare l'attenzione su quelle scienze il cui oggetto è creato da noi stessi, come la politica e le scienze».

12 Diversamente da ciò che pensava Vico, fenomeni come le recessioni, i cicli economici e i sistemi di potere dimostrano che la realtà sociale, sebbene sia dipendente dalle nostre credenze e azioni, cioè sia «fatta da noi», ci sia tutt'altro che trasparente. Su questa intrasparenza si vedano, per esempio: Ruben (1985); Goldman (1970); Gilbert (1996).

13 G. Vico, *Scienza nuova*: «Perché come la Metafisica ragionata insegna che “*homo intelligendo fit omnia*”, così questa Metafisica fantastica dimostra che “*homo non intelligendo fit omnia*”».

14 Gilbert Simondon definisce l'operazione tecnica non come una messa in forma secondo uno scopo prestabilito ma come “un movimento, una transizione”, cfr. Simondon, 2017, pp. 101-142. In un ambito solo apparentemente diverso, Luigi Pareyson ha definito la creazione artistica come un fare che nel processo del proprio farsi inventa il proprio modo di fare. Cfr. Pareyson (1988). Cfr. anche Dorfles (2003): ciò che caratterizza ciascuna arte è esattamente non il risultato che ottiene l'artista, ma come lo può ottenere attraverso il medium che usa e le tecniche di cui si serve, che permettono di differenziare le arti le une dalle altre.

15 Secondo la definizione dello scambio mercantile in Sohn Rethel. Cfr. Sohn Rethel 1977; 1971; 1994.

è solo conoscitivo, perché sostituisce il problema politico ed economico con una deriva etica (ricordate i socialisti umanitari dell'Ottocento?) che non so quanto porti lontano, giacché il *web*, come del resto la strada per l'inferno, è lastricata di buone intenzioni, e i primi a enunciarle sono i proprietari di piattaforme, che ci avvisano (mentre stiamo cercando un ristorante) che la nostra *privacy* è la cosa più importante per loro. Ma visto che per noi il ristorante è più importante che la nostra *privacy*, accettiamo i *cookie* e tiriamo diritto. Parlando dei problemi dell'Infosfera Floridi menziona la fiducia *online*, l'hackeraggio, il *digital divide*, la società della sorveglianza, la *privacy*¹⁶, la libertà di espressione, Wikileaks, i partner artificiali e la cyberguerra (Floridi, 2020, 128-129). Tutti problemi reali, ma con ogni probabilità insolubili in modo definitivo, mentre un problema più reale e radicale, quello del lavoro implicito e gratuito degli umani nel *web* non viene messo a fuoco, e nemmeno menzionato. Ed è così che questi problemi tendono ad assolvere il ruolo di distrattori rispetto al problema fondamentale, ossia, *in primis*, il radicamento strutturale della Infosfera trasparente in una Docusfera opaca e, *in secundis*, la dipendenza della Docusfera dalla Biosfera, e dunque la centralità dell'apporto umano, da riconcettualizzarsi come lavoro e da ridistribuirsi come *Welfare*, anzi, come *Webfare*, se vogliamo ribattezzare così il *Welfare* del XXI secolo reso possibile da un *design* concettuale che permetta davvero di comprendere che cosa è il *web* e cosa possiamo farcene.



3. Web copernicano

Diversamente dal *web* tolemaico dell'Infosfera e della comunicazione, propongo un *web* copernicano della Docusfera e della registrazione. In sintesi: 1. il *web* è anzitutto registrazione, e non solo comunicazione; funziona non come una televisione, ma come un archivio; 2. è azione e performatività prima che informazione, non si limita ad accumulare conoscenza, ma definisce uno spazio in cui hanno luogo atti sociali come promesse, impegni, ordini; 3. è reale prima che virtuale, ossia non è una semplice estensione immateriale della realtà sociale, ma si definisce come lo spazio elettivo per la costruzione della realtà sociale¹⁷; 4. è mobilitazione prima che emancipazione, ossia non fornisce immediatamente liberazione (come si credeva quando il *web* mosse i suoi primi passi) né semplicemente si configura come uno strumento di dominio, ma è piuttosto un apparato che mobilita, ossia fa compiere delle azioni; 5. è emergenza molto più che costruzione, nel senso che non è il progetto deliberato di qualcuno, ma piuttosto il risultato di molte componenti che sono venute convergendo in forma non programmata; 6. infine, è opacità e non trasparenza¹⁸, ossia non si chiarisce da solo (gli umani agiscono e interagiscono, però nella stragrande maggioranza dei casi non conoscono i principi che li guidano) ma, al contrario, chiede di essere chiarito, anche in questo caso

¹⁶ Nozione del resto non meno ambigua e problematica di "informazione", cfr. Thomson, 1975, pp. 295-314.

¹⁷ Latour et al., 2012; Marres, 2017, pp. 106-115.

¹⁸ Cfr. Van Den Eede, 2011, pp. 139-159.

rivelando uno stretto isomorfismo con la realtà sociale, e in particolare con quella sua punta emersa che è il capitale.

È questo il punto cruciale e dolente (perché non compreso, eppure molesto come un arto fantasma) della rivoluzione in corso. In realtà, il valore sul *web* non è prodotto dall'intelligenza e dall'informazione, ma da una mobilitazione che ha gli scopi più diversi (socialità, sessualità, consumo, noia...) e che se opportunamente documentata può trasformarsi in automazione, distribuzione, accumulo primario di dati che possono essere comprati e venduti. Siamo passati dalla strutturale penuria di documenti a una sovrabbondanza che non ha precedenti nella storia, e questo nuovo assetto si è manifestato come la vera essenza del capitale, che ora è capace di operare senza residui, *capitalizzando l'interazione sociale, gli atti registrati che hanno luogo sul web*, e che divengono valore potenziale per il Capitale Documediale (Ferraris, 2018, pp. 31-50), che nasce dalle nozze tra Mercurio e Filologia o, se preferiamo, tra denaro, *media* e documenti. I documenti vengono infatti capitalizzati dalle piattaforme a costo zero, attraverso un accumulo primario (i nostri dati divengono di proprietà delle piattaforme) che offre possibilità di automazione dei processi (si pensi alle macchine per traduzione che evolvono grazie agli utenti), di profilazione dei comportamenti, e ovviamente di monetizzazione (le piattaforme vendono i loro archivi, mentre nessuno di noi potrebbe pagare un caffè con i dati che ricava dal suo telefonino: al massimo potrebbe essere dissuaso a farlo dal contatore di battiti cardiaci).

Il capitale documediale non è più un capitale ristretto, riferito a un ambito particolare, quale era il caso del capitale commerciale, industriale e finanziario (nei quali peraltro era osservabile la forma di una progressivo ampliamento), bensì un capitale generale di cui si tratta di comprendere i caratteri e le potenzialità emancipative. Se l'ipotesi della Infosfera presenta il capitale semantico come una entità distinta dal capitale economico e da quello sociale (Floridi, 2018, pp. 481-497), io propongo invece di vedere nel capitale documediale la forma attuale di un processo di capitalizzazione coestensivo con l'ominizzazione, che ha avuto inizio con la produzione dei primi utensili, si è sviluppato attraverso la scrittura (e quella forma specifica di scrittura che è il denaro) e che oggi si manifesta non in una Infosfera, bensì in una Docusfera che a sua volta rimanda a una Biosfera.

In effetti, è indiscutibile, nel *web* si producono, raccolgono e distribuiscono delle informazioni (Floridi, 1996). Tuttavia, se non parlo l'ungherese, di un libro in ungherese posso solo dire che è un libro. Non molto, come informazione. Per la maggior parte degli utenti, il *web* è – nella stragrande maggioranza delle sue funzioni davvero decisive, quelle legate alla raccolta e al calcolo dei comportamenti – un libro in ungherese, ed è una autentica Infosfera solo per chi parla l'ungherese, ossia, fuor di metafora, per chi dispone degli strumenti di archiviazione, calcolo e informazione. I documenti non parlano a chiunque, non più di quanto la sintomatologia di una malattia possa suggerire la diagnosi a un profano. Questa circostanza è importante non solo dal punto di vista concettuale, della definizione di che cosa è il *web*, ma anche dal punto di vista politico ed economico, perché spiega che cosa il *web* può fare, e motiva le trasformazioni che introduce nella vita delle persone e delle società. Il *web* registra azioni e produce documenti, che il più delle volte gli utenti non sono consapevoli di produrre (e che in effetti sino a non molto tempo fa non sarebbero stati prodotti). Documenti che, in quanto tali, non sono più chiari di un codice a barre o di una lingua sconosciuta. Limitandosi all'Infosfera, si esamina solo la punta dell'iceberg, ossia il fatto che indubbiamente nel *web* ci sono delle informazioni, e si ritiene che questa costituisca la totalità del *web*.

Questo limite vale anche per i teorici del capitalismo cognitivo¹⁹. Non è vero che il capitale raccoglie informazioni e rilancia conoscenza. Il capitale raccoglie mobilitazione, l'indaffararsi

19 Cfr. Vercellone, 2006; Marazzi, 2002.

degli umani nel mondo, e genera documenti, grazie al suo potere di registrazione; documenti che solo se raccolti e interpretati possono generare conoscenza. Ecco il limite di tutti i discorsi sugli *open data*, vecchi del resto quanto la riflessione sul postmoderno²⁰. C'è indubbiamente un senso per cui siamo arrabbiati per un motivo socratico, cioè perché siamo ignoranti. Ma la nostra ignoranza non consiste tanto nelle lacune formative quanto alle dinastie egizie o al PIL del Belgio, bensì piuttosto perché ignoriamo una cosa molto importante per la nostra vita, ossia che agendo produciamo valore, e che se il lavoro è produzione di valore, allora lavoriamo gratis. Alla faccia dell'Infosfera. Siamo talmente informati che non conosciamo nemmeno il nostro statuto sociale e lavorativo. Alla faccia dell'economia della conoscenza, se la maggior parte della conoscenza la produciamo noi, ma non ci torna indietro. Alla faccia della intelligenza collettiva, se non capiamo neppure che produciamo gratuitamente valore sul *web*, e ce la prendiamo invece con le banche, la borsa, i migranti. Come distinguere questa intelligenza collettiva dalla più banale stupidità? E qui, certo, diviene necessaria la filosofia come *design* concettuale, come invenzione (ripeto, su questo sono totalmente d'accordo con Luciano) a patto però che si sia capita la realtà con cui si ha a che fare, ossia appunto si sia passati dal *web* tolemaico al *web* copernicano. Il punto, insomma, non è adattare i vecchi parametri del lavoro alla nuova realtà, che probabilmente è nel suo insieme destinata a divenire, proprio a causa dell'automazione favorita dalla registrazione delle forme di vita umana attraverso il *web*, postlavorativa. Ed è per questo che trovo inappropriato parlare di fabbrica-rete o di postfordismo, se non come degli ultimi vestigi di un mondo destinato a tramontare. A chi dicesse che oggi c'è un nuovo schiavismo, chiunque obietterebbe che il lavoro fordista era ripetitivo, obbligatorio, alienante e retribuito, e che la mobilitazione non è né ripetitiva né obbligatoria né alienante né, soprattutto, retribuita. È appunto, con un gesto di *design* concettuale, che si può comprendere la nuova forma che ha preso il lavoro e fare i conti con essa.

Perché limitarsi alla Infosfera, ossia alla punta emersa dell'iceberg, quando possiamo disegnare un concetto più comprensivo che descriva un sistema di inclusioni, dove l'Infosfera è il minuscolo sottoinsieme della Docusfera, e quest'ultima a sua volta è il risultato di una Biosfera che non pensa ma agisce? Tutto sommato, è una ferita narcisistica anche questa, ma non consiste nel dire che le macchine pensano meglio di noi (questo è vero da sempre, ma senza di noi le macchine non vanno da nessuna parte), bensì nel riconoscere che noi pensiamo molto meno di quanto credessimo, e che *ego cogito, ego sum* è la descrizione non di una condizione normale dell'umanità, ma dell'esperimento mentale che un uomo di ingegno ha fatto una volta nella vita, dopo aver fatto il soldato, squartato gatti in cantina e pianto una figlia morta bambina. Ridurre tutto all'Infosfera è un platonismo, che coglie un punto (indubbiamente ci sono informazioni) ma perde il tutto, ossia l'obiettivo della filosofia.

Ecco dunque il *design* alternativo che vorrei proporre. Il *web* tolemaico è un eidocentrismo, quello copernicano un etocentrismo. L'eidocentrismo ritiene che la funzione prioritaria del *web* consista nel raccogliere, diffondere e capitalizzare l'idea (εἰδός) e le sue varianti, da intendersi non letteralmente come forme, bensì come pensieri, convinzioni, credenze, informazioni e modi di sentire. L'etocentrismo muove invece dall'ipotesi che l'obiettivo del *web* consista nel raccogliere, classificare e capitalizzare delle forme di comportamento (ἦθος): le macchine automatizzano qualunque processo perché registrano e classificano i nostri atti,

4. Design alternativo

20 È proprio sul libero accesso ai dati che si concludeva J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981.

abitudini e desideri, sicché ciò che chiamiamo “intelligenza artificiale” non è che il grande archivio della commedia umana.

Gli umani sono mobilitati dai meccanismi e insieme conferiscono loro uno scopo; l'Archivio (il *web*) tiene traccia di questa mobilitazione e la elabora non tanto per scopi inquisitivi e ideologici, quanto piuttosto per migliorare l'automazione della produzione e l'efficacia della distribuzione, ossia per scopi commerciali. I dati raccolti, ovviamente, potranno essere riutilizzati anche per obiettivi di inquisizione ideologica, ma questa non è né la loro funzione primaria né, soprattutto, corrisponde alla natura dei dati raccolti, che sono per l'appunto ben più la manifestazione di comportamenti che non l'espressione di idee, la quale certo ha luogo, ma in forma minoritaria. Questo errore prospettico si propaga e condiziona una grande varietà di atteggiamenti nei confronti del *web*, che risultano affetti (in forma consapevole o meno) da eidocentrismo, con ciò pregiudicando l'efficacia della analisi. L'eidocentrismo poggia su più equivoci.

Il primo è l'antropomorfismo per cui quando si parla di “intelligenza artificiale” ci si rappresenta una sorta di riproduzione dell'intelletto umano che include caratteristiche come ad esempio la finalità, la volontà di potenza, il desiderio e la speranza. Nasce da questo equivoco il timore, così ricorrente nel discorso pubblico, di una presa del potere da parte dei computer. Quando Heidegger parla di intelligenza artificiale e di “cibernetica” immagina qualcosa come Hal di *2001 Odissea nello spazio*. Un cervellone che pensa meglio degli umani e che a un certo punto decide di comandarli. Non può pensare che il cervello è diffuso nell'ambiente e che forma lo stesso ambiente, pensa solo a una funzione di imposizione (Heidegger, 2002, pp. 35–57) che vede nella tecnica uno sgravio di responsabilità umane, perché è lei che dà gli ordini e siamo noi che li eseguiamo²¹.

A ben vedere, siamo ancora sotto lo scacco delle leggi di Asimov (Asimov, 1991), che suppongono concordemente, e fallacemente, che gli automi possano avere intenzioni umane. E questo è un antropomorfismo comprensibile ai suoi tempi, non ai nostri. Un gorilla, magari, potrà prendere il potere. Un automa non potrà mai farlo. La documentarietà non prende decisioni, ma esegue decisioni già prese. È una ingenuità fiabesca quella che si figura la crescita dell'automazione come un potenziamento della volontà di potenza delle macchine, che prenderanno il posto degli umani. Ciò di cui le macchine hanno bisogno (ed è la loro unica parentela con il vampirismo) non è l'intelligenza umana, bensì la vita organica.

Il secondo equivoco, che in qualche misura è complementare, nasce dal fatto che l'intelligenza artificiale, assimilata all'intelligenza umana, genererebbe come ho detto una forma di intelletto generale e condiviso, un sapere assoluto nato dalla interazione uomo-macchina²². Questa visione può declinarsi sia in forma euforica, come avveniva quando il *web* mosse i suoi primi passi, sia nella forma disforica, oggi prevalente, per cui il *web*, in quanto intelligenza collettiva, diventerebbe una grande macchina di controllo e di spionaggio. Entrambe le visioni sono fuorvianti. L'intelligenza artificiale, infatti, non mira alla comprensione e a ciò che ne

21 Argomento che – e non posso credere sia un caso – Heidegger affaccia solo dopo il 1946, cioè dopo che era stato usato dai nazisti a Norimberga, che si difendevano dicendo che eseguivano gli ordini trasmessi da un apparato tecnico perfetto diretto da Hitler, che dunque era l'unico responsabile. Nell'autobiografia di Speer tutto questo è esposto molto chiaramente. Togli Hitler e metti al suo posto il *Gestell* e hai la visione della tecnica proposta da Heidegger. E non finisce lì: Kittler, 1999; Kelly, 2011. Occorre superare questa forma di auto-assoluzione. Eppure il 29 ottobre 2019 è uscita su *La Repubblica* una intervista a Jaron Lanier che prima dice (ed è sacrosanto) che produciamo valore con la nostra mobilitazione sul *web*, dunque dobbiamo essere pagati, e poi che ha luogo una “manipolazione di massa delle coscienze”, come se esistessero delle coscienze in sé, non manipolate dalla cultura, dalla religione, dalle ideologie politiche. E come se le nostre coscienze potessero interessare a qualcuno.

22 Tra le varie teorizzazioni dell'intelletto generale ricordo: Lévy, 1996; Vattimo, 1989; Hardt & Negri, 2017; Virno, 2002; Hardt & Negri, 2001; Marazzi, 2002.

deriva, finalità e volontà di potenza comprese, bensì alla automazione di processi. Un grande archivio e una enorme capacità di calcolo divengono capaci di surrogare tutto ciò – ed è moltissimo – che nell’umano è meccanico, trasformando tutto il lavoro vivo in un lavoro morto incorporato nella macchina.

In terzo luogo, la visione eidocentrica e tolemaica rimuove una circostanza essenziale: ciò che offre l’intelligenza artificiale non è una intelligenza ma una capitalizzazione che di per sé non ha nulla di cognitivo. La capitalizzazione è l’accumulo di risorse, non necessariamente finanziarie, che si oppone alla redistribuzione, cioè all’uso periodico delle risorse in questione. Ciò che è realmente interessante, nel caso del sapere, così come in quello della competenza tecnologica, è che redistribuzione e uso non si contrappongono. Tutto ciò che l’umanità ha appreso in termini di comprensione e di competenza può essere adoperato *senza che il capitale venga intaccato, e anzi incrementandolo ulteriormente*. La sola condizione perché ciò avvenga è il possesso di buoni strumenti di registrazione che consentono insieme capitalizzazione e redistribuzione.

Comprendere il *web* copernicano significa dunque capovolgere l’eidocentrismo a vantaggio dell’etocentrismo. Questo capovolgimento non ha solo una portata teorica, giacché indirizza la comprensione degli obiettivi politici del *web*, che per l’eidocentrismo è il controllo politico, mentre per l’etocentrismo è il profitto economico, e comporta due diverse visioni del *web* nel suo insieme. L’eidocentrismo adotta infatti il modello Informazione → Documento → Azione: delle informazioni si fissano in documenti e producono delle azioni.

L’etocentrismo segue invece il modello Azione → Documento → Informazione. Quanto dire che all’inizio ci sono dei comportamenti che vengono fissati in documenti (i dati) e che possono, in determinate circostanze e disponendo di opportuni strumenti di calcolo e di interpretazione, trasformarsi in informazioni, che generalmente non sono trasparenti né di pubblico dominio²³. Trattandosi di una produzione di oggetti sociali resa possibile dalla esplosione della registrazione, il *web* è anzitutto una Docusfera, un ambito in cui si producono documenti, che non necessariamente veicolano in chiaro delle informazioni, non più di quanto possa farlo una traccia di DNA che diviene informativa solo quando viene sottoposta a esame scientifico. Definendo “Infosfera” ciò che è a tutti gli effetti una Docusfera, ossia un ambito di documenti, ci lasciamo sfuggire il carattere distintivo della società prodotta dal *web*, una società della registrazione prima che della comunicazione, per il semplice motivo che, come ho detto, il tratto saliente del digitale rispetto all’analogico sta nel fatto che in quest’ultimo la registrazione può (anche se non necessariamente deve) seguire la comunicazione, mentre nel digitale la registrazione è logicamente, tecnologicamente e ontologicamente preliminare alla comunicazione.

Ma, di là dall’aspetto puramente teorico, si apre un problema di gestione politica e di responsabilità critica. Gli ideali che solitamente animano la riflessione politica e sociale sul *web* sono quelli di una *tutela* (anche se per l’appunto non sembra che gli umani vogliano essere tutelati più di tanto); e della *trasparenza* di un ambito che un tempo veniva considerato come lo spazio della trasparenza per eccellenza (l’Infosfera, appunto) e che oggi si scopre essere opaco. Entrambi gli obiettivi non possono venire conseguiti in modo semplice – per esempio, con la richiesta del libero e universale accesso ai dati – sia perché in questo caso si aprirebbe un conflitto tra tutela e trasparenza, sia perché la Docusfera è un ambito intelligibile ma non intelligente. Il primo passo per una diversa consapevolezza deve dunque consistere proprio nel comprendere questa circostanza, ossia nel passaggio dall’eidocentrismo all’etocentrismo.

23 Cfr. il notevole libro di Badia (2019), *The Information Manifold. Why Computers Can’t Solve Algorithmic Bias and Fake News*, che ha il merito di sottolineare come l’informazione ha non solo un valore semantico, ma anche sintattico e pragmatico, ossia di mostrare come l’infosfera sia radicata nella Docusfera (sintassi) e nella Biosfera (pragmatica).

Mi avvio alla conclusione. Con tutto questo, non intendo minimamente negare l'esistenza dell'Infosfera, ma solo far presente che, a seconda del peso che diamo a queste sfere, abbiamo soluzioni diverse ai problemi del *web*, e che si tratta piuttosto di avere una diversa scala di rilevanze. Propongo pertanto un *design* concettuale alternativo a quello di Luciano che riassumo in quattro figure.



Concentrarsi sull'Infosfera significa focalizzare l'attenzione non sulla totalità del *web*, ma su una sua parte minoritaria, quella delle comunicazioni esplicite e riconosciute come tali. A questo punto, il problema si riduce a quello di un'etica della comunicazione, estendendo delle tendenze già in corso nel secolo passato e in riferimento alla comunicazione in generale, senza riferimento al *web*, di cui vien meno la specificità.



Portare l'attenzione sulla Docusfera significa invece mettere in chiaro la dimensione economica del *web* e la produzione di plusvalore che ha luogo nello scambio, che solo apparentemente è equo, tra utenti e piattaforma. Riconoscendo così che gli utenti del *web*, nel momento in cui consumano informazioni, producono documenti a loro non necessariamente accessibili, e molto più pregiati delle informazioni e dei servizi ricevuti dagli utenti. Nello scambio, dunque, ha luogo una produzione di valore a esclusivo vantaggio delle piattaforme che propongo di chiamare "plusvalore documediale". Un plusvalore che, se tassato in misura ragionevole, potrebbe costituire la base per un *Welfare* digitale.



Ovviamente ci si chiede se davvero lo scambio sia iniquo e se non si possa parlare piuttosto di mutua convenienza, specie se ci si riferisce all'Infosfera (dopotutto, chi avrebbe pensato di avere delle biblioteche e discoteche gratuite?). Così come è legittimo domandarsi se l'abbassamento dei prezzi consentito dall'automazione e dal perfezionamento della distribuzione che le piattaforme ricavano dalla profilazione della Docusfera non costituisca già un risarcimento per la produzione di valore generata dagli utenti. Ma, anche ammettendo queste osservazioni, resta che Infosfera e Docusfera perdono qualunque significato se non sono animate dalla Biosfera, dai bisogni che mobilitano gli umani da sempre, e che ora determinano la necessità e la finalità del *web*. In poche parole, possiamo benissimo immaginare una umanità senza *web* (si tratterebbe della storia dell'umanità che va dal primo ominide a trent'anni fa), ma non possiamo immaginare un *web* senza umanità, perché l'automa non va da nessuna parte se non è spinto e motivato dai bisogni delle anime.



Una volta riconosciuto tutto questo, diviene non solo concepibile e legittimo un *Webfare*, ma troviamo la giusta collocazione dell'Infosfera: la Biosfera costituisce il mondo della vita fondamentale che conferisce finalità al *web* così come a qualunque altro apparato tecnico; la Docusfera genera valore attraverso il consumo, ed è l'ambito in cui le anime umane incontrano gli automi; e l'Infosfera costituisce una zona di comunicazioni responsabili e di informazioni corrette che, ben lungi dal costituire l'essere del *web* (ne è, come abbiamo visto, una parte assai minoritaria) ne rappresenta il dover essere, lo sviluppo che l'umanità deve seguire sotto forma di educazione e di progresso razionale.

REFERENCES

- Asimov, I. (1991/1950), *Io, Robot*. Tr. it. di R. Rombelli. Milano: Bompiani;
- Badia, A. (2019). *The Information Manifold. Why Computers Can't Solve Algorithmic Bias and Fake News*. Cambridge: The MIT Press;
- Borges, J.L. (1961/1944). *Finzioni*. Tr. it. di A. Melis. Torino: Einaudi;
- Bunz, M. (2012). *Die stille Revolution: Wie Algorithmen Wissen, Arbeit, Öffentlichkeit und Politik verändern, ohne dabei viel Lärmzumachen*. Berlin: Suhrkamp;
- Day, R. (2001). *The Modern Invention of Information: Discourse, History, and Power*. Edwardsville: Southern Illinois University Press;
- Dorfles, G. (2003/1952). *Discorso tecnico delle arti*. Milano: Christian Marinotti;
- Ferraris, M. (2021). *Documanità. La filosofia del mondo nuovo*. Roma-Bari: Laterza;
- Ferraris, M. (2018). *From Capital to Documediality*. In A. Romele, E. Terrone (Eds.), *Towards a philosophy of digital media*. (pp. 31-50). Basingstoke: Palgrave MacMillan;
- Floridi, L. (2017/2014). *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Tr. it. di M. Durante. Milano: Raffaello Cortina Editore;
- Floridi, L. (2020/2019). *Pensare l'infosfera*. Tr. it. di M. Durante. Milano: Raffaello Cortina Editore;

- Floridi, L. (2018). *Semantic Capital: Its Nature, Value and Curation*, in «Philosophy and Technology», 31, 481-497;
- Floridi, L. (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. London: Springer;
- Formenti, C. (2011). *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*. Milano: Egea;
- Frege, G. (1918), *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung (1918-19)*, in Id., *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I, (pp. 58-77). Erfurt Verlag der Keyfer'schen Buchhandlung, Erfurt;
- Freud, S. (1989/1917). *Una difficoltà della psicoanalisi*. Tr. it. di C.L. Musatti. In Id., *Opere*, vol. 8 (1915-1917), (pp. 657-664). Torino: Bollati Boringhieri;
- Gilbert, M. (1996). *Living Together. Rationality, Sociality, and Obligation*. Lanham: Rowman & Littlefield;
- Goldman, A. (1970). *A Theory of Human Action*. Princeton: Princeton University Press;
- Hardt, M., Negri, A. (2001/2000). *Impero*. Tr. it. di A. Pandolfi e D. Didero. Rizzoli, Milano: Rizzoli;
- Hardt, M., Negri, A. (2017). *Assembly*. New York: Oxford University Press;
- Havelock, E. (2005/1986). *La musa impara a scrivere: riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*. Tr. it. di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza;
- Heidegger, M. (2002/1949). *L'impianto*. In Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti (pp. 35-57). Milano: Adelphi;
- Johnson, S. (2001/2004). *La nuova scienza dei sistemi emergenti. Dalle colonie di insetti al cervello umano, dalle città ai videogame e all'economia, dai movimenti di protesta ai network*. Tr. it. di A. Antonini. Milano: Garzanti;
- Kelly, K. (2010/2011). *Quello che vuole la tecnologia*. Tr. it. di G. Olivero. Torino: Codice;
- Kittler, F. (1986/1999). *Gramophone Film Typewriter*, Stanford: Stanford University Press;
- Lanier, J. (2010). *Tu non sei un gadget*. Tr. it. di M. Bertoli. Milano: Mondadori;
- Lanier, J. (2013). *Who Owns The Future?*. New York: Simon & Schuster;
- Latour, B. et al. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte;
- Lévy, P. (1994/1996). *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, tr. it. di D. Feroli e M. Colò. Milano: Feltrinelli;
- Lytard, J.F. (1979/1981). *La condizione postmoderna*, tr. it. di C. Formenti. Milano: Feltrinelli;
- Marazzi, C. (2002). *Capitale e linguaggio. Dalla New Economy all'economia di guerra*. Roma: DeriveApprodi;
- Marres, N. (2017). *Digital Sociology*. Cambridge: Polity Press;
- Pareyson, L. (1954/1988). *Estetica. Teoria della formatività*. Milano: Bompiani;
- Putnam, H. (1987/1991). *La sfida del realismo*, tr. it. di N. Guicciardini. Milano: Garzanti;
- Roncaglia, G. (2010). *La quarta rivoluzione. Sei lezioni sul futuro del libro*. Roma-Bari: Laterza;
- Ruben, D.H. (1985). *The Metaphysics of Social Reality*. New York: The Free Press;
- Simondon, G. (1970/2017). *Nascita della tecnologia*, in *Sulla tecnica*, tr. it. di A.S. Caridi (pp. 101-142). Napoli-Salerno: Orthotes;
- Sohn Rethel, A. (1976/1994). *Il denaro. L'a priori in contanti*, tr. it. di F. Coppelotti. Roma: Editori Riuniti;
- Sohn Rethel, A. (1970/1977). *Lavoro intellettuale e lavoro manuale: per la teoria della sintesi sociale*, tr. it. di V. Bertolini e F. Coppelotti. Milano: Feltrinelli;
- Sohn Rethel, A. (1971). *Warenform und Denkform*. Frankfurt/M: Suhrkamp;
- Thomson, J.J. (1975). *The Right to Privacy*. *Philosophy and Public Affairs*, 4, 295-314;
- Toffler, A. (1980/1987). *La terza ondata*, tr. it. di L. Berti. Milano: Sperling & Kupfer;
- Van Den Eede, Y. (2011). *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*. *Foundations of Science*, XVI, 2, 139-159;
- Vattimo, G. (1989). *La società trasparente*. Milano: Garzanti;

- Vercellone, C. (ed.) (2006), *Capitalismo cognitivo*. Roma: Manifestolibri;
- Virno, P. (2002). General Intellect, Exodus, Multitude, *Archipelago*. Retrieved from <https://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm>
- Zuazua, M. (2019). The Fourth Industrial Revolution Will Change Production Forever. Here's How. *World Economic Forum*, 18 Jan 2019.

LEONARDO MANNA

Facoltà di Teologia di Lugano, Università Vita-Salute San Raffaele
mannal@teologicalugano.ch

IL PENSIERO COME RELAZIONE O INTERO SEMANTICO? INTORNO ALLA FILOSOFIA DI LUCIANO FLORIDI

abstract

In Pensare l'infosfera La filosofia come design concettuale, Luciano Floridi states the value of a correct analysis and philosophical responses within the information age we are living in. The aim of this paper is to suggest several ideas for reflecting on some of Floridi's topics such as the analysis of presence, relationship and semantization. In the second paragraph, after a brief introduction about the author, I will analyse philosophical insights on the relationship between being and determination. In the third paragraph, I am going to suggest the importance of a correct analysis of presence. In the fourth paragraph, a possible analogy between the philosophy of information and a certain form of neo-idealism will be shown. At last, I try to show how the philosophy of information can play a key role in the way we think about reality, but also its possible conceptual risks.

keywords

information, semantization, thought, presence

1. La filosofia come primarietà dell'informazione

Luciano Floridi da anni delinea con crescente precisione, competenza e acume speculativo il ruolo fondamentale della filosofia dell'informazione all'interno della contemporaneità, con tutti gli elementi che da questa dipendono: etica, società, *privacy*, politica, *governance*, per citare solo alcuni ambiti di applicazione. L'informazione nel nostro tempo ha un ruolo di primaria importanza e, di conseguenza, è imprescindibile la comprensione di questa nel suo statuto ontologico e quindi filosofico. Negli ultimi anni, Floridi sta ampiamente portando avanti il discorso sul valore rivoluzionario dell'informazione¹ e su come l'uomo contemporaneo in quest'era si stia riconfigurando in rapporto ad essa come *inforg*. In merito a queste pregevoli e imprescindibili questioni, di cui la filosofia ormai non può assolutamente fare a meno, il testo di Floridi² andrebbe considerato in modo ambivalente come indice riassuntivo rispetto alle pubblicazioni degli ultimi anni dello stesso Floridi e, dall'altro lato, come passo aggiuntivo rispetto a queste. Questo saggio rappresenta un invito ulteriore a prender sul serio la filosofia dell'informazione, vista come conoscenza mediante la quale “negoziame la corretta tipologia di comunicazione che intratteniamo con il mondo” (p. 100) per comprendere la realtà di esso. Floridi suggerisce che si può divenir “amici della verità, senza essere nemici di Platone” (p. 101), in forza del principio secondo il quale non bisogna identificare colui che conosce con colui che utilizza l'informazione. Da questo presupposto è possibile intravedere tutta l'impostazione costruzionista di Floridi, da cui si apprende che il mondo si configura a partire da chi costruisce l'informazione e non attraverso artefatti eidetici già predisposti. Il filosofo nell'era dell'informazione è un costruttore, un agente poietico oltre che un utente, è sia un produttore che un consumatore. Floridi dimostra che le domande filosofiche sono sempre aperte anche se non ultime e così la filosofia si rivela essere una evoluzione continua di artefatti semantici, di domande aperte. La filosofia è un continuo disegno di concetti, che chiarisce domande, che son sempre aperte, disegnando risposte valide e convincenti. La filosofia, nel suo esser dinamica, è sistematicamente in evoluzione:

1 Riporto solo alcuni dei lavori apparsi recentemente in Italia come: Floridi, L. (2012). *La rivoluzione dell'informazione*. Torino: Codice; Floridi, L. (2017). *La quarta rivoluzione: Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Milano: Cortina; Floridi, L. (2009). *Infosfera: Etica e filosofia nell'età dell'informazione*. Torino: G. Giappichelli; e il recente Floridi, L. (2020). *Il verde e il blu: Idee ingenuie per migliorare la politica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

2 Floridi, L. (2020). *Pensare l'infosfera: La filosofia come design concettuale*.

È uno spazio aperto: chiunque può avervi accesso, non importa quale sia il punto di partenza, e il disaccordo vi resta sempre possibile. È anche uno spazio dinamico, poiché quando l'ambiente culturale cambia, la filosofia fa lo stesso ed evolve (Floridi, 2020, p. 54).

L'approccio filosofico è indispensabile per l'accrescimento del capitale semantico legato alla produzione, relazione e comprensione delle informazioni. Il minimalismo, il metodo dei livelli di astrazione e il costruzionismo, nel modo in cui li concepisce Floridi in *Pensare l'Infosfera*, costituiscono gli strumenti centrali per una corretta filosofia dell'informazione, in cui l'ultimo stadio della riflessione filosofica, su cui va mantenuta aperta la riflessione, deve essere una continua semantizzazione dell'essere.

Floridi si dichiara "costruzionista", e così deve essere la stessa filosofia: costantemente in fase di progettazione in atto di *design* concettuale, in un contesto in cui il concetto stesso di *poiesis* viene lentamente identificandosi a quello di *noesi*:

Se l'autentica conoscenza è conoscenza della natura intrinseca dell'oggetto conosciuto (conoscenza dell'ontologia del conosciuto) e se non sussiste alcuna innata acquisizione di tale prototipo, allora conoscere un fenomeno, un artefatto o, nel nostro caso, conseguire un'informazione ed essere in grado di renderne conto, significa essere capaci di produrre e riprodurre, comporre e scomporre, costruire, montare e smontare tale fenomeno, artefatto o informazione, ovvero di migliorarli o rispondere a domande al loro riguardo, e in ciascun caso per le ragioni corrette. Perché la conoscenza sia possibile, la *mimesis* deve essere sostituita dalla *poiesis* (Floridi, 2020, p. 109).

Lo spazio all'interno del quale ogni possibile informazione rimodella la natura dell'uomo come agente informazionale e poietico va compreso superando la dicotomia platonica fra *techné* ed *epistémè*, ovvero, come ribadisce l'autore, tra sapere pratico e sapere teoretico. Non si tratta quindi solo di comprendere il potenziale fine a sé stesso dell'informazione come ancella della tecnologia, ma al contrario di rendersi conto del valore dell'informazione in rapporto a molteplici campi scientifici nei quali il valore aggiunto sta nella creazione di nuovi ambienti e significati. L'informazione e la comprensione di essa nelle sue dinamiche ha qui il suo ruolo primario.

Per la formulazione di una corretta comprensione della filosofia dell'informazione, il testo di Floridi offre questo tipo di struttura: 1) la rilevanza di una domanda filosofica; 2) l'importanza della conseguente risposta filosofica; 3) la filosofia come disegno concettuale; 4) cinque lezioni tratte dalle conclusioni raggiunte nelle parti precedenti: fissare il corretto livello di astrazione, quali sono le giuste domande filosofiche da porre, riformulare una nuova antropologia filosofica, utilizzare la filosofia dell'informazione per comprendere il mondo contemporaneo e come formare il capitale semantico futuro. Nel nostro intervento ci soffermeremo sui punti 2) e 3), corrispondenti al secondo e terzo capitolo dell'opera in questione, ossia sulle tesi poste da Floridi nel libro in oggetto riguardanti il concetto di presenza e il metodo dei livelli di astrazione³.

3 Per un approfondimento del metodo dei livelli di astrazione proposto da Floridi in modo decisamente più analitico si guardi al suo Floridi, L. (2008). *The method of levels of abstraction*. *Minds and machines*, 18(3), 303-329. Lo stesso articolo è stato poi rimaneggiato dallo stesso Floridi ed arricchito con notevoli altri approfondimenti ed inserito nel terzo capitolo della sua opera: Floridi, L. (2013). *The philosophy of information*. Oxford: Oxford University Press. Ed ancora il metodo dei livelli di astrazione viene sistematizzato nella sua versione originale in inglese, di cui la versione italiana è contenuta nell'opera in questione del presente saggio, ovvero: Floridi, L. (2013). *The ethics of information*. Oxford: Oxford University Press.

2. Semantizzazione e determinazione

Floridi è perentorio, sin dall'inizio dell'opera, nel dichiarare l'importanza di mantenere sempre aperta la "semantizzazione dell'essere" (Floridi, 2020, p. 53), non dando troppo peso al punto di partenza, ma stabilendo la rilevanza del disaccordo informato, poiché tale disaccordo è sempre una possibilità. Viene spontaneo, quindi, considerare la semantizzazione, come Floridi converrebbe, in quanto produzione e disegno costante di ontologie, una modellazione sistematica di enti possibili. La produzione, ontologicamente parlando, è sempre un qualcosa di cui possiamo parlare, è sempre legata al soggetto presente, un ente che opera direttamente sulla realtà. Nel saggio di Floridi in questione, non è stata data una definizione di ente, benché questo venga spesso associato ad altri termini come: agente, utente o ente informazionale. Potremmo definire l'ente come l'*origo* concettuale dal quale ogni domanda e relativa risposta viene formulata e originata. Per una corretta definizione di ente si potrebbe dire *simpliciter*: quell'elemento minimo di significato da cui ha origine qualsivoglia postulazione. Il primo capitolo si occupa dell'origine di una postulazione e di come questa parta da una corretta formulazione di domande, le quali, assieme alle relative risposte, non sono mai sospese, ma "incorporate in una rete di ulteriori domande" e risposte. Le domande sorgono sempre all'interno di un contesto e, nello specifico, sono sempre lette a un livello di astrazione (LdA) più o meno complesso.

Ebbene, l'ente, in quanto portatore di significato e punto di partenza dal quale è possibile costruire ogni discorso, secondo Floridi non è scisso dal domandare filosofico, non può mai oltrepassare il suo orizzonte. Si noti una analogia con il principio heideggeriano, che lo stesso Floridi descrive come "semantica della presenza o del *Dasein*" (p. 65). Essere situato sempre all'interno di un determinato ambiente, rimarca a grandi linee l'esser-gettato di cui parla lo stesso Heidegger in *Sein und Zeit*. Questo trovarsi non è pre-strutturale, non è trascendentale, ma è *Geworfenheit*, il qualificarsi da parte dell'ente nel suo essere situato, collocato. In questo modo l'esserci di Heidegger, il *Dasein*, rivoluziona l'approccio alla comprensione fenomenologica di un concetto originario e alla cognizione del mondo inteso nel suo essere semantizzato, sempre a una certa comprensione. Dice Heidegger che "l'esserci è innanzitutto per lo più presso il "mondo" di cui si prende cura" (Heidegger, 1927, p. 279).

Nella filosofia dell'informazione viene proposta una semantizzazione dell'ente e, così, viene dichiaratamente abbandonata una indagine delle cose ultime o delle domande ultime. Ciò accade perché, per Floridi, la natura di ogni domanda/problema va investigata dal punto di vista della sua complessità e le azioni necessarie per risolverlo/comprenderlo sono sempre determinate dalla complessità dell'analisi che guarda al problema stesso e alle sue risorse: l'orizzonte del problema.

Le domande ultime, quindi domande assolute, per l'autore, sono domande che possono generare solo una quantità enorme di ulteriori domande e risposte. Kantianamente, Floridi porta avanti il principio secondo il quale il mondo noumenico delle cose in sé è inconoscibile, poiché è impossibile da comprendere nella sua interezza, ma in modo molto diverso. La stessa domanda qui non ha senso di porsi. Interrogarsi sull'Essere come concetto di Intero o come termine primo/ultimo è un procedimento che non deve essere metafisicamente compreso o meglio de-finito (*ti esti* socratico), ma va semantizzato, parafrasando Gustavo Bontadini⁴. Su questa linea possiamo porre ora una netta distinzione fra semantizzare e definire. La definizione dell'Essere è a posteriori e compete all'ente in quanto orizzonte già semantizzato, già dotato di identità e significato. Se l'ente è il punto nodale dal quale partiamo per costituire una

⁴ Un breve testo, fra i vari, che posso citare di Gustavo Bontadini, che offre importanti spunti per dialogare sui temi trattati è sicuramente: *Per una teoria del fondamento*, in Bontadini, G. (2009). *Metafisica e deellenizzazione*. Milano: Vita e pensiero.

domanda – poi si dirà a un determinato LdA – allora ogni risposta/domanda è costituita da un modello di essa, da una formalizzazione mediante la quale possiamo dire qualcosa.

Secondo questa prospettiva non è possibile dire, filosoficamente, cosa sia una cosa in sé, ma solo se questa cosa che è (ente) funziona in base a uno scopo determinato. Il modello funziona se questo produce uno scopo funzionale all'accrescimento o decremento di significato. Una prima conseguenza che viene spontanea da queste brevi note è che i modelli, di cui possiamo fare esperienza e di cui possiamo parlare, sono finiti. Nello specifico, il modello è in funzione degli osservabili che sono disponibili, lo stesso Floridi definisce il LdA come “un insieme finito, ma non vuoto, di osservabili” (Floridi, 2020, p. 48). Dal modello possiamo ricavare una definizione primitiva di mondo. Più precisamente: ciò che sappiamo, lo sappiamo mediante l'ente (ciò che è), che dà notizia del modello e permette che possa esserci una somma determinata di modelli finiti a cui fa riferimento. Floridi mostra che questa definizione è pluralista e non relativista, in forza del fatto che i modelli possono render conto solo della realtà conoscibile, relativa all'ente e poi a un dato LdA e mai di quella ultima, escatologica o teleologica.

Andando più a fondo, però, questo è possibile solo per mezzo dell'informazione, che consiste noeticamente in dati ben formati e dotati di significato. L'informazione va definendosi come qualcosa che è, di cui possiamo parlare e che è già dotato di significato e sempre inteso in modo determinato, poiché analizzato a un dato LdA.

Possiamo parlare sempre di qualcosa che è in quanto ente, preso nel suo momento speculativo a un determinato LdA, presente e in perenne discussione rispetto al suo esser presente.

Uno stato di cose, in quanto è sempre posto in base alle sue risorse e quindi orientato semanticamente, è anche sempre già determinato. Conosciamo i suoi termini, secondo Floridi, in quanto sappiamo di essi mediante quel LdA determinato, che ricordiamo essere dinamico: la complessità è analizzata a seconda del “diversificarsi” della sua posizione.

Citando Deleuze, potremmo dire che “la differenza è lo stato in cui si può parlare della determinazione” (Deleuze, 1968, p. 53) o, meglio, che possiamo definire la presenza dell'ente, come un qualcosa dotato sempre di significato, ma anche sempre soggetto a una modellazione della sua ontologia, della differenziazione concettuale. “D'altro canto, quando determiniamo la differenza come differenza concettuale, crediamo di aver fatto abbastanza per la determinazione del concetto di differenza in quanto tale” (p. 51); questo perché il concetto per Deleuze segue:

la determinazione da un capo all'altro, in tutte le sue metamorfosi, e la rappresenta come pura differenza consegnandola a un fondamento, in rapporto al quale non importa più di sapere se si è davanti a un minimo o a un massimo relativi, davanti a un grande o a un piccolo, davanti a un principio o a una fine, poiché entrambi coincidono nel fondamento come un solo e stesso momento “totale”, che è anche quello dello svanire e del prodursi della differenza, quello della sparizione e dell'apparizione (Deleuze, 1968, p. 76).

L'“impegno ontologico” di cui parla Floridi ha questo obiettivo. Formalmente, l'impegno ontologico che l'ente assume porta questo stesso a esser il soggetto del suo diversificarsi: considerando sé e modificando il suo LdA, l'ente, per mantenere il suo statuto di esistente e variabile, dovrà sempre negare la sua posizione ontologica, ma porsi anche a fondamento di essa. Impegnarsi ontologicamente rispetto a uno specifico sistema significa che tale sistema viene modellato, sostituito in favore di un sistema diverso, non per forza qualitativamente migliore o peggiore. La scelta di un determinato LdA permetterà che vi siano quelle informazioni necessarie o osservabili, che utilizzeremo per elaborare il modello. L'osservazione è – secondo

questa posizione – soggetta alla sua negazione in favore di una osservazione diversa. Ed è possibile affermare ciò a partire dalla affermazione che Floridi fa in merito al sistema, per cui ogni mutazione del sistema corrisponde a una mutazione di stati e viceversa; una continua transizione fra stati. Questi sistemi si determinano dal valore delle proprietà poste in ogni momento di questa loro mutazione.

Risulta indispensabile la tematizzazione relativa a un altro termine adoperato da Floridi: la presenza. L'autore definisce la presenza mostrando i limiti legati a una analisi meramente epistemologica: il fallimento epistemico (FE) è insufficiente per definire una descrizione ben formata delle cose e non permette che si possa costituire la sua negazione o l'assenza di essa. La presenza siffatta può inglobare semanticamente altri spazi come la co-telepresenza e l'assenza – ciò che non è presente – e può assumere solo una connotazione metafisica, aperta a speculazioni su termini e problemi astratti. Se il FE non può definire precisamente l'assenza, Floridi assume come metodo rilevante, approfondendo l'uso degli LdA, l'osservazione di successo (OS).

Floridi parafrasa Quine nella definizione delle modalità di esistenza dei livelli di astrazione e formula lo stesso LdA come il valore di una variabile tipizzata, in cui la necessità di un LdA è a sua volta dipendente da un ulteriore LdA scelto. La presenza, se è dipendente dall'ontologia che scegliamo per analizzare qualsiasi cosa, si pone in ogni analisi possibile come precomprensione oggettiva, ancora, sempre determinata ed immediata. Un ulteriore elemento in accordo con la filosofia heideggeriana, dove l'esserci, il *Dasein*, è sempre situato, finito e trasmesso.

3. La filosofia come interezza o mediazione della presenza

È in corso, secondo il filosofo dell'informazione, una vera e propria rivoluzione dell'informazione. L'ontologia che nasce a partire da questa rivoluzione, come detto, predispone la filosofia al *design* come progetto futuro perenne e mediante l'uso dei LdA, Floridi tematizza la collocazione spaziale e temporale della presenza, dimostrando il modo di intendere correttamente la sua localizzazione.

Se la presenza è tutto ciò che è possibile dire del mondo e mediante cui possiamo superare la dicotomia fra presenza epistemologica e presenza dislocata, allora è necessario mostrare in che modo l'analisi della presenza siffatta sia anch'essa soggetta a questa stessa analisi. *In primis*, Floridi tiene a distinguere l'analisi della presenza (ente) dall'analisi dall'Essere inteso metafisicamente, come qualcosa di scarso interesse per una filosofia forte. Già l'ente, quindi, che si costituisce come fondamento e, come visto sopra, non viene affermato in base alla sua presenza, bensì come mediazione razionale. L'ente informazionale, di cui parla Floridi, viene esibito come "presente", presupponendo che la determinabilità dell'osservabile sia un elemento dialetticamente scisso dalla presenza stessa. L'ente ed il suo contenuto semantico emergono posteriormente alla loro affermazione e perciò dopo la valutazione funzionale della loro esistenza.

Le questioni poste fino ad ora sollevano nuovi quesiti: chi è il *subjectum*, ovvero il soggetto, che vede questa presenza? A sua volta è una presenza? In che modo si possono postulare concetti al di fuori di questo? Il problema sollevato apre a due vie ulteriori: 1) la presenza è luogo dell'intero semantico oltre il quale non possiamo andare e, pertanto, bisogna ammettere la possibilità che il modello della presenza sia fallibile, in quanto la stessa analisi, poiché è un modello possibile, è soggetta a modificazione; 2) oppure l'analisi della presenza è esterna a essa, tale da supporre che vi sia una presenza, eccedente l'ente analizzato, un ente maggiore che vede l'ente minore, dunque, una analisi dell'oggetto che dice di più dell'oggetto analizzato. Il *definiens* è maggiore del *definiendum*.

Questa analisi se posta a un determinato LdA non elimina il problema, ma lo complica. Nel primo caso non è mai possibile uscire dall'analisi parziale del fenomeno, mentre nell'altro caso

dobbiamo ammettere che l'analisi del fenomeno non è esterna, ma mediata da colui che pone l'analisi. Nel secondo caso, avendo una scissione concettual-oggettuale, l'oggetto analizzato non compete *in toto* alla presenza, incorrendo in un ingenuo realismo interpretativo. La presenza, essendo sempre in relazione a sé stessa, si pro-getta sempre mediante il trascendimento del suo contenuto. Inoltre, il contenuto è l'oggetto intenzionale e immediato dell'esperienza.

Se la risposta alla prima critica conferma che il problema non abbia senso di porsi, in quanto la risposta è contemplata a un LdA diversificato, si dovrà, in ogni caso, giustificare perché tale diverso LdA può avere valore ontologico *super partes*, considerato che l'osservato deve esserci oggettivamente a priori dell'analisi, altrimenti non parleremmo di nulla. Ossia, in quanto c'è qualcosa e questo qualcosa è analizzabile se e solo se utilizziamo un determinato LdA con le sue relative proprietà, questo qualcosa è sempre determinato, mediato razionalmente. Possiamo quindi porre questa obiezione: perché questo "qualcosa" non viene definito meglio nella sua essenza, ma continua ad essere proposto a partire dalla sua "presupposizione" e quindi letto già a un determinato LdA?

Se il capitale informazionale semantizza qualsiasi cosa, il discorso di Floridi rischia di diventare un "relativismo costruzionista", in cui ciò che si va a costruire è una catena relazionale di concetti che non riescono mai a de-finirsi, ma solo a dichiararsi estensionalmente. Se si dichiara la non assolutezza del modello (possibilità del modello), allora questo stesso potrà essere aperto, sì, alla sua modificazione ontologica perpetua, alla costante re-ontologizzazione, ma dovrà anche essere disposto ad accettare che la sua stessa valenza può essere soggetta a modificazione, sostituzione o addirittura annullamento, non per forza mediante un artefatto logico simile, bensì attraverso qualcosa di totalmente nuovo, non importa se migliore o peggiore.

Concludendo, se ogni analisi è posta a un determinato LdA e in forza di ciò si afferma la validità di tale analisi, anch'essa a un determinato LdA, allora l'analisi deve ammettere di essere una parziale. Il discorso sulla "osservazione di successo" (OS), posta nel secondo capitolo del saggio in questione, esaspera questa dinamica, poiché ipotizza si possa vedere ciò che è altro dall'analizzante non superando la semplice aporia sopra descritta. Per Floridi il flusso delle informazioni ad un dato LdA permette che un ente sia presente in uno "spazio remoto di osservazione" (che chiama SRO) soltanto se è anche osservato con "successo" ad un determinato LdA in quanto portatore di proprietà (sistema informativo). Tale applicazione degli LdA permette che vi sia una valutazione della presenza e il suo relativo impegno ontologico eludendo così errori di valutazione di portata soggettivistica, cioè: fenomenologici o psicologici.

Se la filosofia dell'informazione, in quanto *design*, desidera propendere per questa via, si metterà sicuramente sempre in gioco e modificherà il proprio "capitale semantico" Una filosofia radicale dovrebbe riflettere in modo critico il valore della "presenza", così come si è provato molto brevemente a delineare.

"L'unico vero metodo in filosofia è pensare", afferma Floridi (2020, p. 43): questo è il "compito" filosofico, in cui il pensiero viene assimilandosi al concetto di *design*, pensiero poetico. Ebbene, tornando al concetto di "pensiero", per la tradizione idealista e neoidealista l'esercizio del pensare è stato sempre sinonimo di pensare la Verità oltre che identificato al concetto di metodo e sistema. Il pensiero nella tradizione neoidealista è un pensiero mai scisso dal suo essere attuale, in atto. È possibile trovare svariate consonanze sia teoretiche che metodologiche tra il discorso di Floridi, che segue il concetto di produzione come *poiesis* e il discorso attualista di Giovanni Gentile secondo il quale c'è analogia tra il l'azione, quel fare che è indispensabile per la conoscenza e il pensiero stesso.

4. La filosofia come pensiero

Secondo il filosofo Gentile, mediante il pensiero, che è sempre dinamico e localizzato, è possibile risolvere l'antinomia kantiana; è interessante l'analogia tra l'attualismo gentiliano e l'esercizio filosofico suggerito in *Pensare l'infosfera*, in cui vi è un obiettivo simile. Floridi afferma, come già detto, che l'errore epistemico sta nella riduzione di ogni possibile analisi del reale alla soggettività. Gentile propone in svariate opere una indagine speculativa su come si possa evitare la fallacia oggettivo-interpretativa e il limite dialettico nell'indagine del reale.

Il filosofo italiano suggerisce che la realizzazione oggettiva di un qualcosa sta nel pensiero di quel qualcosa, vista come operazione consequenziale, ma soggetta alla convinzione che l'alterità rispetto al pensiero stia fuori dalla struttura di questo:

Un pensiero altrui, pur volendolo pensare come altrui, non possiamo pensarlo se non pensandolo come pensiero [...] facendolo nostro. [...] pensare un pensiero (o porre il pensiero oggettivamente) è realizzarlo; ossia negarlo nella sua astratta oggettività per affermarlo in una oggettività concreta (Gentile, 1913, p. 184).

Questo vizio speculativo costituisce una catena di errori basati sulla convinzione che il pensiero possa essere il *subjectum* per esperire qualcos'altro da sé di qualsivoglia forma. Nel secondo momento speculativo della dialettica gentiliana, e consequenzialmente al primo, la determinazione dell'alterità come comprensione delle proprietà di questa e come ogni possibile altro dal pensiero permette che vi sia una lenta negazione dell'astratto. Il pensiero si riempie della consapevolezza crescente che l'oggetto assume in esso (modellazione):

Questo secondo momento, reso possibile dal primo, se annulla l'attualità del pensiero altrui, o nostro e non più nostro, l'annulla in un nuovo atto di pensiero; per cui l'oggettività nuova [...] conferita a cotesto pensiero [...] è realizzata in funzione del nuovo pensiero, nostro attuale; ed è membro organico dell'unità immanente di questo (Gentile, 1913, p. 185).

Si veda che per Gentile non vi è solo una descrizione logica del processo epistemico, ma vi è anche un processo prasseologico⁵: è parte della consapevolezza logica nei momenti del pensiero che si realizza la realtà di questo stesso pensiero. Anche per Floridi il raggiungimento/consapevolezza di ogni oggetto è all'interno della prassi speculativa ed è quindi genetico, si evolve con la consapevolezza del capitale semantico che si porta dietro. Oltretutto, non avrebbe senso il tentativo di fuoriuscire da questo orizzonte, poiché se il dicibile è tale all'interno di un orizzonte semantico già definito, allora il pensiero (ente determinato) si configura come *designer*. Non si tratta, quindi, di voler ridurre tutta la realtà all'Uno del pensiero, ma al contrario mostrare che la totalità del dicibile è tale perché è esperito secondo un modello ontologicamente inscindibile dal pensiero in atto⁶.

⁵ Per l'importanza di questi concetti legati alla filosofia della prassi è d'obbligo citare sia: *Teoria generale dello spirito come atto puro e Genesi e struttura della società*, entrambi contenuti in Gentile, G., Severino, E., & Cicero, V. (2015). *L'attualismo*. Milano: Bompiani.

⁶ Oltre alla filosofia gentiliana vi sono stati svariati altri autori nostrani a partire dai quali si son sviluppate riflessioni sulle innumerevoli implicazioni problematiche del concetto di presenza, del rapporto fra pensiero e realtà o del pensiero ed i suoi limiti. Ne cito solo alcuni relativi al panorama italiano che ritengo rilevanti: Calogero, G. (2015). *Filosofia del dialogo*. Brescia: Morcelliana; Carabellese, P. (1948). *Critica del concreto*. Firenze: Sansoni; Spirito, U. (1948). *Il problematicismo*. Firenze: Sansoni; Bacchin, G. R., & In Castegnaro, G. (2017). *Theorein*. Roma: Aracne; Severino, E. (1981). *La Struttura originaria*. Milano: Adelphi.

Floridi sostiene che “il capitale semantico digitale inizia a fare la differenza nel nostro stesso processo di semantizzazione” (Floridi, 2020, p. 117), il capitale semantico è quindi in uno stato procedurale di affermazione, in una *dynamis* come atto, come movimento. Anche per Gentile non si può mai trascendere l’atto, non si può guardare come un “fatto” qualcosa di compiuto, visto dal di fuori del pensiero. Un’altra analogia gentiliana assimilabile con l’analisi che Floridi propone del processo di semantizzazione riguarda la dichiarazione delle risorse disponibili per il compimento delle operazioni utili alla risoluzione di problemi. Se questo processo viene visto come *energheia* illimitata, per la produzione di domanda aperte, al di fuori delle quali non è possibile uscire se non come accordo informato, allora il pensiero come interfaccia andrebbe inteso, come sosteneva anche Gentile, in quanto fare, come atto creativo. L’attualista italiano, contestando l’impostazione metafisica, propose di evitare l’errore trascendente dell’assoluto come un qualcosa di già “dato”. Ancora, Floridi, così come Gentile, condivide l’errore della tesi platonica secondo la quale un approccio valido alla conoscenza non può essere *mimesis*, ma deve essere *poiesis*, quindi non imitazione di un già dato, ma produzione di artefatti. Inoltre, per Gentile l’essere non può negarsi dialetticamente in favore di un altro essere perfettibile, l’essere e la presenza non possono migliorarsi col fine di corrispondere ad un vero già dato. Gentile contesta della dialettica platonica esattamente questa ammissione, in cui la realtà che si vuol conoscere è presupposta al pensiero e con esso la concezione della natura e dell’eternità delle idee. Per Gentile quella positività delle idee, che Platone ambiziosamente cercava, sta nella realizzazione della realtà di cui l’idea stessa è principio. Chiarificando, se l’idea è comprensione della “cosa” allora deve essere prodotta (*poiesis*) dall’idea stessa. Direbbe Gentile che “il pensiero che è vero pensiero, deve generare l’essere di cui è pensiero” (Gentile, 1916, p. 98), in questo modo per l’attualista si può scorgere il vero significato del cogito cartesiano. In Gentile emerge con forza l’importanza di una costruzione genetica e poetica della storia.

Una ulteriore analogia può esser trovata tra l’accumulo del cosiddetto “capitale semantico” di cui parla Floridi e nel come Gentile intende l’analisi della realtà mediante ciò che chiama “autocoscienza”. Il sapere genetico della storia della filosofia, che Floridi definisce “*progetto umano* [corsivo suo]”, rasenta quel “momento dialettico” come “incremento della nostra intelligenza” (p. 253) di cui Gentile parla in *Teoria generale dello spirito come atto puro*. L’intelligenza come capitale semantico per l’attualista non è già acquisita, tale per cui non necessita di attività ulteriori, ma abbisogna di costante incremento (consapevolezza) per diventare “nuovo sapere” (p. 253). Passato e futuro divengono reali e concreti se visti da quell’intelligenza che li rende attuali, dal pensiero in atto⁷.

L’esercizio del pensare l’atto del domandare come esercizio rigoroso e come realtà integrale può essere utilizzato in forza del superamento del pensiero come delimitazione ad un esclusivo contesto di riferimento o ad una interpretazione della domanda, ad una interfaccia possibile. Andrebbe considerata la forza speculativa in seno all’ontologia del domandare, come autocoscienza, come indispensabilità del dato, quindi come posizione irriducibile ed imprescindibile.

Quella di Floridi è senza dubbio una filosofia democratica e pluralista, che riesce a creare un ponte fra innumerevoli discipline, riuscendo ad evitare un certo vizio logico verificazionista, un approccio realista o empirista delle diverse filosofie contemporanee, che si interrogano sul corretto modo di orientarsi all’oggetto speculativo.

5. La filosofia come rischio: domanda e risposta

⁷ Riguardo all’Atto gentiliano come metodo e come problema, oltre che un breve approfondimento riguardante il neoidealismo gentiliano e gli sviluppi successivi nella filosofia italiana si potrebbe consultare il recente volume Manna, L., & Iosi, M. (2018). *L’eredità di Giovanni Gentile nella filosofia italiana*. Roma: Aracne.

Il suo scopo sembra esser quello di riportare sotto un'unica bandiera la filosofia nel suo statuto primario, come conoscenza e come primato del pensiero. Ciò che emerge dal discorso di Floridi non è il *design* come fine ultimo, ma come nuovo fine da cui iniziare a comprendere i limiti che la filosofia odierna ha assimilato e mantenuto dopo vizi postmoderni, o altre forme di pensiero riduzionista.

La filosofia dell'informazione offre una valida prospettiva rispetto a un modo di porre domande filosofiche, esente da errori empirico-logici, ma mantiene altresì il rischio di fermarsi solo all'inizio della sua formulazione principale: nella comprensione della domanda e della risposta. Nonostante lo stesso Floridi a più riprese dichiari il suo come progetto iniziale di filosofia dell'informazione (p. 141). Poiché l'errore è insito nel cattivo domandare, nella formulazione del principio del rispondere c'è un importante bivio da tenere in considerazione. La filosofia della tradizione, da Aristotele a Kant, passando per Hegel o dalla filosofia italiana neoidealista o neotomista, ha mantenuto comunque alto il valore della Verità come fine primo ed ultimo. Inoltre, il bivio che si presenta nel discorso di Floridi può essere pericoloso, perché può portare la filosofia a riscoprirsi forte a partire da ciò che già possiede e a ricoprire il buono della tradizione del pensiero aletico. L'alternativa è che questo sistema possa divenire pura modellazione di concetti, col rischio di trasformarsi in pura relazionalità e portare l'oggetto stesso dell'indagine a costituirsi come catena concettuale indefinita. Una filosofia forte deve dare risposte assiologiche per mantenere il suo statuto filosofico, non deve temere, al contrario di quanto Floridi sostiene, di parlare delle Verità ultime.

La Verità nella tradizione filosofica dai Greci al nostro tempo dovrebbe ancora essere tematizzata intorno al concetto di intero. Proporre una visione dell'intero semantico democraticamente valido, ma mai de-terminato, conduce il pensiero all'autoreferenzialità del suo pro-getto, senza mai costituirsi fattualmente. Non è sbagliato partire dal valore che ogni risultato è progressione. Anche Vico e Croce condividerebbero la virtù genetica e dinamica del pensiero, vedrebbero la progressione storica, orientata al futuro dell'accrescimento come punto di partenza continuo per una costruzione più forte del pensiero.

Ciò che potrebbe apparire come errato dell'immagine che Floridi dà del pensiero è però questo assunto recuperato dalla logica e dalle teorie computazionali: la presupposizione che ogni risultato sia un risultato aperto al dubbio e alla sua riformulazione/costruzione/orientamento. In questo la sua filosofia incorre nel pericolo di diventare l'ultimo stato di una filosofia del possibile, una filosofia aperta solo alle domande, ma mai alle risposte.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bacchin, G. R., & In Castegnaro, G. (2017). *Theorein*. Roma: Aracne;
- Bontadini, G. (2009). *Metafisica e deellenizzazione*. Milano: Vita e pensiero;
- Calogero, G. (2015). *Filosofia del dialogo*. Brescia: Morcelliana;
- Carabellese, P. (1948). *Critica del concreto*. Firenze: Sansoni;
- Deleuze, G., & Guiglieri, G. (ed.) (1971). *Differenza e ripetizione*. Collezione di testi e di studi. Bologna: Il mulino;
- Floridi, L. (2008). *The method of levels of abstraction*. *Minds and machines*, 18(3), 303-329.
DOI:10.1007/s11023-008-9113-7
- Floridi, L. (2009). *Infosfera: Etica e filosofia nell'età dell'informazione*. Torino: G. Giappichelli;
- Floridi, L. (2012). *La rivoluzione dell'informazione*. Torino: Codice;
- Floridi, L. (2013). *The ethics of information*. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, L. (2013). *The philosophy of information*. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, L. (2017). *La quarta rivoluzione: Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Milano: Cortina;
- Floridi, L. (2020). *Il verde e il blu: Idee ingenue per migliorare la politica*. Milano: Raffaello Cortina Editore;

- Floridi, L. (2020). *Pensare l'infosfera: La filosofia come design concettuale*.
- Gentile, G., Severino, E., & Cicero, V (eds.). (2015). *L'attualismo*. Milano: Bompiani;
- Gentile, G. (1954). *La riforma della dialettica Hegeliana*. Firenze: Sansoni;
- Gentile, G. (1987). *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Le Lettere;
- Heidegger, M., & In Chiodi, P (ed.). (1969). *Essere e tempo: L'essenza del fondamento*. Torino: Unione Tip. Editrice Torinese;
- Manna, L. (2018). *L'eredità di Giovanni Gentile nella filosofia italiana*. Roma: Aracne;
- Severino, E. (1981). *La Struttura originaria*. Milano: Adelphi;
- Spirito, U. (1948). *Il problematicismo*. Firenze: Sansoni.

ROBERTO MORDACCI

*International Research Centre for European Culture and Politics (IRCECP),
Vita-Salute San Raffaele University
mordacci.roberto@univr.it*

SAPERE, PROGETTO, AZIONE. SUL PRIMATO DEL PRATICO

abstract

Recent proposals to think about philosophy as conceptual design (Floridi, 2019) fail to understand the scope and method of philosophical thinking. The goal of philosophy is truth, but truth has a double direction: towards theory and towards practice. The design is in the middle and it lacks the criteria in order to evaluate itself, since its truth depends on the theory on which it is based and on the practical use of its functions. Furthermore, design lacks critical ability, since only the horizon of existence, in social and political terms, offers the possibility to judge about the validity of a project.

keywords

design, philosophy of design, ethics, critical theory, praxis

1. Filosofia come prassi

L'antica suddivisione stoica della filosofia in Logica, Fisica ed Etica conserva la propria pertinenza. Si può intendere la logica come l'ambito teoretico – che lo si affronti per via metafisica o di analisi del linguaggio; si può riconoscere nella fisica l'orizzonte della filosofia della natura o dell'ontologia, analitica o fenomenologica; e si può intendere l'etica come l'ampio spettro della filosofia pratica, dalla filosofia della tecnica alla morale e alla politica. L'ambito che sembra meno facile ricondurre a questo schema è l'estetica, che tuttavia costituisce una sorta di mediazione fra natura e prassi, fra rappresentazione e azione. La tripartizione disegna dunque il territorio ove si pongono le “domande fondamentali” che, parafrasando Kant, chiedono: che cosa significa pensare? Che cosa esiste? Che cosa fare? Si pone tuttavia una questione architettonica decisiva: qual è il fine – e a un tempo il movente – che orienta l'indagine filosofica? La guida del pensiero spetta alla formalizzazione inattaccabile, alla comprensione ordinata dell'intero, o alla pratica riflessiva? Potrà sorprendere constatare che tutti i grandi sistemi, anche quelli che assegnano alla speculazione il grado più alto, concepiscono come *scopo* della filosofia la pratica del pensiero e, più specificamente, la vita filosofica come esercizio costante della riflessione critica. Per Socrate, è la vita senza ricerca che non merita di essere vissuta; per Platone – su cui torneremo – la contemplazione è dialettica e la verità appare nella relazione; per Aristotele, l'orizzonte in cui si iscrive la stessa vita contemplativa è la vita buona; e, per tacere d'altri, non è un caso che il sistema di Spinoza sia un'etica, che Kant assegni il primato alla ragion pratica e che persino l'idealismo hegeliano veda nel compimento dello spirito la realizzazione della libertà. La filosofia non ha mai considerato la mera dottrina o il solo metodo lo scopo *finale* del pensiero. Non si spiegherebbe, altrimenti, l'inveterato anti-dogmatismo dell'interrogare filosofico, né l'incessante rinnovarsi dei metodi come vie per una destinazione che ha sempre i contorni di una città, terrena o celeste. Piuttosto, la filosofia non ha mai inteso distaccarsi del tutto dal movimento dell'esistenza, persino quando si è data come compito la semplice chiarificazione concettuale: quale scopo può avere la terapia linguistica di Wittgenstein se non quello di ridurre l'incomprensione, la confusione mentale e l'alienazione degli esseri umani?

In tal senso va interpretato il primato che Platone assegna all'uso, su cui si sofferma criticamente Luciano Floridi in un suo recente libro (Floridi 2019). Riassumendo le argomentazioni del *Cratilo* e dell'*Eutidemo*, Floridi riconosce in Platone la tesi della priorità della prassi: non chi crea i manufatti, bensì chi agisce conosce a fondo le cose, perché ne valuta

l'adeguatezza nell'uso. A questa prospettiva, che Floridi chiama «conoscenza dell'utente»¹, egli oppone la «conoscenza del costruttore», ovvero di chi progetta e realizza un artefatto, che si tratti di uno strumento tecnico o di un sistema di informazioni, richiamandosi variamente al punto di vista del *Novum Organum* baconiano, al *verum factum* di Vico, alla filosofia critica kantiana e al costruzionismo derivato dalla teoria dell'informazione. La conoscenza corrisponde alla capacità di progettare apparati informativo-concettuali che rendono possibili risposte alle domande fondamentali. Tali risposte risultano dalla suddivisione dei grandi problemi in unità più facilmente affrontabili (minimalismo), da operazioni di astrazione controllata (metodo dei livelli di astrazione) e dalla "costruzione" di artefatti concettuali (modelli) internamente coerenti (Floridi 2019, pp. 113-121).

In questo consiste l'idea della filosofia come "design concettuale", di cui Floridi si fa portatore, ovvero «l'arte di identificare e chiarire le domande aperte e di disegnare, proporre e valutare risposte convincenti e chiarificatrici» (p. 53). Non sembra che Floridi voglia sostituire il disegno concettuale all'intero lavoro filosofico (egli riconosce che prassi e progetto sono complementari), ma sembra volergli affidare il primato anzitutto rispetto alla preminenza dell'informazione come "ambiente" della vita contemporanea (quella che egli chiama "infosfera").

Questa tesi offre l'occasione di chiarire il senso del primato che la tradizione ha assegnato alla prassi e che occorre riaffermare, oggi, proprio per orientare le potenzialità della società dell'informazione. Rispetto a tali potenzialità, l'idea del disegno concettuale non offre né i criteri per un giudizio critico (anche in termini sociali) né uno scopo sufficientemente comprensivo per il lavoro filosofico.

La verità ha due lembi: quello epistemico, universale e astratto quanto indubitabile, raccolto intorno alla logica dei concetti *a priori*; e quello pratico, esistenzialmente valido, universale nelle sue massime e individuale nei suoi dettagli perché immerso nell'agire. Fra i due si colloca il progetto: non più pura *theoria* ma non ancora concreta *praxis*, il progetto è essenzialmente *téchne*, attività che conduce alla produzione (*poiesis*) ma non all'azione di cui è intessuto il vivere (*bios*). Senza il disegno, il vivere non dispiega le sue potenzialità, ma a decidere della sua validità sono, da un lato, le verità teoriche su cui si basa (un progetto basato su teorie false precipita), dall'altro i fini pratici che esso deve servire, il giudizio sui quali spetta all'aristotelica "scienza dei beni umani" – ossia l'etica. Ora, giacché sull'efficacia del disegno è naturalmente regina la tecnica, in base ai criteri dell'efficacia e dell'efficienza, la filosofia si occuperà soprattutto dei due lati estremi, quello della verità degli assunti teorici e quello del bene pratico, per attingere una visione d'insieme in cui anche il disegno prenda un senso. Circa la tesi per cui si conosce pienamente solo ciò che si fa (*verum factum*), occorre un chiarimento. Il *verum factum* non è tale solo perché è qualcosa di cui siamo stati capaci. Non conosciamo pienamente ciò che facciamo, men che meno ciò che costruiamo. Lo dimostra la storia di molti progetti eclatanti poi svelatisi disastrosi nell'uso: dall'arredamento di design impraticabile agli ascensori dalla pulsantiera cervelotica, dai ponti scivolosi a quelli tragicamente incapaci di resistere all'uso. Al di là del *fare c'*è un *agire* che vive costantemente le smentite dell'esistenza, che è esposto al vaglio ultimo del reale.

Verum factum – anche nella *Scienza Nuova* di Vico – significa che il vero del *factum* appare nella critica che il fare riceve dall'agire, dalle forze che scatena, dal giudizio della storia, dal

1 Vale la pena di precisare che l'idea di "utente" (del tutto anacronistica se riferita a Platone) indica un utilizzatore cui i costruttori si rivolgono affinché faccia *consumo* dei prodotti, in un'ottica sostanzialmente commerciale. Platone pensa piuttosto a colui che vive il βίος πρακτικός (*bios praktikòs*), la vita attiva, il quale giudica gli artefatti in rapporto ai reali bisogni umani e non si limita a immaginarli. La tesi platonica va letta nel quadro della teoria del mondo come un grande organismo vivente, esibita nel *Timeo* (in particolare, 34 b – 37 d).

fallimento o dal buon esito mostrato dal susseguirsi dei fatti. Fare qualcosa significa sapere come farla, ma non *perché* farla. Un argomento ben congegnato può servire come pretesa giustificazione di un'impresa criminale: il criterio con cui giudichiamo quest'ultima è *al di là* del "disegno" e risiede nei *criteri di valore* di ciò che si fa. Per quanto ardui, sono questi ultimi quelli su cui la disputa filosofica ha veramente ragion d'essere. Non è il primato dell'utile. È il primato del pratico: un giudizio *critico* che riguarda tanto il giusto quanto il bene, senza riduzionismo e senza sottomissione agli obiettivi tecnici, quando non commerciali, cui soggiace il progetto.

Dunque, possiamo fissare un primo punto: la filosofia è pratica del pensiero ed è critica in quanto originariamente inscindibile dall'esistenza, dal *Lebenswelt* e dalla vita stessa. Il suo senso non è disegnare risposte eleganti e facilmente replicabili ai fini della diffusione delle idee; il giudizio cui mira la filosofia è quello di un'*adaequatio* con il reale, ovvero con l'esperienza dell'essere umani. Una risposta basata su un buon disegno non è ancora una buona (una vera) risposta. Nell'incertezza di questo vaglio, perché difficile è la comprensione del reale, un buon disegno è apprezzabile per condurre il pensiero con chiarezza, ma non è tutto. Le risposte fumose, confuse, contorte, idiosincratiche sono certamente da rigettare o riformulare. Ma eleganza e replicabilità *non sono un metodo*. La stessa scienza le apprezza, ma non si basa su di esse. La scienza, come ogni sapere possibile, si fonda sulla non contraddizione e sull'esperienza: queste sono *il metodo*. Il disegno è sostenuto da questi fondamenti ma non ne è la sede né il luogo ultimo. È il luogo in cui tali basi si attivano e si reggono mutuamente, ma solo chi, oltre il disegno, sa leggere sia i suoi presupposti sia i suoi effetti sa ciò che è veramente in gioco.

2. Filosofia del design

Al più, dunque, il "design concettuale" è solo una parte del lavoro filosofico. Ma che cosa si intende, propriamente, per *design*? Floridi sembra usare il termine come una metafora suggestiva che esprime l'idea del "costruzionismo": da un lato, ogni costruzione (argomentativa) risponde a un progetto e – come nell'ingegneria – richiede calcoli (logici) e disegni (tecnici); dall'altro, il design richiama l'idea del pensiero per immagini (le mappe concettuali) e della plastica rappresentazione delle teorie (gli schemi). Di qui la definizione, sopra richiamata, del design concettuale come «arte di [...] disegnare, proporre e valutare risposte convincenti e chiarificatrici» (Floridi 2019, p. 53). Allo stesso modo, Floridi sostiene che «la conoscenza non *descrive* né *prescrive* come il mondo sia, ma *iscrive*» (p. 101) e che «il *costruzionismo* ritiene che la conoscenza sia acquisita attraverso la creazione del corretto genere di *artefatti semantici* o, per dirla in altri termini, di modellazione dell'informazione» (p. 110).

Come è noto, il design ha inizio con la Rivoluzione industriale (De Fusco 2009) e su di esso si è esercitata da subito un'ampia riflessione teorica, che Floridi non considera. La filosofia del design offre spunti importanti alla filosofia come design concettuale. Così, per esempio, Vilém Flusser ricorda che «il design rappresenta il punto in cui convergono grandi idee che, derivando dall'arte, dalla scienza e dall'economia, si sono arricchite e sovrapposte in modo creativo l'una con l'altra» (Flusser 2003, p. 5). La storia del termine, conservata nella polisemia della parola "disegno", indica il riferimento a un'intenzione non sempre commendevole ("un disegno criminale") e anzi è in generale legata al tentativo di tramare un "inganno": «l'intenzione (design) alla base di tutta la cultura è quella di trasformarci subdolamente da semplici mammiferi condizionati dalla natura in artisti liberi» (Flusser 2003, p. 4).

La dimensione estetica e quella economica sono decisive per il design. Come osserva Glenn Parsons, le teorie di Adolf Loos e Walter Gropius offrono idee chiave per la comprensione della razionalità pratica, per definire l'intreccio fra estetica e funzione, per indagare gli ambigui rapporti fra innovazione, aspirazioni artistiche e consumo di massa (Parsons 2015). Nel design

storico, i fattori decisivi sono *quantità, qualità e basso prezzo* (De Fusco 2012, pp. 21-33): la standardizzazione, infatti, consente la creazione di linee di montaggio uniformi; la qualità (o la sua apparenza) si esprime nel rapporto tra forma e funzione – il campo in cui la creatività ha più libero gioco; il basso prezzo è essenziale allo scopo economico, ovvero il largo consumo e la realizzazione di ampi profitti. In quanto evoluzione dell'artigianato nella società industriale avanzata, il design è naturalmente assorbito dagli scopi del mercato, benché mantenga almeno due elementi di resistenza alle logiche meramente commerciali: da un lato, la tendenza a rendere disponibili al più ampio numero di persone strumenti di alleviamento della fatica e di piacevolezza del vivere²; dall'altro, la ricerca estetica e il rapporto costante con il gusto dell'epoca, tanto da essere capace, talvolta, di creare le mode anziché inseguirle.

Queste analisi – cui qui purtroppo si può solo accennare – mostrano che il disegno è il luogo della mediazione, o più precisamente della transizione fra teoria e pratica. Tuttavia, proprio per questo esso non può rispondere alle domande fondamentali. Dunque, un progetto o un programma, un software, non è filosofia. Il design concettuale è solo una metafora, che cerca di intercettare l'onda di una moda, quella del *design thinking*, con cui si indica la sintesi di analisi e creatività per lo sviluppo di prodotti innovativi. Non conviene però ai filosofi inseguire le mode del linguaggio, tanto più che, volendo indicare l'esercizio di un pensiero rigoroso e creativo insieme, nella tradizione filosofica i termini certo non mancano, per esempio (fra i molti) l'idea di *Denkungsart* in Kant. Il quale, per altro, ammoniva persino se stesso contro la tentazione di cercare termini alla moda per idee già note: «Escogitare nuove parole là dove la lingua non manca affatto di espressioni atte a indicare dati concetti è uno sforzo puerile di distinguersi dalla folla applicando una nuova pezza su un vestito vecchio, e non in virtù di pensieri nuovi e veri» (Kant 1992, p. 111).

A giudicare il progetto, visto che il suo obiettivo è servire la prassi, è quest'ultima. E questa include i *propri* criteri normativi, che non sono soltanto quelli economici. Tali criteri hanno un rilievo sociale, etico e politico, di cui anche la teoria del management è ormai pienamente consapevole. Il tentativo di ricondurre a unità la nozione di *valore*, per esempio, spetta proprio alla filosofia come capacità di includere il design, fra le altre cose, nella comprensione critica delle pratiche sociali.

L'orizzonte del vero è unitario, ma conoscere e agire sono intrecciati in modo complesso. Il vero speculativo è l'oggetto della componente più elevata delle capacità umane in termini di astrazione, ma il vero pratico, ovvero il vivere bene, è l'oggetto dell'intera vita personale. L'esistenza ha dunque il primato, e precisamente l'esistenza delle persone come individui e come comunità nella storia. Il “disegno” non contiene in sé alcun elemento per giudicare né della verità speculativa né di quella pratica. Dunque, se la filosofia ha da occuparsi dell'esistenza, e non di astrazioni, essa ha da occuparsi degli “usi”, ovvero della prassi, non dei progetti. Come appunto sosteneva Platone.

È per questo che soltanto la prassi è autenticamente critica. Non solo nel senso marxista, che pure è pienamente attuale, ma già nel senso platonico, poi aristotelico e infine kantiano del primato del pratico. Solo ciò che rileva per l'intero della vita delle persone, che si gioca nel ruolo della libertà, è critico.

In altri termini, la critica è possibile solo a partire dal rapporto con l'esistenza. Il progetto struttura i bisogni in funzione di esiti tecnici e commerciali. Lo fa usando il meglio delle conoscenze a disposizione, cioè essenzialmente l'*informazione*, la sua quantità (*big data*), la sua

3. Prassi e critica

² «La forza etica dell'industria moderna è stata un'idea di democrazia dei costumi. [...] È stata un'idea vincente che ha mosso e catalizzato un'intera società». (Manzini 1990, pp. 62-63).

qualità (affidabilità, bellezza), la sua modalità (connessioni necessarie o possibili). Ma una filosofia che si esaurisca in una filosofia dell'informazione è del tutto priva di capacità critica: soggiace all'uso che dell'informazione si fa nella produzione di artefatti. Poiché il design vive di una fondamentale spinta commerciale, il pensiero che esprime sarà più facilmente preda della manipolazione dei bisogni a opera del mercato, piuttosto che essere veicolo di liberazione, come già aveva pienamente intuito Herbert Marcuse (Marcuse 1999). Dunque, nella società dell'informazione (o infosfera), una filosofia come design concettuale sarà di scarso aiuto alla critica dell'ingiustizia e della falsità. Come detto, tuttavia, lo stesso design dispone di elementi di resistenza alla deriva commerciale: gli oggetti di design riusciti si conservano ben oltre il loro impiego. La differenza essenziale fra un'opera d'arte e un oggetto di design è che della prima non è pensabile alcun *utilizzo*; ma, proprio per questo, quando del secondo è decaduto il valore d'uso, ne rimane in evidenza il valore estetico e, in taluni casi, il valore storico come veicolo di emancipazione (si pensi alla parabola delle auto "utilitarie", specie nel nostro Paese).

Il punto cruciale è che il design esprime una capacità critica solo quando una conversione della prassi sociale verso fini inclusivi ed equi guida il processo produttivo, compreso quello della produzione culturale. Tali fini sono la giustizia, la libertà sociale, il rispetto, la solidarietà. Di questi fini il progetto non decide. Anzi, il disegno può essere parte della gabbia d'acciaio e non uscirne mai. Lo dimostra anche la torsione negativa cui è stata sottoposta l'idea di utopia: se essa è solo il disegno di una società perfetta, si converte in distopia e in incubo totalitario. Se si vuole uscire dall'attuale crisi, che è di lungo periodo, il mero disegnare argomenti non basta. È certo fondamentale che si traccino con cura i contorni e le forme di un pensiero non confuso, coerente e consequenziale. Ma a questo mira l'intera tradizione filosofica, ben prima di ogni "design concettuale" e ben dopo che questo sarà dimenticato.

Possiamo dunque concludere: la prassi critica, incluso il pensiero come esercizio della critica è la sostanza e lo scopo della filosofia. Essa può includere il disegno argomentativo, l'informazione, l'ontologia dell'informazione, se si vuole, e persino un'etica dell'informazione. Tuttavia, queste ultime non traggono i propri principi da se stesse, bensì solo dalla *filosofia pratica*, ossia dall'etica, dalla politica e dall'estetica. Persino la filosofia speculativa, per non essere solo il sogno di un visionario, è sottoposta a un fondamentale esame di realtà, all'aderenza alla fenomenologia dell'esistenza umana: se si perde in assiomi logici privi di rapporto con l'esperienza, essa si ferma all'interdetto parmenideo contro il divenire e smarrisce ogni relazione con l'esistenza. Per questo, a Platone può ben perdonarsi il parricidio di Parmenide, perché senza di esso il pensiero si priva di ogni movimento e si svuota di ogni linfa vitale. La trama dell'essere non può essere «secca come un ramo». Solo le parole lo sono. Ma anche queste sanno sempre almeno dire «ciò che *non* siamo, ciò che *non* vogliamo». Il "disegno concettuale" non sa elevare questa protesta. È piuttosto come l'ombra del viandante troppo sicuro di sé, che «la canicola stampa sopra uno scalcinato muro» (Montale 1925).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Cacciari, M. (2020). *Il lavoro dello spirito*. Milano: Adelphi;
De Fusco, R. (2009). *Storia del design* (26ma ed.). Roma-Bari: Laterza;
De Fusco, R., (2012). *Filosofia del design*. Torino: Einaudi;
Floridi, L. (2019). *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*. Milano: Cortina;
Flusser, V. (2003). *Filosofia del design*. Milano: Bruno Mondadori;
Kant, I. (1992). *Critica della ragion pratica* (1788). a cura di A.M. Marietti, Milano: Rizzoli;
Manzini, E. (1990). *Artefatti. Verso una nuova ecologia dell'ambiente artificiale*. Milano: Domus Academy;
Marcuse, H. (1999). *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Society*. Boston:

Beacon Press, 1964; tr. it. di L. Gallino e T. G. Gallino. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Torino: Einaudi;
Montale, E. (1925). *Non chiederci la parola*. in Id., *Ossi di seppia*. Torino: Piero Gobetti Editore;
Parsons, G. (2015). *The Philosophy of Design*. New York: Polity Press.

LUIGI VERO TARCA
Università Ca' Foscari di Venezia
tarca@unive.it

INFOSFERA, APERTURA E VERITÀ

abstract

According to the philosophical posture for which every denial is a problem, I have decided, since it lacks here the space to justify such a posture, to propose a dialogue between three fictional characters. The first part of the dialogue relates to open and closed games. The value of closed answers (§1.1) is supreme (ultimate) because it resides in their undeniability meant as non-negativity. But the undeniability is conditioned, since it is such only insofar as one remains within a certain game. This (§ 1.2) applies both to logical calculation and to empirical evidence, and therefore in general to science. The consequence (§ 1.3) is that philosophical questions, as open, are then unlimitedly open. The second part of the dialogue consists of a philosophical reading of the infosphere. It is possible (§ 2.1) to have an “apocalyptic” reading which, interpreting the infosphere as the final passage of technoscience, interprets it as the space in which even human mind is replaced by an artifice. Therefore (§ 2.2) the problem of “subjectivity” arises: what types of subjects are produced by the technique? And which types of new subjects are producing them? In conclusion (§ 2.3), the possibility of an alternative reading of the infosphere is announced; it is based on a thought capable of “opening up” even with respect to negation, which up to now seems to be the horizon that thought cannot overstep

keywords

infosphere, technoscience, dialogue, openness, denial.

Il discorso proposto da Luciano Floridi (2020) è importante per un dibattito filosofico serio e attuale. Trovo indovinate espressioni quali “infosfera” e “design concettuale”, come ritengo fondamentale il tema dei “Livelli di Astrazione”. Potrei dunque aggiungere molte osservazioni atte a corroborare e arricchire quanto da lui detto, ma credo che in questa occasione sia più opportuno proporre all’Autore alcune questioni di fondo. Sentendo questo, chi legge sarà automaticamente indotto a pensare che io intenda ora manifestare il mio *disaccordo* (Floridi 2020, p. 12) con Floridi muovendo delle osservazioni *critiche* (obiezioni) almeno ad alcuni punti del suo discorso.

Ma il mio *dàimon* filosofico (un lontano parente, almeno a suo dire, del *δαίμων* socratico), avendo un po’ l’idea fissa (lui la chiama platonica) del carattere onnipervasivo del bene (il positivo), mi invita ad astenermi, in sede filosofica, dal *negare*, e quindi dal *contrappormi* a qualsiasi posizione. Ciò per via degli effetti nocivi – io li chiamo *necativi* (da *nex*, *necis* = morte violenta, uccisione) – che la negazione comporta (a meno che sia passata attraverso il processo di autopurificazione). Oltre a ciò, ma di conseguenza, devo anche mostrarmi, almeno ai suoi (del *dàimon*) occhi, sostanzialmente distaccato da *ogni* affermazione, dato il rischio che l’affermare qualcosa venga automaticamente inteso come il negare qualcos’altro; rischio che ogni gesto comporta, in particolare poi se è di tipo linguistico e a maggior ragione se è di natura teorica.

D’altro canto, semplicemente *escludere* dalla conversazione filosofica ogni osservazione critica significherebbe sprecare una preziosa occasione di dialogo, tanto più che in questo caso lo stesso Autore invita il lettore a esprimere il proprio disaccordo (Floridi 2020, p. 12), ancorché “ragionevole” (Floridi 2020, p. 51); e giustamente, dal momento che le obiezioni a un discorso finiscono per rafforzarlo, almeno nella misura in cui esso resta confermato persino dal confronto con la sua negazione.

Mancando qui lo spazio per giustificare in maniera adeguata questa mia posizione filosofica in generale,¹ e quindi anche la sua parte riguardante la questione dell’infosfera, ho pensato, per risolvere il problema (come accettare il dialogo pur astenendomi dal negare?), di attribuire a dei personaggi fittizi (A, B e C) una serie di “possibili affermazioni” che quindi, essendo prive di un soggetto reale che ne sia il proponente, costituiscono semplicemente, per parafrasare

¹ In relazione alla quale qui mi limito a indicare, a chi fosse interessato, i miei scritti: Tarca 2001; Tarca 2006; Tarca 2016.

liberamente Pirandello, “proposizioni in cerca d’autore”. Esse vanno dunque chiaramente distinte dal “mio” discorso filosofico, il quale, almeno in questa sede, consiste semplicemente nella *proposta* di tali discorsi, ovvero nella loro *pro-posizione*. Naturalmente il fatto che io li proponga significa che ritengo giusto prenderli in considerazione, e questo dice pure qualcosa circa quello che io penso; tuttavia bisogna tenere presente che non solo essi costituiscono comunque una rappresentazione *indiretta* del “mio” pensiero, ma soprattutto che spesso le affermazioni sulle quali vale maggiormente la pena di riflettere sono proprio quelle più lontane dal nostro modo di sentire, e a volte addirittura quelle propriamente “eretiche”. Insomma, il fatto che io ritenga importante prendere in considerazione determinate affermazioni è ben lungi dall’implicare che io *le faccia mie*, testimonia però la mia attenzione per la posizione filosofica che, avendo cura della verità intesa come interezza, mira a riconoscere il modo in cui questa si rispecchia in *tutte* le proposizioni, sia pure in maniera specifica in ciascuna di esse. Ciò detto, è ovvio, per altro verso, che molte battute presenti nel dialogo riflettono effettivamente, per quanto solo parzialmente, pensieri che sono il frutto di una *mia* elaborazione. Si badi, infine, che anche questo espediente compositivo – all’interno di un contesto antropologico, quale è il nostro, nel quale pensare/parlare equivale a negare, sicché ogni affermazione viene automaticamente vista come implicante, anche solo in forma implicita, una negazione (quanto meno la negazione della propria negazione) – è ben lungi dal risolvere automaticamente la questione filosofica che sto ponendo, tuttavia esso può agevolarne almeno una comprensione iniziale.

Il fine delle pro-posizioni che seguono è dunque quello di favorire una valutazione della proposta filosofica di Floridi, cioè una qualche forma di *giudizio* su di essa. Giudizio che però, intendendo realizzarsi, appunto, secondo *giustizia* (*jus*), dovrebbe far sì che tale *valutazione* si presenti anche come una *valorizzazione*, o una “ri-valutazione” (nella misura in cui fa seguito a osservazioni che potrebbero suonare in parte come critiche); essa dovrebbe infatti costituire una prima chiarificazione delle condizioni alle quali il suo discorso si presenta come dotato del carattere specifico (la verità) che solo può conferire ad esso quel valore e quella considerazione ai quali ogni discorso aspira. Questo almeno nelle mie intenzioni.

DIALOGO

(A) Vorrei proporvi una questione relativa alla distinzione tra domande chiuse e domande aperte.

(B) È un tema fondamentale, ma decisamente complesso.

(A) Per questo preciso subito (in estrema sintesi e banalizzando alquanto) che chiamo qui “chiuse” le domande rispetto alle quale vi è una risposta che non può essere “ragionevolmente” messa in discussione; per esempio: “Se Maria è alta 168 cm. e Paola è alta 171 cm., chi tra le due è più alta?”. Chiamo “aperte”, invece, le domande alle quali è possibile offrire risposte che, pur essendo contrastanti, sono ugualmente ragionevoli; per esempio: “Chi, tra Maria e Paola, è meglio invitare al cinema?”.

(B) Ho capito. Qual è, dunque, la questione che intendevi proporci?

(A) Questa: “Le domande relative alla natura delle domande, e in particolare alla distinzione tra i due tipi di domande (chiuse e aperte), sono chiuse o aperte?”.

(B) Io direi che se si assume, come accade anche nel discorso di Floridi, che vi sono domande aperte (Floridi 2020, pp. 23 ss, in particolare p. 25), allora le domande relative alla distinzione tra “chiuso” e “aperto” devono essere almeno in qualche misura aperte. Perché in caso contrario anche lo spazio “aperto” resterebbe in fin dei conti *determinato*, e quindi *definito*, da una logica chiusa, ma allora tutte le domande risulterebbero in qualche senso chiuse sicché domande aperte non potrebbero più essercene.

(C) È un tema davvero molto interessante, che solleva questioni estremamente delicate.

1. Giochi chiusi e giochi aperti

1.1. Il valore dei giochi chiusi

(B) Sì; tra le quali però a me pare fondamentale capire in che cosa consista il pregio peculiare, cioè in sostanza il *valore*, delle domande chiuse.

(A) Le domande chiuse, intese come ho detto, sono definite dal fatto che esse dispongono di una risposta tale che rifiutarla (negarla) è sostanzialmente sintomo di qualcosa che non va, cioè di una sorta di *patologia*: chi rifiuta/nega le *risposte chiuse* (quelle fornite alle domande chiuse) è “irrazionale, confuso o [...] testardo” (Floridi 2020, p. 26). Le domande aperte, viceversa, sono definite dal fatto che le risposte ad esse fornite (cioè le *risposte aperte*) possono essere discusse (“interrogare” (Floridi 2020, p. 27)) e anche rifiutate/negate (“disaccordo” (Floridi 2020, p. 26)) senza che questo costituisca per ciò stesso qualcosa di male (una patologia, un disturbo mentale).

Chiamo quindi “giochi chiusi” quelli passibili di risposte chiuse, e “giochi aperti” quelli caratterizzati da risposte aperte. Si badi che in entrambi i casi le risposte possono essere negate; ma, mentre nei giochi aperti la negazione *fa parte* del gioco (è *interna* ad esso), in quelli chiusi non vi è negazione all’interno del gioco, l’eventuale negazione è *esterna* ad esso.

(B) Possiamo dunque dire che il valore (il carattere *positivo*) delle risposte chiuse consiste nella loro necessità, o, forse meglio, nella loro *innegabilità*?

(A) Sì, possiamo dire così.

(B) Ma in che senso l’innegabilità è un valore?

(A) Nel senso che il “non-negabile”, essendo libero dai danni arrecati dalla negazione, è *salvo rispetto al negativo*. E l’esser salvo rispetto al negativo è di per sé un valore (cioè un positivo) sul quale senz’altro sono tutti d’accordo. Questo conferisce *a priori* un valore *universale* all’innegabile, dal momento che, anche senza chiedere a ogni singolo individuo se egli è d’accordo o meno, possiamo far valere per tutti ciò che è innegabile senza temere che esso possa subire alcuna negazione (*contra*-dizione). Proprio questo conferisce all’innegabile un valore fondamentale dal punto di vista etico-antropologico e politico-sociale, appunto perché esso *a priori* può essere considerato *vincolante* per tutti ma in maniera *giusta*, dal momento che farlo valere per ciascuno (*erga omnes*), costituisce un gesto diverso da un atto di prepotenza-violenza, come accade quando quello *erga omnes* si trasforma in un *contra aliquem*, cioè quando ciò che *vale* per tutti in realtà *non ha valore* per qualcuno.

(B) Insomma, quello dell’innegabile è un valore supremo. Perché è un positivo *universale* (riconosciuto a priori da tutti i soggetti) e *perfetto* (salvo rispetto al negativo) in quanto consente al positivo di realizzarsi senza cadere nel negativo.

(A) Sì, però dicevamo che anche delle risposte chiuse si può dare la negazione, solo che questa risulta *esterna* al gioco. Ciò vuol dire che qualcosa si dà come innegabile esclusivamente all’interno di un determinato gioco, e che dunque il suo valore è parziale, *condizionato*: quello che all’interno di un certo gioco si presenta come un valore si può trasformare, all’interno di un altro gioco, in un disvalore. Una mossa vincente nel gioco della dama può essere perdente nella dama “al contrario”, dove (visto che nella dama catturare la pedina in presa è obbligatorio) vince il giocatore che costringe l’avversario a catturargli tutti i pezzi. Insomma, le domande chiuse sono sì innegabili, ma solo a determinate *condizioni* (in particolare a condizione che si resti all’interno di un certo gioco).

(B) Nel linguaggio di Floridi si potrebbe forse dire che ogni discorso è condizionato dal Livello di Astrazione (LdA) al quale appartiene. Anche in questo senso il discorso sui LdA si rivela fondamentale.

(A) Sì, ma c’è anche qualcosa di più: *il semplice fatto di fare un certo gioco* può essere vissuto come un disvalore. E addirittura lo stesso fare un gioco *chiuso* potrebbe essere considerato un errore: qualcuno potrebbe farsi dare scacco matto apposta per far capire ai suoi compagni di gioco che egli preferirebbe andare all’aperto a giocare a pallone invece che stare a giocare *al chiuso* (*sic!*).

(B) Potremmo allora dire che ogni risposta chiusa in realtà è solo un momento di una dualità

irriducibile il cui altro momento è costituito dalla dimensione valoriale-soggettiva, quella del *soggetto* le cui esigenze vengono *soddisfatte* dalle risposte chiuse ...

(A) ... che è poi proprio la dimensione che istituisce la chiusura (limitazione/recinzione/ isolamento) che rende appunto “chiuso” il gioco.

(B) Certo. Ho chiamato “irriducibile” questa dualità perché ciascuno dei due poli può darsi solo se si dà anche l’altro, così come un figlio può darsi solo se si dà anche un padre, e viceversa. Potremmo insomma dire che si tratta di una a-dualità (nel senso dell’*advaita*).

(A) Sono d’accordo, almeno nel senso che senz’altro la chiusura si dà solo se si dà anche il secondo momento, quello “soggettivo”.

(B) Ma non potrebbero esserci giochi capaci di chiudere anche la questione del proprio valore, cioè tali che questo non possa essere contestato? Non penso tanto a dimensioni di tipo religioso, politico o filosofico, quanto – riferendomi di nuovo a Floridi – alla sfera definita dai ragionamenti logico-matematici (LM) e dall’evidenza empirica (qui: EE), cioè in sostanza a quella che nella nostra civiltà è stata chiamata “scienza”. Non nel senso che la scienza pretenda di fornire risposte totali e innegabili (infallibili), ché anzi oggi il mondo scientifico è sostanzialmente popperiano-fallibilista, ma nel senso che essa si basa comunque su due pilastri ritenuti incontestabili: la logica (il ragionamento/calcolo) e l’evidenza empirica.

(A) Il problema è che ormai né l’uno né l’altro paiono in grado di fornire alcun sia pur minimo elemento incontestabile, cioè innegabile.

(B) In che senso?

(A) Si potrebbe dire che dopo Gödel nemmeno di LM si può più dire che esso fornisca risposte chiuse. Perché egli dimostra che LM presenta delle formule *indecidibili*, ma con ciò – e a questo di solito si presta scarsa attenzione – si potrebbe dire che *tutte* le formule, *in un certo senso*, risultano “indimostrabili” e quindi poi, sempre in un senso che andrà precisato, “indecidibili”.

(B) Che cosa vuoi dire?

(A) In ogni sistema (S) “formale” (capace di esprimere l’aritmetica elementare), corretto (dimostra solo cose vere) e coerente (non contraddittorio), vi è una formula (*g*) che è *indecidibile*, cioè tale che, all’interno di S, non è dimostrabile né essa né la sua negazione, perché tali dimostrazioni invaliderebbero il sistema (quella formula, infatti, afferma la propria indimostrabilità). Da questo segue che S è *incompleto*, e inoltre (conseguenza fondamentale) che tale incompletezza rende indimostrabile, all’interno di S, la sua coerenza (la coerenza del sistema).

Ebbene, il punto sul quale voglio attirare l’attenzione è che allora in S *nessuna* proposizione risulta essere *propriamente* dimostrata, almeno nel senso che la sua eventuale dimostrazione non implica più l’*impossibilità* che si dimostri anche la sua negazione (dato che non si può dimostrare che il sistema è coerente). Per questo, come dicevo, si può affermare che ora *tutte* le sue formule risultano essere *indimostrabili*, almeno in un qualche senso del termine.

(B) A quale senso del termine “dimostrazione” ti riferisci?

(A) A quello – che peraltro mi pare costituire l’accezione “normale”, e usuale, di tale termine – per il quale se una proposizione (*p*) viene *dimostrata* allora non può essere dimostrata anche la sua negazione (*non-p*).

(B) Capisco: se il tribunale ha *dimostrato* che tu sei colpevole, non può dimostrare anche che sei innocente; e se il calcolo ha dimostrato che “ $2 + 2 = 4$ ” non può dimostrare pure che “ $2 + 2 = 5$ ”.

(A) Appunto. Nell’accezione usuale, la “dimostrazione” che costituisce il risultato di un “ragionamento” consta di due momenti, che indicherò con α e β . Che una proposizione (*p*) sia *dimostrata* (in S1) vuol dire: (α) che *p* è *derivata* applicando le regole di S1, e (β) che queste regole non consentono di derivare anche la sua negazione (*non-p*). Insomma: α (la *derivazione* di *p* in S1)

1.2. Giochi chiusi e sapere scientifico

1.2.1 Giochi chiusi e sapere logico-matematico

implica β (l'innegabilità, in S_1 , di p). Ebbene, dopo Gödel questa *implicazione* viene meno; perché S_1 non è in grado di dimostrare la propria coerenza.

(B) Ma la coerenza di S_1 può essere “dimostrata” all'interno un altro sistema (S_2).

(A) Sì, ma con una “dimostrazione” che, da capo, non può implicare il secondo momento (β_2) della dimostrazione, cioè l'innegabilità della dimostrazione (in S_2) della coerenza di S_1 . Pertanto, il momento β della dimostrazione resta *sempre* indimostrato. Nel senso che resta sempre un β_n mancante di dimostrazione. La dimostrazione dell'innegabilità di una proposizione sviluppa così un *regressus in indefinitum*, e non può dunque mai venire chiusa; ma una dimostrazione che non si chiude non ha valore.

(B) Capisco. Possiamo chiamare “pieno” (cioè “completo”), o “proprio” (o anche “forte”) questo senso della dimostrazione, cioè quello che si dà quando la *derivazione* di una formula *implica* la sua *innegabilità*. Dopo Gödel una dimostrazione in senso proprio (cioè pieno, forte) non è più possibile in nessun caso, perché nessuna derivazione può più implicare la propria innegabilità, dal momento che anche l'eventuale derivazione di tale innegabilità resta sempre negabile.

(A) D'altro canto questa richiesta di innegabilità non è una pretesa eccessiva, assurda o “metafisica”; direi anzi che è una pretesa “di base” per qualsiasi atteggiamento razionale. L'innegabilità è infatti un aspetto essenziale del *valore* di una proposizione, quindi anche della sua *verità* (sempre attenendoci a un'interpretazione standard, o normale-tradizionale, di questi termini). Che valore potrebbe avere, infatti, una dimostrazione che fosse ridotta alla semplice derivabilità (cioè ad α)? Che verità, insomma, potremmo mai attribuire a una proposizione se non fossimo in grado di escludere che lo stesso valore possa essere attribuito anche alla sua negazione? Del resto, se la non contraddittorietà non costituisse un valore ultimo, perché assumere la coerenza del sistema, e perché tanto impegno nel cercare di garantire la coerenza dei nostri sistemi di conoscenza?

(B) In altri termini, potremmo dire che β esprime il *valore* di ciò (p) che in α viene *derivato*, e quindi l'esclusione che si possa dare ciò (la derivazione di *non-p*) che ne comprometterebbe il valore.

(A) In effetti, se una proposizione viene considerata dotata di *valore* per il solo fatto di venire *derivata*, è perché di solito si dà per scontato che, qualora essa venga derivata, *non possa* venire derivata anche la sua negazione. Ma, se questo presupposto (questa assunzione implicita) viene meno, allora di *nessuna* proposizione che sia stata derivata è possibile affermare che essa ha *valore* nello stesso senso in cui ciò poteva essere affermato prima di Gödel.

(B) Sì, nel senso che nessuna proposizione è più dimostrabile *in senso proprio*. Sai che cosa sto pensando, in riferimento anche agli studi del “secondo” Wittgenstein sulla matematica? Si potrebbe dire che dopo Gödel la nozione di “dimostrazione” *cambia significato*. Prima di Gödel si poteva assumere abbastanza tranquillamente che se una formula è derivabile per via logico-matematica allora essa non è negabile (non è derivabile anche la sua negazione); dopo i suoi teoremi, invece, bisogna dire che qualsiasi p venga “derivata” non ne sarà mai dimostrata l'innegabilità (naturalmente sempre utilizzando il senso proprio della dimostrazione).

(A) Appunto in questo senso dicevo che dopo Gödel nessuna proposizione risulta davvero dimostrata.

(B) E per quanto riguarda l'indecidibilità? Perché tu dicevi pure che in un certo senso tutte le proposizioni risultano essere indecidibili.

(A) Beh, siccome la “indimostrabilità” (nel senso detto) vale per ogni proposizione, essa vale sia per una qualsiasi p che per la sua negazione (*non-p*). Ed è appunto in questo senso che si può dire che nel sistema LM *ogni* proposizione risulta essere indecidibile: non è dimostrabile né essa né la sua negazione (naturalmente sempre nel senso sopra specificato del “dimostrare”).

(B) Vale peraltro la pena di osservare che questo è ben lungi dal cancellare la differenza tra le proposizioni che restano *definite* come indecidibili (paradigmaticamente: g) e le altre

proposizioni (quelle “normali”). Infatti le prime sono *di per sé* indimostrabili e indecidibili, perché (semplificando al massimo) se fossero dimostrabili il loro stesso esserlo renderebbe contraddittorio il sistema, vanificando con ciò il valore della stessa dimostrazione. Invece la dimostrazione delle altre (quelle “normali”) non implica automaticamente una contraddizione; però anch’esse per principio non possono venire né dimostrate né decise, e *in questo senso* tutte possono essere dette *indecidibili* (né dimostrabili né refutabili).

(A) Nota poi che a una conclusione del tutto simile possiamo pervenire anche a proposito della nozione di verità, la quale, dopo Tarski, non può venire espressa formalmente all’interno del sistema (pena il paradosso del Mentitore: $m = \text{“}m \text{ non è vero”}$). E tutto questo vale naturalmente anche per la macchina di Turing, per ogni algoritmo e per tutto quello che ne segue.

(B) Certo.

(A) Ma la cosa forse più interessante è che allora tale indimostrabilità vale anche per gli stessi teoremi di Gödel, nonché per tutte le conclusioni “filosofiche” che siamo soliti trarre da essi.

(B) Almeno se tutte queste proposizioni sono “dimostrate” tramite S, cioè all’interno del sistema LM ...

(A) Sì, ma perché dici questo?

(B) Perché qualcuno potrebbe osservare che tutto quanto è stato detto vale solo per i sistemi “formali”, cioè, per dirlo in maniera ultrasemplificata, solo per il ragionamento inteso come un calcolo, un algoritmo; sicché ci si potrebbe chiedere se esso valga *in generale*, cioè per *ogni* sistema “logico” o “logico-matematico”. Si potrebbe insomma operare una distinzione tra i sistemi *formali*, quelli per i quali valgono i teoremi di Gödel, e i sistemi *razionali* (così li potremmo chiamare), cioè quelli logici in senso lato che, anche se non sono completamente *calcolabili*, tuttavia sono in grado di esprimere i ragionamenti logici e matematici.

(A) Ah! Capisco. Però anche per i sistemi “razionali” (adotto la tua terminologia) ci si deve chiedere se essi siano in grado di fondare la coerenza (non contraddittorietà) del sistema; cioè se tali sistemi siano in grado di *garantire* che resti esclusa la possibilità che, una volta derivata p , sia possibile derivare correttamente anche $\text{non-}p$. Perché – da capo per semplificare al massimo questioni assai complesse – si potrebbe dire che prima di Gödel si poteva dare per scontato che un sistema razionale fosse senz’altro coerente/non-contraddittorio, e che, anche se ciò non era ancora stato dimostrato “razionalmente”, tuttavia sarebbe bastato un po’ di impegno per arrivarci. In un certo senso, prima di Gödel si poteva dare per scontato che il sistema razionale garantisse la propria coerenza, e che quindi tutte le sue conclusioni corrette potessero venire considerate dotate di valore. E per questo sistemi formali di quel tipo potevano essere applicati a *ogni* tipo di questione, potevano cioè essere legittimamente adottati come la base stessa di ogni atteggiamento razionale.

(B) Si poteva insomma dare per scontato che il sistema razionale garantisse l’implicazione tra i momenti che hai chiamato rispettivamente α e β , mentre dopo Gödel questo postulato viene meno. E allora, se non si vuole rinunciare al *valore* della non-contraddittorietà (cioè a β), visto che non è più possibile *nemmeno ipotizzare* che i sistemi formali possano fornire tale garanzia diventa necessario chiedersi *se vi sia* un sistema razionale capace di garantire il proprio valore (coerenza/non-contraddittorietà); e, se sì, quale esso sia.

(A) Una questione spinosissima. Perché – tanto per darne solo una piccola idea – da un lato è del tutto ragionevole assumere che il valore del sistema razionale consista nel suo essere *non contraddittorio*, e che tale carattere sia *innegabile*, perché solo ciò può metterlo in salvo rispetto ai danni di una possibile negazione. Questo è appunto quanto viene garantito dal cosiddetto principio di non contraddizione, il quale può appunto essere inteso come ciò che garantisce che un *risultato* derivato in maniera corretta non possa essere validamente negato.

(B) Sì. In quanto non passibile di negazione, esso è salvo rispetto al rischio di costituire qualcosa di *negativo*. Di qui appunto il *valore* del sistema razionale.

(A) Dall'altro lato, però, la dimostrazione della innegabilità di un *qualsiasi* sistema è probabilmente compito assai più arduo di quanto si possa pensare. A cominciare dal fatto che – sempre per ridurre a una battuta quello che richiederebbe una intera “Enciclopedia filosofica” – si potrebbe dire che la stessa nozione di innegabile è contraddittoria, e che quindi l'affermazione dell'innegabilità di una proposizione è contraddittoria.

(B) Fammi capire.

(A) In estrema sintesi. Se negativo è ciò che viene colpito dalla negazione, e se ciò che nega qualcosa per ciò stesso viene contro-negato da parte di ciò che esso nega, allora tutto ciò che nega qualcosa è anche negato e quindi negativo. Sicché, appunto, pensare a qualcosa di innegabile (se quello “in” è una negazione di qualcosa) equivale a pensare a qualcosa di negato e quindi di negabile: l'in-negabile è per ciò stesso negabile.

(B) Stiamo entrando in un vortice di pensieri davvero radicale e anche terribile. Perché per esempio qualcuno potrebbe allora concludere che, se assunto come principio innegabile, il *principio di non contraddizione* è *contraddittorio* (per via di quel “non”). Naturalmente si tratta di interpretare correttamente una proposizione siffatta, tuttavia essa ci aiuta a intravedere la portata reale delle questioni in gioco.

(A) Il punto è che, fin tanto che non siamo in grado di esibire un sistema razionale capace di dimostrare in maniera conclusiva il proprio *valore* (la propria non contraddittorietà, o innegabilità, o come si dovrà dire), dobbiamo riconoscere che, in mancanza di una siffatta giustificazione, non possiamo più *presupporre* che vi sia da qualche parte un fondamento che garantisca il valore dei nostri “ragionamenti” e delle nostre affermazioni (dei nostri sistemi razionali); e questo vale per *tutti* i nostri ragionamenti e per *tutte* le nostre affermazioni.

(B) Potremmo dunque dire che a questo punto l'attribuzione di valore (nel senso detto: non contraddittorietà, innegabilità, e simili) a un qualsiasi sistema razionale (e a qualsiasi proposizione al suo interno) *presuppone* un criterio di valore *ulteriore* rispetto a quello fornito da qualsiasi sistema razionale. Tale attribuzione *postula* quindi un'assunzione di valore originariamente (definitivamente) eccedente/trascendente il sistema razionale (compreso naturalmente quello logico-matematico).

(A) Sì, e potremmo allora dire – richiamando i momenti di cui sopra si diceva (α e β) – che a questo punto α è ciò che giustifica l'affermazione di p , mentre β esprime la convinzione, cioè la *fiducia*, che non sia possibile giustificare anche la sua negazione. Ma (almeno fino a quando non si sia in grado di esibire un sistema razionale capace di autogiustificarsi) non si potrà mai ritenere *giustificata* in maniera conclusiva la convinzione che tale *fiducia* sia ben riposta, sicché questa fiducia risulta essere sempre un mero atto di *fede*.

(B) Insomma, ci stai dicendo che ogni dimostrazione contiene sempre un elemento ineliminabile di *fede*. Anche la logica, dunque, è una forma di fede; e anche la razionalità lo è.

(A) Con tutto il rispetto, naturalmente, per chi ha questa fede piuttosto che altre fedi.

Ma il punto è che riconoscere che la scienza è una forma di fede ci costringe a liberarci dall'illusione che essa possieda un *privilegio essenziale* rispetto alle altre forme di fede. Quello che abbiamo visto, infatti, ci libera da un'interpretazione illusoria, ancorché ricorrente, della situazione attuale. Di solito, infatti, si ragiona come se dopo Gödel il sistema razionale avesse sì perso qualcosa (diciamo: la completezza della propria giustificazione), ma questo non compromettesse affatto il suo *valore* (il fatto di poterci affidare tranquillamente ad esso) *almeno per quelle parti* che non risultano colpite da tale perdita. E si tratterebbe poi della maggior parte del sistema; sicché – così si sottintende – il valore del sistema razionale non resta compromesso in maniera sostanziale da quella perdita.

(B) In pratica ragioniamo come se il sistema si dividesse in due parti, una che resta dotata di valore nel senso tradizionale, pieno, e l'altra che invece non gode più di questa proprietà.

(A) Sì, ragioniamo come se il sistema razionale avesse perso il suo valore *completo*, ma non

avesse perso valore *completamente* (cioè in ogni sua parte). Vale la pena di fare qualche paragone, per cogliere meglio il punto. Solitamente si interpreta la situazione come se fossimo in un ristorante dove, essendosi guastata la friggitrice, il menù, mancando delle frittiture, non fosse più completo, però ugualmente quello che resta (antipasti, primi, ecc.) fosse più che sufficiente a garantire ai commensali un ottimo pranzo. Oppure è come se disponessimo di una raccolta dei *Canti* del Leopardi non completa perché manca dei Frammenti (incompiuti); oppure ancora come se il treno avesse perso una carrozza durante il viaggio. In tutti i casi di questo genere la “perdita” non impedisce che, almeno in gran parte, venga conseguito in pieno il risultato atteso: rispettivamente un pasto soddisfacente, una buona conoscenza del mondo poetico di Leopardi, il raggiungimento della destinazione da parte dei passeggeri delle restanti carrozze del treno.

(B) Chiaro.

(A) Ma nel nostro caso la situazione è completamente diversa; perché ciò che viene meno è tale che la sua mancanza compromette il valore anche di tutto il resto, ovvero di ciò che resta. Per stare all’esempio del ristorante, è come se ciò che manca fosse la copertura che protegge i cibi da contaminazioni tossiche dovute all’ambiente. Oppure – per fare un paragone che resta nel campo “numerico” – è come se avessimo bisogno di aprire una cassaforte ma la sua serratura funzionasse solo per 9 dei 10 numeri della combinazione: lo sportello della cassaforte resterebbe completamente chiuso. Per metterla un po’ sullo scherzoso, è come se ricevessimo delle bellissime lettere d’amore firmate dalla fanciulla di cui siamo innamorati, rispetto alle quali nutriamo però il dubbio che in realtà esse siano state scritte e inviate non da lei ma da un nostro perfido amico burlone. È chiaro che, per quante lettere successive alla prima ricevessimo, comprese quelle con le quali “la nostra amata” ci rassicura che è davvero lei l’autrice delle lettere precedenti, il nostro dubbio persisterebbe, e anzi la nostra inquietudine crescerebbe di giorno in giorno. In tutti questi casi, insomma, una mancanza, benché quantitativamente minima, compromette *completamente* la possibilità di ottenere un risultato *soddisfacente*, cioè dotato di valore per noi.

(B) Sì, come dice Wittgenstein: se ho dei dubbi circa la veridicità delle notizie riportate da un giornale è inutile che, per verificarla, vada a comprare una seconda copia dello stesso giornale (Floridi 2020, pp. 26-27). Ovvero: se mi trovo in una situazione nella quale ho motivo di dubitare dei certificati che qualcuno mi mostra, è perfettamente inutile che costui mi esibisca un certificato che attesti l’autenticità dei suoi certificati.

(A) Tutto questo ci consente allora di introdurre la distinzione tra incompletezza *quantitativa* e incompletezza *qualitativa*; e per chiarire il senso di tale distinzione proporrei questo paragone conclusivo. L’incompletezza quantitativa è quella che colpisce l’erede il quale, dei 10.000 euro dichiarati nel testamento, in cassaforte ne trova solo 9.000. Peccato! Ma almeno quei 9.000 se li può godere tutti. L’incompletezza qualitativa, invece, è quella che riguarda chi nella cassaforte trova magari tutti i 10.000 euro che gli erano stati promessi dal defunto, ma non trova il testamento. In questa situazione egli non può appropriarsi nemmeno di un centesimo, e con ciò cessa propriamente di essere erede.

(B) Chiarissimo: in tutti questi casi la semplice *incompletezza*, per quanto “minima” dal punto di vista quantitativo, compromette *totalmente* il valore di tutto ciò di cui disponiamo (la sua *qualità*, il suo pregio).

(A) Nel nostro caso, essendo l’incompletezza dei sistemi *formali* di tipo qualitativo, accade che anche i sistemi *razionali* perdano *completamente* (quindi a loro volta in maniera qualitativa) il loro valore. Perché viene meno la garanzia che vi sia anche solo una singola proposizione che non possa essere negata, ovvero che non possa rivelarsi essere un *negativo*. Insomma, *tutte* le proposizioni del sistema perdono il loro valore, e quindi il sistema perde *completamente* il proprio valore.

(B) Almeno fino a che qualcuno non riesca a proporre un sistema razionale capace di giustificare in maniera conclusiva il proprio valore in modo da salvare almeno qualche proposizione dal rischio della negazione.

(A) Sicché, in conclusione, e tornando al nostro tema, si potrebbe dire che Gödel *apre anche le domande chiuse* del gioco LM – e questo riguarda anche proprio il “concetto matematico” di chiusura (Floridi 2020, p. 32).

1.2.2 Giochi chiusi ed evidenza empirica

(B) Tutto questo, però, non intacca minimamente il valore dell’evidenza empirica (EE), sicché non compromette la possibilità che il discorso venga chiuso per il tramite dell’esperienza.

(A) Di per sé, forse, no; però anche per l’evidenza empirica vale qualcosa del genere. Infatti, alla domanda: “Ci sono *esperienze* che consentono di fornire risposte chiuse?” potremmo rispondere, con Nietzsche: “Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni”. È vero che questa formula può essere interpretata in maniera da farla risultare immediatamente falsa ...

(B) ... soprattutto per via di quel “non”...

(A) ... sì, cioè come se Nietzsche *negasse* l’esistenza di eventi extralinguistici o extrasoggettivi. Però è possibile anche un’interpretazione diversa, del tipo: “Chiamiamo ‘fatto’ la sintesi di un evento reale e della sua descrizione linguistica”; come quando diciamo: “Chiamiamo ‘banconota’ la sintesi di un pezzo di carta e del valore che attribuiamo ad esso”.

(B) Tradotta “in positivo”, insomma, la battuta di Nietzsche, che nella precedente interpretazione suonava “Ogni fatto è *solo* interpretazione (cioè *non è altro che* interpretazione)”, verrebbe ora a dire: “Ogni fatto è *anche* un’interpretazione”.

(A) Sì, perché quello che essa vuole sottolineare è che ogni descrizione *eccede sempre* la realtà “intangibile-oggettiva” che pure contiene. Ovvero, ogni “verità” presuppone sempre il punto di vista soggettivo (la prospettiva).

(B) Certo, esprimere *lo stesso “fatto”* (per esempio che Giuda bacia Gesù) descrivendolo come “un gesto d’affetto” o invece come un “tradimento” fa molta differenza, perché le due descrizioni *eccedono* ciò che si dà (il bacio); esse dunque in realtà danno luogo a *due differenti “fatti”*.

(A) Sì, certo. Ma anche in casi meno “estremi” di questo la descrizione di un evento presuppone sempre, proprio in quanto fenomeno linguistico, il senso/significato delle parole che vengono usate per descrivere la realtà, e tale dimensione semantica porta comunque con sé le differenti “interpretazioni” implicite nei diversi giochi linguistici e nelle relative forme di vita.

(B) Ti stai evidentemente riferendo al cosiddetto secondo Wittgenstein.

(A) Sì, del resto, se si intende per “domanda” qualcosa di linguistico (e potrebbe forse non essere così?), come si può immaginare che una realtà *extralinguistica* fornisca *di per sé sola* una risposta conclusiva (oggettiva) a una domanda *linguistica*?

(B) In questo senso, dunque, anche le questioni empiriche rimangono costitutivamente aperte.

(A) Come, del resto, dimostrano anche altri aspetti propriamente scientifici del pensiero contemporaneo. Da Einstein, che “relativizza” le kantiane forme a priori della nostra esperienza (spazio e tempo), al principio di indeterminazione di Heisenberg, che mostra l’impossibilità di conoscere i dettagli di un sistema senza perturbarlo, fino alla fisica quantistica, con tutto il grande dibattito che si è aperto in proposito ...

(B) ... dibattito che, “aprendosi”, finisce appunto per *aprire* anche le risposte *chiuse* date dall’esperienza, compresa quella scientifica.

(A) Aggiungi infine che nell’epoca contemporanea l’evidenza scientifica è ormai lontana anni luce (qui è proprio il caso di usare questa espressione ...) dall’*indubitabile* esperienza sensibile che accomuna a priori tutti gli umani: i “fatti” che lo scienziato *esperisce* sono ormai quasi solo i risultati forniti da un apparato strumentale estremamente complesso, sicché davvero ogni *fatto* è in realtà il risultato di una costruzione, e cioè di una *interpretazione tecnologica*.

(B) Anche qui, dunque, potremmo dire che, con la tecnica, la nozione stessa di esperienza cambia radicalmente di significato.

(A) E potremmo quindi concludere che in realtà tutte le risposte alle domande scientifiche, sia quelle relative a LM sia quelle relative a EE, sono (in qualche senso: linguistico-interpretativo-antropologico) costitutivamente aperte.

(B) Dovremo allora concludere che *non vi sono* risposte chiuse?

(A) Beh, non ho proprio detto questo, però ...

(B) ... Va bene, questo punto magari lo riprendiamo dopo; perché adesso dobbiamo affrontare un'altra questione, anche tenendo presente che quello di Floridi è ben lungi dall'essere un discorso "scientista".

(A) Certo, ma qual è la questione che volevi affrontare?

(B) Questa: quali conseguenze ha, quello che ci hai appena detto circa il sapere scientifico, per quanto riguarda le domande filosofiche, che sono di per sé aperte (Floridi 2020, p. 25)?

(A) Beh, innanzitutto che ora esse risultano *illimitatamente* aperte. Perché, non essendo più limitate a monte da ragionamenti innegabili o da fatti indiscutibili, l'apertura che le caratterizza investe *ogni loro aspetto, in tutti i sensi e da tutti i punti di vista*.

Quindi, dato che la filosofia è la dimensione ultima – "*the buck stops here*" (Floridi 2020, p. 9) – e che l'apertura delle risposte filosofiche significa il loro essere esposte al disaccordo, *qualsiasi risposta di qualsiasi tipo* resta sempre esposta alla possibilità di venire negata, cioè *contra-detta*, in ogni suo aspetto e in ogni suo momento. Perché, anche se si parla di "disaccordo informato, razionale e onesto" (Floridi 2020, p. 26, cfr. p. 51 e p. 54), il problema è: ma chi *decide* quando un disaccordo ha queste caratteristiche?

(B) Però così cadiamo in un relativismo o addirittura in un nichilismo totali: *anything goes* (Floridi 2020, p. 38), può valere tutto e il contrario di tutto.

(A) Può darsi ... D'altra parte, come abbiamo visto, a questo punto affidarsi alla scienza come se essa disponesse di un qualche magico punto inattaccabile significherebbe compiere un atto di *fede*, il quale però trasformerebbe la scienza in una sorta di *religione*, la quale poi, essendo *inconsapevole* di ciò e spacciandosi in qualche modo per "verità", verrebbe ad assumere l'aspetto di una *superstizione*.

(A) In effetti, quello che sta accadendo all'umanità può ben essere interpretato in un senso che oggi chiameremmo "catastrofista". E tieni conto che un'interpretazione di questo genere può essere anche il risultato di riflessioni autorevoli, colte e profonde. Pensa per esempio a questa osservazione di Wittgenstein, scritta nel 1947:

La vera visione apocalittica del mondo è quella secondo cui *le cose non si ripetono*. Non è insensato, ad esempio, credere che l'era scientifica e tecnica sia l'inizio della fine dell'umanità; che l'idea del grande progresso sia un abbaglio, come anche quella che si finisca per giungere alla conoscenza della verità; che la conoscenza scientifica non arrechi nulla di buono o di desiderabile e che l'umanità, mirando ad essa, cada in una trappola. Non è affatto chiaro che non sia così. (Wittgenstein, 1980, p. 106).

(B) Un'interpretazione davvero "apocalittica" ...

(A) Sì, che coinvolge in pieno l'infosfera, la quale potrebbe essere vista come l'ultimo atto della parabola che conduce la TecnoScienza (TS), cioè la tecnica basata sulla scienza, a trasformarsi, in quanto fondata su una fede, nella religione della nostra epoca; e quindi poi in una forma di superstizione, come sopra si accennava.

(B) Perché proprio l'infosfera?

1.3. Le conseguenze
per le domande
filosofiche

2. Per una
lettura filosofica
dell'infosfera

2.1. TecnoScienza
e infosfera:
uno scenario
"apocalittico"?

(A) Perché nell'infosfera la *sostituzione* dell'uomo naturale (*Homo sapiens*) con quello artificiale (*Homo technologicus*) diventa *totale*, dal momento che il trasferimento dell'intera vita umana (compresa cioè quella "mentale") all'interno di una sfera artificiale *legittima* la costruzione/ sostituzione tecnoscientifica persino della mente umana, quindi dell'umano *in toto*.

(B) Che cosa vuoi dire?

(A) La tecnica garantisce la realizzazione degli scopi del soggetto (l'essere umano), e con ciò la soddisfazione di suoi bisogni/desideri. A tal fine essa *sostituisce* le realtà naturali con "artifici" (macchine, procedure ecc.). Il problema, però, è il valore etico-antropologico dell'operare tecnico. La TS, in quanto si fonda sul sapere scientifico, ne condivide il valore. Sicché, fintanto che la scienza viene ritenuta depositaria di un sapere innegabile (chiuso) – certo sempre parziale, quindi provvisorio e rivedibile, ma, almeno in qualche punto, "*unantastbar und definitiv* [incontrovertibile e definitivo]" (per dirla con le parole che Wittgenstein usa nella Prefazione del *Tractatus*) – la TS, che dalla scienza è guidata, eredita quei valori etici/antropologici, caratteristici dell'innegabile, dei quali sopra abbiamo detto. In tal modo essa, potendo considerare pre-giudizialmente risolto qualsiasi problema valoriale (etico-antropologico), è legittimata a procedere implacabilmente alla sostituzione del mondo naturale con quello artificiale. Ebbene, l'infosfera è appunto la fase nella quale la TS, rivolgendosi alla mente umana, si ritiene legittimata a sostituire anche questa con un artificio.

(B) Parlavi di una parabola ...

(A) Sarebbe un discorso lungo ... Diciamo così: nell'antichità, quando la natura umana è considerata qualcosa di immodificabile da parte dell'uomo e quindi di inviolabile, l'innegabilità è garantita dai due pilastri del *lógos* e della sensibilità naturale-universale. Sicché la scienza, nella misura in cui opera esclusivamente sulla base di questa doppia autorità, è sicura di parlare a nome dell'uomo in generale, ovvero dell'umanità, intesa come un insieme omogeneo di individui *sostanzialmente uguali* nei loro tratti essenziali. In questo quadro, l'agire della TS è *definitivamente* un comportamento *giusto*, perché esso garantisce l'accordo dell'uomo con la natura in generale (esperienza) e in particolare con gli altri uomini (*lógos*).

Questa prospettiva, però, pone dei limiti notevoli al sapere scientifico. Come dicevamo, infatti, esso può riguardare soltanto quegli aspetti della realtà che sono *immodificabili* (intangibili) da parte dell'uomo; cioè, emblematicamente, l'"essenza" della natura in generale – lo spazio terrestre (geometria), il movimento degli astri (astronomia), le onde sonore (musica) e simili – e di quella umana in particolare: la ragione (*lógos*) e i sensi (esperienza). Col tempo, l'atteggiamento umano nei confronti della scienza si trasforma radicalmente. Da un lato Francis Bacon enfatizza il carattere operativo e quindi poi tecnico e di potere della scienza, dall'altro lato Galilei rinuncia a conoscere l'essenza ("tentar l'essenza l'ho per impresa [...] vana") e le qualità secondarie, tenendo peraltro fermo l'apparato logico-matematico, quello che consentirà a Newton di sostenere che le sue non sono ipotesi ("*hypotheses non fingo*").

Tutto questo contribuisce a quella "rivoluzione copernicana" (nel senso kantiano) che conduce l'uomo a riconoscere come "reale" solo ciò che corrisponde ai modelli "soggettivi". Cosa che favorisce quel decisivo *rovesciamento* di prospettiva per il quale il problema dell'accordo tra uomo e mondo viene risolto non più conformando i nostri modelli alla natura, bensì sostituendo quest'ultima con un mondo costruito in modo tale da corrispondere a priori ai nostri modelli. In breve, il nuovo atteggiamento (quello della TecnoScienza) ci fa dire: "Se la realtà non corrisponde ai nostri modelli ... tanto peggio per la realtà! La sostituiamo con qualcosa che vi corrisponde". In tal modo ora è la tecnica che assurge a fondamento della scienza, cosicché la TS viene ormai ad essere il luogo della *equivalenza* (logica) delle due. Così essa estende sempre più gli ambiti del proprio intervento, rivolgendosi in maniera sempre più invasiva alla stessa sfera dell'umano.

Il problema diventa esplosivo quando tale intervento giunge fino al punto di toccare/intaccare

gli stessi tratti “essenziali” dell’umano, ma poi addirittura drammatico nella misura in cui viene meno l’innegabilità del sapere scientifico, e, con ciò, anche il suo indiscutibile valore etico. Perché a questo punto cade la legittimazione valoriale dello stesso agire tecnoscientifico. Ci si rende così conto che è un sapere essenzialmente *opinabile* (e quindi arbitrario) quello che sta procedendo a tappe forzate a sostituire lo stesso soggetto umano. Soggetto il quale, peraltro, è l’entità che determina gli scopi/fini la cui realizzazione la tecnica garantisce, tecnica che precisamente da ciò deriva il proprio valore essenziale: la soddisfazione, appunto, dei desideri/bisogni *umani*. Si determina insomma un cortocircuito per il quale la TS, continuando ad attribuire un valore pre-giudiziale (*incondizionato*) al suo agire, si trasforma in un *pregiudizio* a causa del quale essa, *af-fidandosi* totalmente a qualcosa che non dispone di un valore universale, viene a fondarsi su un atto di *fede* e convertirsi così in una religione e poi addirittura in una superstizione, secondo quanto sopra si diceva.

(B) Interessante, ma certo anche decisamente inquietante ...

(A) Sì, perché da questo punto di vista potremmo appunto dire che la scienza della nostra epoca – a differenza di quella antica (*epistémē*: Pitagora, Euclide) e anche di quella moderna (*Scientia*: Galilei, Newton) – si sta trasformando nella religione della TecnoScienza, o meglio della *TechnoLogy* (visto che adesso è l’inglese la lingua imperiale), in quanto ritiene legittimo (*giustificato*) imporre a tutti credenze che non sono necessariamente condivise da tutti.

(B) Ma quali sarebbero le credenze della scienza che possono essere ritenute “fedi incrollabili”?

(A) Per esempio il “pregiudizio galileiano” (ma forse già pitagorico) per cui la natura è scritta in caratteri matematici e quindi è *conoscibile* per mezzo di strumenti logico-matematici. Ma anche, più in generale, la fiducia che la realtà sia guidata da “leggi”: o di tipo logico (il principio di *non* contraddizione) o di tipo naturale (il principio di causalità, la legge di gravitazione etc.). Ma poi, soprattutto, la convinzione che la conoscenza scientifica costituisca un sapere dotato di un valore (etico) innegabile/assoluto e quindi indiscutibile, dovuto per esempio al fatto di *rispettare* la “natura propria” della natura (*phýsis*).

(B) Ma dove vuoi arrivare? Qui non si salva niente ... Che cosa intendi dire, più precisamente?

(A) Sarebbe un discorso lungo e delicato, come capisci; dovendo limitarci a qualche battuta, direi così. Se su una goccia di olio ne fai cadere un’altra, ottieni sempre una goccia d’olio (sia pure più grande); cioè in natura vale (*anche*) “ $1+1 = 1$ ”. Voglio dire: la matematica, come tutte le scienze formali (logica, informatica etc.) *presuppone* che la realtà sia costituita da oggetti (determinazioni) tali che l’uno *non* è l’altro (due sassolini, due noci, due bit etc.): questi *dati* risultano fissati *pre-giudizialmente*.

Il principio di *non* contraddizione, poi, presuppone che la negazione di una contraddizione sia vera; ma anche questo è discutibile, come mostra esemplarmente il “Mentitore” (Tarski, Priest ecc.). Quanto poi alle leggi di natura, qualcuno (penso per esempio a Raimon Panikkar) potrebbe dire che c’è sì una legge fondamentale della natura, ma essa è ... la libertà.

E si potrebbe aggiungere che “in realtà” ogni gesto (quindi anche ogni azione e ogni processo) modifica il tutto e quindi pure la situazione di partenza. Perché anche ogni “operazione” trasforma inevitabilmente i dati di partenza. *In realtà* accade che la “congiunzione” di 1 femmina con 1 maschio renda gravida la prima, così che in questo caso vale anche $1 + 1 = 3$. Appunto perché l’operazione della “congiunzione” trasforma il dato di partenza (1 individuo femmina) in un dato diverso (1 individuo femmina più 1 individuo-feto). Insomma, in generale l’operazione trasforma i dati di partenza, sicché il risultato è *davvero* “vero” solo se include anche gli effetti di tale operazione, i quali però variano a seconda degli oggetti a cui si applicano e alle circostanze in cui ciò accade. Pertanto – concludendo con la questione propriamente etica – anche ogni conoscenza, col suo semplice “rappresentare” la realtà, in verità la trasforma (cioè la rinnova e quindi la “apre”), ed è quindi, di per sé, ben lungi dal rispettarla e quindi dal possedere un valore etico privilegiato.

(B) Sarà, ma ciò non toglie che anche nella realtà naturale ci siano dei “dati”, dei “punti fermi”.
 (A) Certo, ma la realtà naturale è in continua, completa trasformazione, sicché il problema decisivo è proprio la *determinazione* dei “dati”, mentre nelle scienze *almeno alcuni* dati sono *presupposti*: essa si atteggia *come se* almeno alcuni “fatti” naturali fossero *indiscutibilmente dati*.
 (B) Però certo sarebbe imbarazzante dire che *non ci sono né dati né risposte chiuse*.
 (A) Non sto dicendo questo, però certo le scienze esatte possono solo *postulare*, o presupporre, questi “punti fermi”.

2.2. L'emergere
della dimensione
“soggettuale”

(B) Ma allora non potremmo metterla in un modo un po' diverso?
 (A) Cioè?
 (B) Potremmo forse esprimerci così: gli elementi *chiusi* (dati, risposte ecc.) sono tali nella misura in cui c'è un *soggetto* (in senso lato) che riesce a *fixarli*, e quindi a produrre le *determinazioni* sulle quali poi il pensiero logico-matematico opera.
 (A) Sì, si potrebbe anche dire così.
 (B) Ma, se è così, qual è allora il criterio in base al quale assumiamo una certa “fissazione” piuttosto che un'altra?
 (A) A questo punto direi che è solo la sua efficacia; ma cioè, in fondo, la *potenza* del soggetto che effettua tale “fissazione”: le “sostituzioni” che la TecnoScienza opera valgono nella misura in cui *qualcuno* ha il *potere* di farle valere (imporre) universalmente.
 (B) Capisco. Però allora si presenta un problema enorme: qual è il motivo che ci fa considerare *legittimo* l'operare della TecnoScienza? Perché, se questa *imposizione* (termine che è poi una possibile traduzione di *epistémē*) è fatta *contro* la volontà di qualche soggetto, essa perde il proprio carattere in-negabile, cioè la propria validità pregiudiziale, e con ciò il proprio valore universale, quindi anche etico-antropologico.
 (A) Tieni però conto che nell'infosfera la tecnica, che ormai si ritiene autorizzata ad assumere come campo d'azione “*tutto*”, costruisce anche i soggetti, sicché in prospettiva essa è in grado di sostituire i soggetti umani “inadeguati” (o “antiquati”, per dirla con Günther Anders) con soggetti che corrispondono ai suoi algoritmi.
 (B) Il suo obiettivo è dunque quello della *onni-potenza*. E potremmo allora dire a Nietzsche che era ingenuamente ottimista quando parlava di “volontà di potenza”, giacché a questo punto parrebbe più corretto parlare di “volontà di onnipotenza”.
 (A) Sì può dire anche così.

* * *

(B) Certo che alla fine ha ragione Floridi a dire che c'è proprio bisogno di una filosofia “aperta” capace di pensare l'infosfera, cioè tutti questi problemi. Come è vero che pare indovinata l'idea della filosofia intesa come design concettuale (Floridi 2020, pp. 97-122).
 (A) Sicuramente. In un certo senso è proprio questo il problema. Naturalmente si pone qui la questione di *quale sia* il tipo di pensiero adeguato a capire quello che sta accadendo. Perché, se ci limitiamo al linguaggio dell'infosfera, che è poi quello dell'informatica (Floridi 2020, p. 15; cfr. pp. 129-130: “*inforgs*”), c'è il rischio che il nostro modo di pensare, derivando sostanzialmente da quello scientifico (Floridi 2020, p. 56), ci costringa a restare troppo “chiusi” all'*interno* del mondo tecnoscientifico (“*internati*” in esso). Anche il discorso di *Pensare l'infosfera* deve prestare attenzione a questo aspetto della faccenda. A parte la centralità di LM ed EE, di cui abbiamo già detto, pensa in particolare all'importanza riconosciuta a Turing, portatore di un “linguaggio universale” (Floridi 2020, p. 22) e considerato addirittura autore di una quarta rivoluzione (Floridi 2020, p. 124, pp. 129-130) ...
 (B) ... sicché potremmo, scherzosamente, descrivere l'infosfera come una sorta di “Turing Club” ...
 (A) Ah! ah! Pensa poi alla terminologia adottata, fondamentalmente proveniente dall'ambito “tecnoscientifico” (Floridi 2020, p. 56). Mi riferisco sia ai termini peculiari del mondo

informatico – dai LdA (Floridi 2020, pp. 55 ss. e *passim*) alle “variabili tipizzate” (Floridi 2020, p. 58) – sia a quelli derivanti da aspetti del mondo attuale che sono “consustanziali” con l’infosfera: “disponibilità delle risorse” (Floridi 2020, p. 21 e *passim*), “capitale semantico” (Floridi 2020, pp. 134 ss.), “controllo” (Floridi 2020, p. 143 e *passim*), etc. Per tacere del fatto che lo stesso termine che *definisce* tutto il discorso di Floridi (infosfera) deriva totalmente dalla dimensione dell’informazione tecnologica, mostrando così un’appartenenza sostanziale a quella sorta di “metafisica dell’informazione” oggi dominante per la quale la realtà consta di domande-informazioni (Floridi 2020, p. 26), per cui anche la neurobiologia, per esempio, è basata sull’idea che i neuroni si scambino “informazioni” ...

(B) Perché, non è vero?

(A) Sarà anche vero, ma, voglio dire: se hai visto Mario che baciava Paola, sarebbe “veritiero” riferire a Giulia (la moglie di Mario) che ti chiede se hai incontrato Mario e che cosa stesse facendo, dirle che lo hai visto mentre si stava scambiando delle informazioni con Paola?

Oppure, sarebbe corretto descrivere il fatto che uno uomo ne ha accoltellato un altro dicendo che i due si sono scambiati delle informazioni? Certo, anche questo sarà vero: anche ricevere un bacio o una pugnalata ti fornisce un’informazione; però, insomma ...

(B) Ah! ah! Questa volta sei tu che fai lo spiritoso. Però direi che quello che osservi non tocca il discorso di Floridi, il quale semplicemente sottintende che questo ormai è il mondo in cui viviamo, sicché solo un linguaggio *adeguato ad esso* è in grado di comprenderlo.

(A) Certo, ma altro è prendere atto del luogo in cui siamo stati trasferiti (internati), altro è *fare automaticamente nostro* il linguaggio e quindi i “valori” di questo mondo ...

(B) ... valori che tu vorresti rifiutare/negare?

(A) No, non ho detto questo. Dico però che, risultando ormai la questione del valore *totalmente* aperta, a questo punto le domande decisive sono quelle che riguardano la dimensione che potrei chiamare *soggettuale*. Uso questo termine per indicare la sfera nella quale, a differenza di quella *soggettiva* nella quale il soggetto è *già dato*, si generano, cioè *si determinano*, le nuove soggettività. E nella quale, quindi, vengono *istituite* (“chiuse”) tutte le *determinazioni*; e vengono con ciò fissati gli scopi, i fini, e in generale i valori.

* * *

(B) Questione che però non mi pare affatto esclusa nella prospettiva di Floridi Anzi, a me pare che la questione del design concettuale dica qualcosa di significativo proprio in questa direzione. Comunque capisco la tua esigenza; e allora dimmi: quale tipo di *Homo*, secondo te, viene messo in produzione all’interno dell’infosfera? Quali tipi di soggetto vengono prodotti? E, soprattutto, qual è la natura dei soggetti che operano la sostituzione dell’*Homo naturalis* con questi nuovi soggetti?

(A) Eh ... ma sono problemi molto più radicali di quelli che solitamente ci poniamo. Anche perché, volendo metterla in maniera scherzosa, e prendendo lo spunto da una famosa battuta di Mark Twain («Se votare servisse a qualcosa non ce lo lascerebbero fare»), potrei dire: “Se pensare l’infosfera servisse a qualcosa (per esempio a capire davvero quello che sta accadendo) non ce lo lascerebbero fare”.

(B) Ah! ah! Buona la battuta, anche se un po’ provocatoria ... Ad ogni modo capisco il problema: la filosofia adeguata a pensare il tempo presente è quella che *determina* (conosce) la/e soggettualità operante/i, cioè le diverse forme di vita che emergono nell’epoca dell’infosfera, e in particolare quelle dominanti.

(A) Sì, e una distinzione decisiva è quella tra la “soggettualità” che *opera* la tecnosostituzione umana e i soggetti umani che invece la subiscono. I soggetti che appartengono alla prima categoria potremmo chiamarli “sovraumani” (o “dèi”), perché essi dispongono della meta-tecnica, che da un lato progetta e gestisce i “soggetti umani” e dall’altro lato genera e costituisce dei soggetti *nuovi*: i meta-soggetti.

(B) Quindi non ha poi torto Floridi quando, parlando di Platone, valorizza il ruolo del costruttore rispetto a quello dell'utente (Floridi 2020, pp. 102 ss.). E, a ben pensarci, anche la sua trattazione del tema della telepresenza (Floridi 2020, pp. 64 ss.) ha a molto che fare con tale questione.

(A) Credo di sì, ma vorrei sottolineare che, a questo proposito, il problema centrale è quello del *potere*, che ormai è il potere *sulla vita*. Già vent'anni capitava di pensare, ragionando con alcuni amici: "Internet è la fine della libertà di parola per gli umani". A prima vista pare un'affermazione assurda, perché sembra vero tutto il contrario: Internet ha incrementato al massimo le possibilità di comunicare; però sta di fatto che il trasferimento dell'intera comunicazione umana, sia personale che pubblica, all'interno di uno spazio universale e *privato* consegna nelle mani dei pochi padroni di tale spazio un diritto sostanziale su tutto quello che accade al suo interno, quindi anche sulla mente degli umani. Ciò consente a costoro di procedere alla *costruzione* della "mente" (conoscenze, emozioni, sentimenti, relazioni ecc.) degli uomini "naturali", i quali, in quanto le loro menti sono in potere altrui, possono ben essere chiamati i "mente-catti" (o "de-menti").

(B) Insomma: "sovraumani" contro "mente-catti": altro che infosfera, forse dovremmo parlare di "infernosfera"

(A) Ah! ah! Tieni però conto che quello che ho tracciato è un quadro molto schematico ...

(B) ... e soprattutto questo discorso non tiene conto della democrazia, la quale pone dei limiti al potere ...

(A) ... a meno che, al contrario, lo assolutizzi in maniera totale e irreversibile. Giacché in democrazia chi gestisce il potere è legittimato ad agire *in nome del popolo*, cioè di tutti, anche quando opera contro la volontà di qualcuno. Del resto, anche la democrazia, alla fine, *presuppone*, come *dati*, i soggetti umani. Per ridurre di nuovo il tutto a una battuta, potrei dire: nell'infosfera i "sovraumani democratici", dopo aver costruito (e quindi programmato) le menti dei soggetti umani, chiedono (tramite le elezioni) a questi loro "prodotti" che cosa desiderano e da chi vogliono essere rappresentati, dopo di che impongono ai politici così eletti di eseguire le indicazioni "liberamente" espresse dal popolo ...

(B) Quindi un pensiero adeguato a pensare l'infosfera deve porsi anche il problema della democrazia. Ma, tornando al problema della soggettualità, quali scenari tu intravedi?

(A) Mah! Al momento quelli visibili a occhio nudo paiono essere tre. 1) La *neospesiazione*: l'*Homo technologicus* si separa dagli uomini naturali come a suo tempo l'*Homo sapiens* si è distaccato dagli altri ominidi. Un gruppo di uomini "eletti" – o, forse meglio, "seletti", visto che sono il risultato di una selezione naturale – prende il sopravvento su tutti gli altri animali (compresi gli "uomini naturali"). 2) I *tecnoanimali* (grandi animali postantropici): nascono nuovi organismi "animati" (per esempio i "tecnosauri", ma non solo), certamente derivanti dalla vicenda umana e quindi dalla stirpe dell'uomo, ma ormai distanti, anche dal punto di vista morfologico, strutturale e in generale fisico, dall'animale umano. 3) Le *nuove forme di vita (vita tecnologica)*: fanno la loro comparsa forme di vita talmente nuove da non replicare più, nemmeno in grande, la figura dell'animale.

Queste tre linee evolutive, pur distinte tra di loro, sono verosimilmente destinate a mischiarsi; cosa che contribuisce a rendere ancora più complesso il discorso filosofico, il quale incomincia proprio qui, dove si pongono questi problemi ...

(B) ... sui quali, però, Mark Twain direbbe che non ci sarà consentito di prendere la parola ...

2.3. La possibilità di un'altra lettura dell'infosfera

(C) ... allora, fintanto che è ancora possibile parlare, ne approfitto per ...

(A) Ah! Bentornato nel dialogo! Che cosa vuoi dirci?

(C) L'ultima ipotesi (la 3) dischiude addirittura la possibilità che emergano forme di vita *nuove* rispetto alla vicenda animale e anche umana. "Quanto nuove?", vorrei chiedere. Insomma: è possibile anche una lettura dell'infosfera diversa da quella "apocalittica" che hai presentato?

(A) Su quali basi?

(C) Stavo ancora pensando alla questione iniziale, quella relativa alle domande aperte; e mi verrebbe da chiedere: ma *quanto* possono essere aperte le domande filosofiche? Perché, se “aperto” vuol dire esposto al “disaccordo” (Floridi 2020, p. 51), il quale implica sempre una qualche forma di negazione, allora in realtà ogni domanda resta *definita* dalla negazione, quindi in fondo *chiusa* rispetto ad essa: il gioco della negazione finisce per essere inoltrepasabile ...

(B) ... e a Nietzsche potremmo allora dire che c'è ancora un “ultimo dio” rimasto in vita: la negazione.

(C) Ah! ah! Buona! ... Ma, se la negazione è inoltrepasabile, allora anche il negativo (ciò che è determinato dalla negazione) lo è, e quindi anche il *necativo* (l'insieme dei danni arrecati dal carattere nocivo della negazione) risulta insuperabile.

(B) D'altro canto, come si può anche solo immaginare di oltrepassare la negazione e il negativo, visto che negare la negazione vuol dire confermarla? Come si può pensare di uccidere il Dio-negazione se uccidere è *necare* e la necazione è in qualche modo il nocciolo della negazione?

(C) Giusto! Bravo; questo, però, risulta inevitabile perché tu presupponi che la *differenza* rispetto al negativo costituisca sempre e comunque una *negazione* (del negativo o comunque di qualcosa a questo connesso). Prova invece a distinguere la differenza dalla negazione, cioè a pensare la differenza “pura”. A partire da questo pensiero potremmo forse allora avanzare una lettura del tempo presente la quale *vede* – invece della “rottamazione” del mortale, cioè della negazione del *necato/necatore* (l'animale mortale e mortifero) – lo schiudersi di una situazione del tutto diversa. Per esempio la conclusione della storia della *necazione*, cioè del mortale, e l'apertura quindi di una dimensione nella quale da criterio di valore universale (ciò che vale per tutti) funge, invece dell'onnipotenza (onni-pre-potenza: *polemos*), il *fatto* che tutti i soggetti sono *effettivamente* (*di fatto*) d'accordo. Un criterio cioè per il quale il gioco è considerato *chiuso* solo quando *tutti* i soggetti sono *soddisfatti* dalle risposte ...

(A) Calma, calma ... Con tutti questi filosofemi ...

(B) ... ci stai trascinando nella “filosofemisfera” ...

(A) Ah! ah! No, comunque davvero mi pare che questi tuoi discorsi, oltre tutto palesemente “utopistici”, ci stiano davvero portando fuori strada.

(C) Può essere, ma che cosa, *ormai*, ti autorizza a *chiudere* la conversazione che si sta aprendo?

(A) Beh, anche solo il fatto che il tempo a nostra disposizione è finito.

(C) Ah! ... Beh, sì, certo, mio caro Eutifrone ... Adesso “hai fretta, e devi andare via”, e quindi dobbiamo interrompere il dialogo ...

(A) In ogni caso, anche se tu riuscissi a presentare una lettura diversa, diciamo “positiva”, dell'infosfera, comunque anch'essa resterebbe, *ormai*, semplicemente una tua *opinione*. Per quale motivo allora dovremmo preferirla a quella “apocalittica”?

(C) “Una mia opinione ...”, dici. E se, nel mondo delle domande *totalmente* aperte, *vero* fosse proprio il discorso *migliore* tra tutti quelli possibili?

(B) Cioè “*id quo melius cogitari nequit*”, per dirla con la formula anselmiana ritoccata però mediante una evidente “licenza filosofica”.

(C) Sì, potremmo anche dire così. Perché se “vero” è ciò che è confermato persino dalla propria negazione ...

(A) ... eh no! Non ricominciamo, il tempo è proprio finito ... E poi tieni conto che questa tua prospettiva sarebbe comunque lontanissima da quella del libro di cui stavamo parlando.

(C) Ne sei sicuro? In realtà a me essa parrebbe non solo del tutto coerente/compatibile con il discorso di Floridi, ma per molti versi addirittura ad esso molto vicina. Pensa anche solo al carattere costitutivamente aperto delle questioni filosofiche; ma poi anche al fatto che il discorso sui Livelli di Astrazione e sulla “variabile tipizzata” valorizza l'originaria *duplicità* di

ogni discorso, cioè in sostanza la costitutiva eccedenza-trascendenza del discorso rispetto alle determinazioni date.

(B) Però nel tuo discorso tali indicazioni vengono radicalizzate anche in senso etico-valoriale, in particolare ponendo il problema dell'apertura persino rispetto alla negazione e quindi anche rispetto a una lettura semplicemente matematico-quantitativa della realtà.

(C) Sì, ma tieni conto che tale "svolta qualitativa" mi pare comunque molto vicina all'interpretazione della filosofia come design concettuale.

(B) In effetti, in entrambi i casi filosofo è colui che dà *forma* (conferisce verità = valore universale) alle esperienze/pensieri di tutti, piuttosto che colui che *subisce passivamente* dei *dati* che sarebbero appunto disponibili prima della *costruzione* di una concettualità adeguata. Penso per esempio ai temi del "costruzionismo" (Floridi 2020, pp. 118 ss.), dello stesso "capitale semantico" (Floridi 2020, pp. 134 ss.), soprattutto se pensato in relazione alla "risorsa intellettuale" (Floridi 2020, p. 25), e a quello delle "risorse noetiche" (Floridi 2020, p. 43). Ma potrei richiamare anche molti altri punti. Solo per fare qualche esempio (e citando in maniera disordinata): il "minimalismo" (Floridi 2020, p. 114) e anche il "liminalismo" (Floridi 2020, p. 116); il superamento delle ("dicotomiche") soluzioni booleane (Floridi 2020, p. 116), nonché la denuncia di un certo "vandalismo" humeano (Floridi 2020, p. 28, poi pp. 29 *passim* e p. 51), probabilmente connessa alla presenza di "tracce della logica hegeliana" (Floridi 2020, p. 116).

(C) E tutto questo mi pare in grande sintonia con un'altra fondamentale esigenza che percorre tutto il libro di Floridi, cioè quella che il discorso filosofico, pur mancando di una *chiusura*, sia qualcosa di diverso da una posizione relativistica (per esempio p. 116; cfr. p. 59, p. 94) o addirittura irrazionalistica (Floridi 2020, p. 143; cfr. p. 19).

(A) Insomma, adesso ci vieni a dire che condividi tutto quello che c'è scritto nel libro di Floridi ...

(C) In un certo senso sì, naturalmente. Però parlerei piuttosto di *con/divisione*; intendendo evidenziare, con questo espediente grafico, la circostanza che la vera condivisione lascia la libertà (a ciascuno dei soggetti dialoganti) di restare fedeli alle proprie specifiche proposizioni, solo invitandoli tutti a procedere in maniera *condivisa* anche laddove le differenze di prospettiva li conducono a percorrere strade diverse, cioè a procedere in modo da *dividersi* ma in maniera *con-sensuale* ...

(B) ... va bene, direi che con questa proposta di ... come l'hai chiamata? ... Ah! Sì, di *con/divisione* possiamo proprio concludere ...

(C) ... dove naturalmente il "con-cludere", dato che *in verità* il "chiuso" va distinto dal "non aperto", significa *aprire* uno spazio filosofico *nuovo* ...

[A questo punto le parole vengono coperte da alcune, sia pur discrete, risate, da frasi praticamente indecifrabili e da vari rumori di fondo (sedie spostate e altro). Subito dopo la registrazione del dialogo si interrompe].

REFERENCES

- Floridi L. (2020). *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Milano: Raffaello Cortina;
 Tarca L.V. (2001). *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*. Napoli: La Città del Sole;
 Tarca L.V. (2006). *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*. Treviso: Ensemble '900;
 Tarca L.V. (2016). *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Th. Masini). Venezia: Cafoscarina Editrice;
 Wittgenstein L. (1980). *Vermischte Bemerkungen* (1977), tr. it. a cura di M. Ranchetti, con il titolo *Pensieri diversi*, Milano: Adelphi.