



MIMESIS

**Giornale critico di storia delle idee
Rivista internazionale di filosofia**

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Gianpaolo Cherchi, Erminio Maglione,
Alessandra Pigliaru

Redattori:

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu,
Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini,
Alfredo Gatto, Giordano Ghirelli, Giuseppe
Girgenti, Caterina Piccione, Marina Pisano,
Francesca Pola, Alessandro Rossi, Maria Russo,
Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

Membri corrispondenti:

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi
Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Univer-
sität Berlin); Luigi Sala (Université François Ra-
belais de Tours); Michele Giugni (Technische
Universität Dresden); Antonio Moretti (Univer-
sidade Nova de Lisboa).

Redazioni:

Dipartimento di Storia, Scienze dell’Uomo e
della Formazione, Università degli Studi di Sas-
sari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia del-
le Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raf-
faele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 –
20132 Milano.

e-mail: info@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit,
USA), Claudia Baracchi (Università degli studi di
Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università
degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Univer-
sità di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Ur-
bino), Gavina Cherchi (Università di Sassari),
Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina
Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Ste-
fano Cristante (Università del Salento), Massimo
Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Mi-
lano), Giulio D’Onofrio (Università di Salerno),
Catherine Douzou (Université François Rabelais
de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rou-
en), Nicola Gardini (University of Oxford), Filip
Ivanović (University of Donja Gorica – Podgori-
ca, Montenegro), François Jullien (Université Pa-
ris VII-Denis Diderot), Enrica Lisciani-Petrini
(Università degli Studi di Salerno), Anna Marmo-
doro (University of Oxford), Michela Marzano
(Université Paris V), Roberto Mordacci (Univer-
sità Vita-Salute San Raffaele di Milano), Jean-Luc
Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen
(Università di Helsinki), Lorenzo Pericolo (Flori-
da State University), Adriano Prosperi (Scuola
Normale Superiore di Pisa), Paolo Quintili (Uni-
versità degli Studi di Roma “Tor Vergata”), Fran-
cesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana),
Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architet-
tura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität
Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania),
Homero Silveira Santiago (USP – Universidade
de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Uni-
versidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Ta-
deu de Soares (Universidade Federal de Uberlân-
dia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La
Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer
(Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université
François Rabelais de Tours), Italo Testa (Univer-
sità degli studi di Parma), Francesco Valagussa
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano),
Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder
Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöl-
ler (Ludwig-Maximilians-Universität München).





NUMERO 2/2022

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

**L'UOMO NELL'ERA DIGITALE: COSCIENZA, PENSIERO CRITICO E
SPAZIO POLITICO ALL'EPOCA DI INTERNET E
DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE**

**Man in the digital age: consciousness, critical thinking and
political space in the age of the internet
and artificial intelligence**

**A CURA DI
GUIDO SEDDONE**

 **MIMESIS**



Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index e Philpapers*, oltre che presso il database *ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici, Google Scholar e Analecta. Spoglio dei periodici italiani*.

La pubblicazione è classificata dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR) come rivista di Classe A, rilevante ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), per l'Area 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche -, settore concorsuale 11/C5 - Storia della Filosofia.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme scientifiche, etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica anche dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00



Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

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

Isbn: 9791222311524
Issn: 2240-7995
ISSN (online): 2035-732

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

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008



Indice

7 Guido Seddone, *Nota editoriale* / Editorial Note

L'uomo nell'era digitale: coscienza, pensiero critico e spazio politico all'epoca di internet e dell'intelligenza artificiale

- 21 Antonio Allegra, *Flussi e bolle. Forme della soggettività nel tempo digitale*
33 Alfonso Lombardi, *Inconscio e alterità nell'era digitale*
41 Anastasia Jessica S. Adinda, *Today's Media Ecosystem: is It the
End of Human Subjectivity?*
49 Vincenzo Maria Di Mino, *La piattaforma e la vita della forza-
lavoro. Reti, algoritmi e organizzazione nel capitalismo digitale*
71 Alfonso Di Prospero, *Digital culture, Turing Test and epistemological
criteria of critical thinking*
93 Douglas R. Campbell, *Nudging and Social Media: The Choice
Architecture of Online Life*
115 Giuseppe De Ruvo, *Dall'obiettivismo moderno all'ontologia
digitale. Genealogia e critica della governamentalità algoritmica*
133 Robert König, *Conversions of Space-Time. On the
transcendental phenomenology and ethics of digitality*
149 Giuseppe Girgenti, *L'intelligenza artificiale e la conoscenza di sé*

Le arti e le idee

- 169 Francesco Valagussa, *Simbolo e mimesi in Warburg. Appunti
sui Frammenti costitutivi per una teoria pragmatica
dell'espressione*
183 Alessandro Rossi, *Il Fiume e la Ninfa. Da Tiepolo a Warburg
e ritorno*

Controversie

- 213 Marco Sgarbi, *The Origin of the Scientific Review in the
Seventeenth Century*
231 Andrea Lamberti, *Sulla commedia umana. Opinione e
apparenza negli scritti di Giammaria Ortes*

- 241 Corrado Claverini, *La repubblica «più mirabile del mondo». Campanella e l'aurea età felice*
- 257 Erminio Maglione, *Was sind freie Geister? Nietzsche e la filosofia di Montaigne*

Note critiche

- 281 Andrea Tagliapietra, *Il corpus delle Opere di Italo Valent*
- 291 Giusy Mantarro, *Ermeneutiche dell'evento. Sul rapporto tra evento, processo e istituzioni*
- 305 Raffaele Ariano, *Pragmatismo come filosofia della prassi e critica della cultura. Riflessioni a partire dal Richard Rorty di Rosa Maria Calcaterra e Sarin Marchetti*



Nota editoriale

Guido Seddone
(Università degli Studi di Sassari)

Il pensiero filosofico odierno è chiamato ad un nuovo tipo di riflessione e alla comprensione del fenomeno digitale e dell'intelligenza artificiale. Questo nuovo fenomeno dell'informazione della comunicazione sta avendo un radicale impatto sulla civiltà umana e sulle modalità di aggregazione, sullo spazio sociale e politico, e su tutto l'universo pedagogico-formativo. L'enorme potenziale rappresentato dalla possibilità di archiviare una esorbitante quantità di dati e soprattutto la velocità di poterli richiamare e farli elaborare da potenti calcolatori ci permette di fruire in una maniera abnorme di informazione e quindi conoscenza. Si stima infatti che in due giorni venga archiviata la stessa mole di dati che è stata archiviata dagli albori della civiltà umana al 2003, ossia 5 milioni di gigabyte. Tuttavia ciò che impressiona ancora di più è la velocità con cui essi possano venire richiamati attraverso delle semplici *queries*, molto simili a quelle che i normali utenti eseguono quotidianamente con Google. A questo si aggiunge lo sviluppo di algoritmi che sulla base del principio di rilevanza e delle precedenti navigazioni “profilizzano” o personalizzano le navigazioni di ciascun utente fornendo suggerimenti in fatto di acquisti, relazioni sociali, informazione politica, economica e sociale, contatti nei social media, gusti personali e via dicendo. La nostra vita ormai si svolge in buona parte attraverso dispositivi costantemente connessi alla rete e attraverso essi noi non solo acquisiamo informazioni ma ne cediamo anche, perché la nostra navigazione contiene una mole di dati che riguardano i nostri gusti (dai likes nei social agli ascolti delle piattaforme musicali), le nostre tendenze politiche, i nostri acquisti, i nostri rapporti sociali e via dicendo. I dati delle nostre navigazioni hanno un valore inestimabile tanto da essere considerati come il nuovo oro in quanto favoriscono la nostra “profilizzazione” ossia la costituzione di un profilo specifico della nostra persona attraverso cui nuovi servizi e merci possono esserci proposti e sviluppati. Inoltre ciascun profilo è utile per creare correlazioni tra profili indipendenti, per cui l'algoritmo sarà in grado di prevedere le tendenze future di ciascuno anche correlando il suo profilo a quello di altri utenti. Tutto ha avuto inizio con la vendita online di libri: providers come Amazon erano in grado di proporre libri ai propri clienti non solo sulla base dei loro precedenti acquisti ma anche ispirandosi agli acquisti di clienti con simili gusti letterari. Ovviamente l'algoritmo risulta in grado di “apprendere” ogni qualvolta gli articoli proposti ottengono un riscontro positivo da parte del cliente. Oggi



questo fenomeno è notevolmente amplificato dal fatto che si possano stabilire correlazioni incrociate tra differenti profili di individui che mostrano simili comportamenti online. Ciò comporta che l'intelligenza artificiale possa suggerire prodotti, contatti social, informazioni e notizie sulla base di correlazioni molto estese, attingendo ovviamente anche alla storia di navigazione di ciascun utente. In questo modo la capacità di raggiungere i singoli utenti e di personalizzare le offerte commerciali si accresce notevolmente. Tuttavia l'elemento commerciale ha rappresentato solamente l'apripista del fenomeno della profilizzazione dell'utente che si è dimostrato fruttuoso anche in tanti altri settori. Per esempio l'informazione giornalistica si è dovuta adattare ai tempi in cui l'utente è in grado di caricare da sé le notizie e raggiungere un numero elevato di altri utenti (si pensi all'uso delle rete da parte di giornalisti *free lance*). Ecco quindi che al posto della tradizionale redazione che una volta centralizzava il controllo della priorità delle notizie, i giornali preferiscono l'utilizzo dell'algoritmo dei social per fornire agli utenti notizie che maggiormente si attagliano ai loro precedenti interessi. Altrettanto avviene per ciò che riguarda la selezione dei contatti nei nostri social e con ciò buona parte del nostro vissuto relazionale. Il principio che regola questi algoritmi è noto come principio di rilevanza secondo cui l'intelligenza artificiale è in grado di selezionare la rilevanza dei contenuti a noi destinati sulla base dei precedenti comportamenti: i contenuti filtrati dovrebbero confermare il profilo di ciascuno sviluppato sulla base della già citata rilevanza delle nostre azioni e scelte online. Se da un lato questo algoritmo sembrerebbe essere potentissimo perché in grado di stabilire correlazioni tra eventi molto distanti tra loro (per esempio un like di 5 anni fa con una recente amicizia o un acquisto di 12 anni fa, etc) e tra correlazioni simili di altri utenti (anche sconosciuti), dall'altro l'elemento originale del vissuto e dell'autonomia di ciascuno sembrerebbero venire persi a causa dell'eterodirezionalità del processo decisionale. Inoltre se l'intelligenza artificiale arriverà, come si prevede, ad essere sempre più pervasiva e a costantemente influenzare il nostro vissuto al punto da diventare una risorsa fondamentale di cui non poterne più fare a meno, cosa rimarrà di umano delle nostre vite? Ciò che viene definita fusione uomo-macchina è ormai molto più di una ipotesi, è ciò che avviene quotidianamente con l'uso dei dispositivi elettronici connessi alla rete che determinano e filtrano le informazioni, i contatti, le notizie, i gusti, gli interessi e con essi i nostri progetti futuri. È stato anche dimostrato il limite di tale tecnologia che, non prevedendo alcun margine di errore del principio di rilevanza, porta all'errore cognitivo noto come *bias* di conferma, quell'errore che si osserva nei soggetti che si rifiutano di rivedere le proprie idee iniziali perché preferiscono vederle confermate piuttosto che messe in discussione. La psicologia cognitiva e il pensiero critico insegnano, invece, che il processo autonomo di revisione critica delle proprie certezze rappresenti una parte cruciale dello sviluppo e maturazione delle nostre capacità di pensiero e comprensione della realtà, e con esse della nostra integrazione sociale. Il principio di rilevanza alla base degli algoritmi sulla rete, al contrario, porta a rafforzare il *bias* di conferma a cui ciascuno esposto, soprattutto i soggetti con un carente percorso formativo alle

spalle. Inoltre il vissuto umano non è fatto solo di conferme ma anche, spesso soprattutto, di rilevanti confutazioni che possono portare ad una svolta sia nell'esistenza individuale sia nel processo conoscitivo delle varie discipline scientifiche. È risaputo che le grandi scoperte scientifiche sono avvenute per caso, così come ciascuno è consapevole di come gli errori ci possano portare ad importanti svolte nella nostra vita personale. Il sistema di algoritmi dell'intelligenza artificiale crea invece dei percorsi di navigazione personalizzati nei quali l'informazione è filtrata allo scopo di ridurre la mole di dati accessibile ma comportando l'effetto di promuovere la prevedibilità dei comportamenti dell'utente. Da un lato il filtro è necessario perché la mole di dati disponibile è troppo vasta, per cui una qualsiasi *query* comporterebbe il richiamo di informazioni disparate che il cervello umano non sarebbe in grado in tempi utili di selezionare. Dall'altro l'algoritmo produce una etero-direzionalità dell'esperienza online diventando anche indispensabile strumento. Da qui la nozione di fusione uomo-macchina per indicare l'inevitabile processo di integrazione dell'intelligenza artificiale con quella umana che indica come questa tecnologia, a differenza di tutte quelle che l'hanno preceduta, non si limiterà ad essere attivata a piacimento del suo fruitore, l'uomo, ma si fonderà con l'uomo stesso rimanendo sempre attiva. La rivoluzione ha avuto inizio a partire dalla fine del primo decennio del 2000 quando sono stati introdotti dispositivi sempre connessi alla rete superando del tutto la concezione di una connessione a tempo circoscritta a brevi momenti della giornata. La nostra è già una *full immersion* nel mondo digitale che comporta un costante trasferimento dei dati delle nostre navigazioni ai grossi server prevalentemente presenti in California. Il traffico dati è ormai diventato un business fondamentale, per non il dire la nuova corsa all'oro del terzo millennio, perché attraverso queste informazioni vengono sviluppate offerte commerciali specifiche per ciascun soggetto. Ma gli sviluppi in termini commerciali hanno delle ripercussioni in praticamente tutte le sfere del nostro vissuto in quanto i profili che vengono creati su ciascuno di noi possono riguardare le cose più disparate comprese le condizioni politiche, religiose, il gusto estetico, le relazioni sociali e quant'altro. Persino i politici ormai prediligono i social online per diffondere le loro idee consapevoli che l'algoritmo sarà in grado di selezionare i cittadini più interessati a una certa questione piuttosto che ad un'altra. Come conseguenza cambia anche la natura dello stesso dibattito politico tradizionalmente inteso come confronto complessivo e a 360° sul destino e sulle scelte della *polis*. Online le notifiche di status di un personaggio politico arrivano filtrate sulla base del principio di rilevanza per cui a seconda delle nostre ricerche online ci giungono gli interventi dei politici che seguiamo. Ad esempio, se le nostre precedenti navigazioni indicano interesse su questioni di pubblica sicurezza, allora i posts relativi a questioni economiche o culturali perderanno di rilevanza e più difficilmente appariranno nelle notifiche di status. Similmente i fornitori di servizi musicali, cinematografici o di video online filtrano i prodotti di maggior rilevanza cambiando il modo stesso di fruire dell'arte e, quindi, di sviluppare il gusto estetico. Chiaramente si parla di una tecnologia potentissima che per tanti versi funziona

molto bene estendendo la possibilità di fruire dell'umano, in quanto arte, informazione, politica, merci e via dicendo sono prodotti dell'umano. Ma tutto ciò comporta il costo della già citata eteronomia nella gestione del nostro vissuto che sta diventando sempre più pervasiva. Si pensi all'intelligenza ambientale in parte sviluppata attraverso tecnologia militare come quella utilizzata per i caschi dei piloti da caccia. Occhiali connessi alla rete potrebbero essere futuri dispositivi in grado di selezionare gli oggetti e le persone circostanti ed indicarci, sulla base degli algoritmi connessi al nostro profilo e a quello di utenti che il sistema classifica come compatibili al nostro, il cibo da acquistare più adatto per la nostra dieta, le persone con cui entrare in contatto, l'attività fisica da svolgere in un preciso momento della nostra giornata. Infatti questi occhiali disporranno del riconoscimento facciale e potranno comparare il nostro profilo con quello delle persone presenti indicandoci chi può essere un amico, un partner, un carattere incompatibile o di cui diffidare. Con l'intelligenza ambientale ogni singola decisione potrebbe essere condizionata dai suggerimenti dell'intelligenza artificiale che arriverebbe a diventare parte integrante della nostra esistenza. Con integrante si intende *indispensabile* in quanto i tempi della società saranno scanditi dalla velocità di elaborazione dati nonché dalla possibilità di accedervi. Per non rimanere indietro a livello economico e di innovazione dovremmo fare sempre più affidamento a queste tecnologie che diventano ogni anno sempre più potenti e precise, e le giovani generazioni hanno già colto questo imparando presto a fare largo uso dei social per promuovere i loro business e le loro nuove attività economiche (dal commercio, all'imprenditoria, alla pubblicità attraverso il ruolo di *influencer* e via dicendo). Il loro costante affidamento alla rete rischia di far venire meno il concetto stesso di *visione* un tempo cruciale per l'imprenditore e oggi sostituito dalla statistica dei *likes* che invitano a pubblicare contenuti di un certo tipo, limitandone altri. In passato l'imprenditore era solito "inseguire" la propria visione anche andando contro la sfiducia e gli scoraggiamenti altrui, nonché contro le avversità momentanee, confidando nella validità della propria *visione* imprenditoriale, basata sulla comparazione di elementi personali come il gusto e oggettivi come l'analisi del contesto economico. La fiducia sui *likes* comporta una visione a corto raggio, oserei dire miope, basata sulla conferma immediata di un prodotto, cosa che fa perdere quel senso auto-critico e di dialogo con se stessi su cui si basa un progetto a lungo termine.

Questa tecnologia non ha solo una rilevanza commerciale, si estende anche alla diagnostica medica e ad altre professioni normalmente connesse ad alta specializzazione come quella dell'ingegnere. La diagnostica medica si può avvalere dei dati e della possibilità di compararli per realizzare diagnosi che prescindono dalla conoscenza del fenomeno da parte del medico. È infatti sufficiente che l'operatore sanitario inserisca i sintomi e i dati clinici del paziente perché l'intelligenza artificiale li confronti con quelli a sua disposizione relativi ad altri pazienti e esprima una diagnosi con una buona approssimazione di esattezza. Ma in questo processo ci siamo ancora una volta dimenticati del medico, ossia di quell'individuo umano che detiene una responsabilità giuridica ed etica sul de-

stino del paziente. C'è bisogno quindi di definire un chiaro confine tra ciò che è umano e ciò che non lo è all'interno di questo processo in cui uomo e macchina si fondono sempre più profondamente affinché l'umanità non venga assorbita da uno sviluppo in cui essa perda l'orientamento fornito dall'auto-comprensione. Se ormai non è più possibile fare a meno di questo genere di tecnologie che rappresentano il *modus odierni*, dall'altro non si può non notare i rischi connessi ad un impoverimento delle risorse cognitive, di pensiero e di analisi critica proprie dell'uomo in ogni campo del sapere. Si consideri l'attività del medico, essa non è solo il risultato dell'acquisizione di competenze ed informazioni, cosa che potrebbe essere emulata anche da una macchina pensante. L'attività del medico come quella di qualsiasi altro scienziato o studioso si caratterizza dalla comprensione del contenuto empirico all'interno di un'attività autocritica in cui consapevolmente valutiamo la qualità della nostra conoscenza e del metodo usato per acquisirla. In altre parole il vaglio critico e autocritico è sempre presente in ogni attività conoscitiva umana e si basa sulla qualità della formazione personale. Che ne sarà di questa attività autocritica se buona parte dell'attività scientifica dovesse basarsi sull'elaborazione di dati da parte dell'intelligenza artificiale?

Lo sviluppo dell'intelligenza artificiale comporta una totale riqualificazione di un vastissimo spettro di attività umane che richiede di essere seguito e compreso in termini di consapevolezza critica nell'uso di questa tecnologia. Questa riqualificazione va intesa in termini di valorizzazione dell'elemento formativo personale alla base delle capacità di scrutinio critico ed autonomo in ogni campo dello scibile umano. Attraverso la formazione, infatti, "l'uomo viene reso uomo" indipendentemente dalla fusione con la macchina, rivista nei termini di una fase secondaria dell'istruzione (la fase in cui si impara tecnicamente ad usare la tecnologia). La fase primaria sarà invece la fase in cui si gettano le basi di quelle competenze autocritiche e di comprensione delle prassi scientifiche, conoscitive e sociali per cui si viene educati, competenze che consentono di disporre di strumenti validi per lo scrutinio e l'analisi di ciò che succede all'interno di quelle prassi (che sia presente o no l'intelligenza artificiale). Per questo è necessario invertire l'ordine di priorità che recentemente si è imposto a causa di spinte economiche ben precise, cioè quell'ordine secondo cui per prima cosa si investe a potenziare l'intelligenza artificiale senza curarsi del modo in cui essa venga acquisita. Quest'ordine è il risultato di una comprensione obsoleta del rapporto con la tecnologia intesa come qualcosa il cui utilizzo dipende dalla volontà dell'utilizzatore. Ma le moderne tecnologie digitali sono parte integrante del nostro vissuto, sempre attive, sempre più indispensabili e progressivamente sempre più potenti, e la prospettiva della fusione uomo-macchina ne è la riprova. Per cui esse non possono essere considerate alla stregua di una qualsiasi tecnologia che può essere messa in disparte a seconda del nostro piacimento. Tale tecnologia esiste, si sviluppa e diventa più efficiente tanto più noi siamo connessi, perché attraverso le nostre connessioni si accresce il traffico dati (nonché il patrimonio finanziario ad esso legato). Di conseguenza, onde evitare che a causa di questa fusione si dimentichi ciò che è umano a favore di

ciò che è macchina è necessario sempre più investire sull'uomo, sulla sua formazione e sul suo sapere critico e autocritico.

L'innovazione digitale sta cambiando la natura della nostra civiltà e può essere considerata una delle più importanti rivoluzioni nella storia dell'umanità. Il nostro modo di socializzare, fare economia, scambiare ed evolvere il sapere, tutte le forme di vita associata sono decisamente mutate a fronte di questa importante tecnologia e tutto ciò fa intravedere una nuova forma di civiltà umana. Il pensiero filosofico è un pensiero critico che intende indagare le prassi sociale nei termini della loro sostenibilità nei confronti dei parametri umani della ragione e del pensiero autonomo. I mutamenti derivati da questa tecnologia richiedono una comprensione filosofica che indaghi le conseguenze della fusione uomo-macchina allo scopo di preservare e riconoscere ciò che è umano e di evitare che il potenziamento dell'intelligenza artificiale porti ad un corrispondente deficit di quella umana. Questa raccolta di saggi si propone di sollevare le tipiche questioni filosofiche connesse al rapporto uomo-macchina e di problematizzare questa relazione allo scopo di favorire lo sviluppo di una coscienza critica relativa ai cambiamenti in atto.

I primi tre contributi di Antonio Allegra, Alfonso Lombardi e Anastasia Jessica Adinda si concentrano sui mutamenti che coinvolgono la soggettività umana nell'era digitale. Tra questi, trovo molto interessante la proposta di Allegra di una rivincita della persona umana di fronte ai tipici fenomeni di *overload* informativo creati dall'era digitale che nell'articolo sono analizzati in maniera dettagliata.

Il contributo di Di Mino fa luce sulle dinamiche economiche connesse all'intelligenza artificiale e al modo in cui esse governano e condizionano il lavoro, il mercato e la produttività. Questo contributo ha il merito di fare luce criticamente sui riflessi economici, politici e sociali di ciò che l'autore chiama capitalismo digitale che è decisamente uno scenario importante già in atto.

Il contributo di Campbell indaga in maniera tecnicamente approfondita il tema dell'architettura decisionale nell'universo digitale e del modo in cui i servizi digitali spingono all'utilizzo, acquisto e fruizione dei contenuti della rete. Campbell rileva i risvolti etici di questo complesso sistema commerciale e opportunamente analizza possibili soluzioni.

Gli articoli di De Ruvo e König collegano la tematica a questioni più classiche del pensiero teoretico e pratico prendendo spunto in particolare dalla fenomenologia di Husserl e dal pensiero di Kant. De Ruvo introduce il tema della governabilità algoritmica cercando di ricondurla alla sua origine umana nonostante i progressivi sviluppi che sembrerebbero renderla indipendente. König sostiene che la digitalizzazione del sapere non può prescindere da una indagine sulle condizioni trascendentali connesse al suo uso e alla sua comprensione. Per questo introduce una serie di raffronti con il pensiero di Kant e Husserl che rendono questa lavoro interessante anche per gli aspetti più prettamente informativi oltre che tematici.



Editorial Note

Guido Seddone
(Università degli Studi di Sassari)

Today's philosophical thought is expected to a new kind of reflection and understanding of the digital phenomenon and artificial intelligence. This new era of information and communication will radically impact on human civilization and forms of socialization, on the political space, and on the entire pedagogical-training universe. The enormous potential represented by the possibility of elaborating an exorbitant amount of data and above all the speed of being able to recall it and have it processed by powerful computers allows us to benefit from information and therefore knowledge in an abnormal way. In fact, it is estimated that the same amount of data that nowadays is archived in just two days, has been archived from the dawn of human civilization to 2003, i.e. 5 million GB. However, what is even more impressive is the speed with which data can be called up through simple queries, very similar to those that users perform on a daily basis with Google. Added to this is the development of algorithms which, based on the principle of relevance and previous navigations, "profile" or personalize the navigations of each user by providing suggestions regarding purchases, social relationships, political, economic and social information, contacts in social media, personal tastes and so on. Our life now takes place largely through devices constantly connected to the internet and through them we not only acquire information but also give it away, because our browsing contains a mass of data regarding our tastes (from likes on social media to ratings of musical platforms), our political tendencies, our purchases, our social relationships and so on. The data of our navigations are of inestimable value, so much so that they are considered as the new gold since they make possible our "profiling", i.e. the creation of a specific profile of our person through which new services and goods can be proposed and developed. Furthermore, each profile is useful for creating correlations between independent profiles, so the algorithm will be able to predict the future trends of each one by also correlating their profile to that of other users. It all started with the online sale of books: providers like Amazon were able to offer books to their customers not only on the basis of their previous purchases but also inspired by the purchases of customers with similar literary tastes.

Obviously, the algorithm is able to "learn" every time the proposed items obtain positive feedback from the customer. Today this phenomenon is significantly amplified by the fact that cross-correlations can be established between



different profiles of individuals who show similar online behaviors. This means that artificial intelligence can suggest products, social contacts, information and news based on very extensive correlations, obviously also drawing on each user's browsing history. In this way the ability to reach individual users and personalize commercial offers is significantly increased. However, the commercial element only represented the forerunner of the phenomenon of user profiling which has also proven fruitful in many other sectors. For example, journalistic information has had to adapt to the times in which the user is able to upload news himself and reach a large number of other users (think of the use of the internet by freelance journalists). Therefore, instead of the traditional editorial team that once centralized the control of news priority, newspapers prefer to use the social algorithm to provide users with news that best suits their previous interests. The same happens with regards to the selection of contacts in our social networks. The principle that regulates these algorithms is known as the principle of relevance according to which AI is able to select the relevance of the contents intended for us based on previous behaviors: the filtered contents should confirm the profile of each one developed on the basis of the already cited relevance of our online actions and choices. While on the one hand this algorithm would seem to be very powerful because it is able to establish correlations between events that are very distant from each other (for example a like from 5 years ago with a recent friendship or a purchase from 12 years ago, etc) and between similar correlations of others users (even unknown ones), on the other hand the original element of each person's experience and autonomy would seem to be lost due to the interference of the machine within the decision-making process. Furthermore, if AI will be, as expected, increasingly pervasive and will constantly influence our experiences to the point of becoming a fundamental resource that we can no longer avoid, what will remain human in our lives?

What has been defined as man-machine merging is now much more than a hypothesis, it is what happens every day with the use of electronic devices connected to the network which determine and filter information, contacts, news, tastes, interests and with them our future plans. This technology does not provide any margin of error in the principle of relevance, what leads to the cognitive error known as confirmation bias, that error which is observed in subjects who refuse to review their initial ideas since they prefer to see them confirmed rather than questioned. Cognitive psychology and critical thinking teach, however, that the autonomous process of critical revision of one's own certainties represents a crucial part of the development and maturation of our thinking and understanding of reality, and with them of our social integration. The principle of relevance underlying algorithms on the internet, on the contrary, leads to strengthening the confirmation bias to which everyone is exposed, especially those with a poor educational background. Human experience is not only made up of confirmations but also, often above all, of relevant refutations what normally leads to a turning point both in individual existence and in the cognitive process of the various scientific disciplines. It is well known that great scientific discoveries have occurred

by chance, just as everyone is aware of how mistakes can lead us to important turning points in our personal lives. The artificial intelligence algorithm system instead creates personalized navigation paths in which the information is filtered with the aim of reducing the amount of accessible data but with the effect of promoting the predictability of user's behavior. On the one hand, the filter is necessary because the amount of data available is too big, so any query would involve recalling disparate information that the human brain would not be able to select in a timely manner. On the other hand, the algorithm produces a hetero-directionality of the online experience, also becoming an indispensable tool. The notion of man-machine merging indicates, hence, the inevitable process of integration of artificial intelligence with human intelligence what points out how this technology, unlike all those that preceded it, will not be limited to being activated at the will of the its user, but will merge with the human itself. The revolution began at the end of the first decade of the 2000s when devices always connected to the network were introduced, completely overcoming the concept of a timed connection limited to short moments of the day. Ours is already a full immersion in the digital world which involves a constant transfer of our browsing data to large servers. Data traffic has now become a fundamental business, not to mention the new gold rush of the third millennium, because specific commercial offers are developed for each subject through this information. But developments in commercial terms have repercussions in practically all spheres of our experience as the profiles that are created on each of us can concern the most disparate things including political and religious conditions, aesthetic taste, social relationships and many other things.

Even politicians now prefer online social networks to spread their ideas, confident that the algorithm will be able to select the citizens who are most interested in a certain topics rather than others. As a consequence, the nature of the political debate itself, traditionally understood as an overall and 360° debate on the destiny and choices of the *polis*, also changes. Online, notifications of the status of a political figure arrive filtered on the basis of the principle of relevance whereby, depending on our online searches, we receive the interventions of the politicians we follow. For example, if our previous browsing indicates interest in public safety issues, then posts relating to economic or cultural issues will lose relevance and will be less likely to appear in status notifications. Similarly, providers of online music, cinema or video services filter the most relevant products, changing the very way of enjoying art and, therefore, of developing aesthetic taste. Clearly we are talking about a very powerful technology which in many ways works very well by extending the possibility of enjoying the human, as art, information, politics, goods and so on are products of the human. But all this entails the cost of the aforementioned heteronomy in governing our experience. Think of environmental intelligence partly developed through military technology such as that used for fighter pilot helmets. Glasses connected to the network could be future devices capable of selecting the surrounding objects and people and indicating to us, on the basis of the algorithms connected to our profile

and that of users that the system classifies as compatible with ours, the most suitable food to buy for our diet, the people we come into contact with, the physical activity we do at a specific moment of our day. In fact, these glasses will have facial recognition and will be able to compare our profile with that of the people present, indicating who may be a friend, a partner, an incompatible character or one to be wary of. With environmental intelligence, every single decision could be conditioned by the suggestions of artificial intelligence which would become an integral part of our existence. By integral we mean indispensable as the company's times will be marked by the speed of data processing as well as the possibility of accessing it. In order not to fall behind in terms of economy and innovation, we shall rely more and more on these technologies which are becoming more and more powerful and precise every year, and the younger generations have already grasped this by learning early on to make extensive use of social media to promote their business and their new economic activities (from trade, to entrepreneurship, to advertising through the role of influencer and so on). Their constant reliance on the internet risks undermining the very concept of vision, once crucial for the entrepreneur and now replaced by the statistics of likes which invite the publication of content of a certain type, limiting others. In the past, the entrepreneur used to "chase" his own vision even by going against the mistrust and discouragement of others, as well as against temporary adversities, trusting in the validity of his own entrepreneurial aspirations. Trust in likes involves, instead, a short-range vision based on the immediate confirmation of a product, which causes the loss of self-criticism and sense of dialogue with oneself on which a long-term project is based.

This technology does not only have commercial relevance, it also extends to medical diagnostics and other professions normally connected to high specialization such as that of the engineer. Medical diagnostics can make use of data and the possibility of comparing them to create diagnoses regardless of doctor's knowledge. In fact, it is sufficient for the healthcare worker to enter the patient's symptoms and clinical data for the AI to compare them with those available to it relating to other patients and express a diagnosis with a good approximation of accuracy. But in this process we have once again forgotten the doctor, i.e. that human individual who holds a legal and ethical responsibility for the patient's fate. There is therefore a need to define a clear boundary between what is human and what is not within this process in which man and machine merge ever more deeply so that humanity is not absorbed by a development in which it loses the orientation provided by self-understanding. If it is no longer possible to work and live without AI, on the other hand we cannot fail to notice the risks connected to an impoverishment of the aware and critical thinking inherent to any field of knowledge. Consider the doctor's activity, it is not only the result of the acquisition of skills and information, which could also be emulated by a thinking machine. The doctor's activity, like that of any other scientist or scholar, is characterized by the understanding of the empirical content within a self-critical activity in which he consciously evaluate the quality of our knowledge and the

method used to acquire it. In other words, critical and self-critical scrutiny is always present in every human cognitive activity and is based on the quality of personal training. What will happen to this self-critical disposition if a large part of scientific activity were based on the processing of data by AI?

The advancements of AI entails a total redevelopment of a vast spectrum of human activities which requires to be followed and understood in terms of critical awareness in the use of this technology. This re-qualification must be understood in terms of valorization of the personal training element underlying the capacity for critical and autonomous scrutiny in every field of human knowledge. Through education, in fact, “human is made human” independently of the fusion with the machine, reviewed in terms of a secondary phase of education (the phase in which one technically learns to use technology). The primary phase will instead be the phase in which the foundations of those self-critical skills and understanding of the scientific, cognitive and social practices for which one is educated are laid, skills that allow one to have valid tools for the scrutiny and analysis of this what happens within those practices (whether AI is present or not). For this reason it is necessary to reverse the order of priorities that has recently been imposed due to very specific economic pressures, i.e. that order according to which the first thing is to invest in enhancing artificial intelligence without caring about the way in which it is acquired. This order is the result of an obsolete understanding of the relationship with technology understood as something whose use depends on the will of the user. But modern digital technologies are an integral part of our experience, always active, increasingly indispensable and progressively more powerful, and the prospect of human-machine merging is proof of this. Therefore, they cannot be considered like any technology that can be set aside according to our pleasure. This technology exists, develops and becomes more efficient the more connected we are, because through our connections data traffic increases (as well as the financial assets linked to it). Consequently, in order to prevent what is human from being forgotten due to this merging in favor of what is machine, it is necessary to invest more and more in human, in his education and in his critical and self-critical knowledge.

Digital innovation is changing the nature of our civilization and can be considered one of the most important revolutions in the history of humanity. Our way of socializing, doing economics, exchanging and evolving knowledge, all forms of associated life have definitely changed in the face of this important technology and all of this gives us a glimpse of a new form of human civilization. Philosophical thinking is critical thinking that intends to investigate social practices in terms of their sustainability with respect to the human parameters of reason and autonomous thought. The changes resulting from this technology require a philosophical understanding that investigates the consequences of the human-machine merging in order to preserve and recognize what is human and to prevent the enhancement of AI from leading to a corresponding deficit in human intelligence. This collection of essays strives to raise the typical philosophical questions connected to the relationship between human and machine

and to problematize it with the aim of encouraging the development of a critical consciousness linked to the changes taking place.

The first three contributions by Antonio Allegra, Alfonso Lombardi and Anastasia Jessica Adinda focus on the changes involving human subjectivity in the digital age. Among these, I find Allegra's proposal of a revenge for the human person in the face of the typical phenomena of information overload created by the digital age which are analyzed in detail in the article very interesting.

Di Mino's contribution deals with the economic dynamics connected to artificial intelligence and the way in which they govern and influence labour, the market and productivity. This contribution has the merit of shedding critical light on the economic, political and social consequences of what the author calls digital capitalism which is definitely an important scenario already underway.

Campbell's contribution investigates in a technically in-depth manner the topic of decision-making architecture in the digital universe and the way in which digital services encourage the use, purchase and enjoyment of online content. Campbell notes the ethical implications of this complex commercial system and appropriately analyzes possible solutions.

The articles by De Ruvo and König connect the topic to more classic questions of theoretical and practical thought, taking inspiration in particular from Husserl's phenomenology and Kant's thought. De Ruvo introduces the theme of algorithmic governability, trying to trace it back to its human origins despite the progressive developments that would seem to make it independent. König argues that the digitalization of knowledge cannot ignore an investigation into the transcendental conditions connected to its use and understanding. For this reason he introduces a series of comparisons with the thought of Kant and Husserl which make this work interesting also for the more purely informative as well as thematic aspects.

L'uomo nell'era digitale: coscienza, pensiero critico e spazio
politico all'epoca di internet e dell'intelligenza artificiale



Flussi e bolle. Forme della soggettività nel tempo digitale

Antonio Allegra

(Università per Stranieri di Perugia)

antonio.allegra@unistrapg.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Flows and bubbles. Forms of subjectivity in digital times

Abstract: Digital revolution seems to represent an epoch-making anthropological turning point, changing the forms of social relations or the patterns of intelligence. The paper tries to analyze the transformations within information and communication in their effects on the modes of contemporary subjectivity and sociability. In two paragraphs I extrapolate the powerful, opposing patterns of the information flux and of rigidity of the bubbles; in the conclusions, I try to revendicate an intermediate, necessary space in between these patterns.

Keywords: Anthropology, technology, communication, subjectivity, sociability.

È giudizio ampiamente condiviso che la rivoluzione digitale¹ abbia ogni prerogativa per rappresentare una svolta sociale, politica, perfino cognitiva e insomma antropologica di portata epocale. Analogamente all'invenzione della scrittura, e probabilmente più di quanto è accaduto con la stampa e con le innovazioni successive nelle tecnologie della comunicazione², la trasformazione in atto sembra avere i requisiti per incidere a livelli profondi, modificando forme della relazione sociale e schemi dell'intelligenza³.

¹ L'etichetta è imperfetta, per esigenze di sintesi. Intendo con essa riassumere una quantità rilevante di temi: dinamiche della socialità, stravolgimenti dell'economia, ipotesi di metaverso, esperienze di deterritorializzazione e decorporeizzazione, etc. (Come sempre con le designazioni ampie e di successo, può darsi che vi sia un rischio di genericità).

² Su ognuno di questi snodi esiste un'ampia letteratura. Richiamo i classici: per il passaggio da oralità a scrittura la magnifica sintesi di W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it., il Mulino, Bologna 1986; per il ruolo della stampa, E. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; in generale per il ruolo dei mezzi di comunicazione, cui va attribuito un autentico spessore ontologico, resta indispensabile l'opera di McLuhan, specie *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Routledge, London 1962; *Understanding Media: The Extensions of Man*, Gingko Press, Berkeley 1964. Una lettura illuminante dell'opera di McLuhan nel contesto ben posteriore dell'incipiente rivoluzione digitale (che finisce per essere, alla fin fine, la cornice davvero adeguata delle intuizioni del canadese), è P. Levinson, *Digital McLuhan. A Guide to the Information Millennium*, Routledge, London 2001. Particolarmente rilevante, tra le opere di L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta cambiando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

³ Un presupposto delle letture cui ho accennato e anche della mia, e che intendo esplicitare anche

A bilanciare questa percezione, è opportuno ricordare che la futurologia presenta alcuni limiti intrinseci. È difficile valutare appieno e individuare con precisione la portata delle ricadute ed è probabile che non tutto quello che tendiamo a prevedere si realizzi – e al tempo stesso, anche sviluppi che oggi sono per noi impensabili potrebbero avere effetti rilevanti e sconcertanti. Questa duplice constatazione circoscrive le intenzioni del contributo che segue: cercherò di delineare alcune ipotesi di tipo filosofico a partire da linee di forza che mi sembrano nettamente percepibili, ma senza pretendere un'enunciazione troppo dettagliata di precisi sviluppi sociali.

Il postulato rilevante, anzi decisivo, e che desidero esplicitare, afferma il ruolo centrale di informazione e comunicazione all'interno dell'antropologia. "Informazione" è un altro modo di dire "cultura", dato che la rende possibile sedimentando conoscenze in depositi che possiedono oggettività e tramissibilità nel corso del tempo; e "comunicazione" è ingrediente cruciale di "società", nel senso che senza la multiforme comunicazione specie-specifica umana non avremmo organizzazione sociale⁴. Tale ruolo di informazione e comunicazione non è affatto un corollario dell'accelerazione degli ultimi decenni. Già il passaggio dalla preistoria alla storia consiste nel potenziamento incalcolabile dovuto ad una nuova tecnologia della comunicazione – la scrittura. Analogamente, c'è chi parla oggi di iperistoria in relazione alle novità delle tecnologie digitali⁵.

Non escludo che un lessico siffatto, per quanto apparentemente ben giustificato, possa essere troppo ambizioso o comunque prematuro. In ogni caso il contributo che segue adotta come filo conduttore le trasformazioni all'interno dell'informazione e della comunicazione⁶ nelle loro ricadute sui modi della soggettività e sociabilità contemporanea. I due paragrafi che seguono estrapolano due potenti modelli contrapposti; quello conclusivo prova a individuare uno spazio intermedio, direi quasi un lessico alternativo che a partire dalle criticità man mano evidenziate cerca di ripensare le condizioni di possibilità di una comunicazione all'altezza dell'epoca digitale.

se non direttamente difendere, è una sorta, se non di *determinismo tecnologico* (l'accusa rivolta, con qualche buona ragione, nei confronti di McLuhan), almeno di *incisivo feedback* della tecnologia sull'antropologia – e viceversa. Il presupposto ulteriore che legittima questa chiave di lettura è il *carattere costitutivo e non accidentale* del rapporto tra l'uomo e la tecnica.

⁴ Lo stesso vale, in realtà, nei confronti delle società animali, rese possibili dalle modalità di comunicazione proprie alle differenti specie. Sul punto cfr. anche V. Flusser, *Kommunikologie*, Fischer, Frankfurt a. M. 1998, p. 12, che interpreta la comunicazione come agire neghentropico (M. Menon, *Vilém Flusser e la "rivoluzione dell'informazione"*. *Comunicazione, etica, politica*, ETS, Pisa 2022, p. 22). L'opera di Flusser costituisce un'imprescindibile premessa teorica a molte delle osservazioni che propongo nel presente contributo.

⁵ Cfr. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit.; cfr. anche Menon, *Vilém Flusser e la "rivoluzione dell'informazione"*, cit., p. 8 e *passim*.

⁶ Da questo momento in poi, non solo per semplicità espressiva, adotterò i due termini in maniera intercambiabile intendendo congiuntamente il plesso di informazione-comunicazione (e cultura-società, come detto).

1. *La trasparenza e il flusso*

Non si comprende l'ideale politico-sociale contemporaneo della comunicazione se non si tracciano i suoi presupposti fondamentali e la loro capacità di presa. In particolare esso si fonda sulla nozione, assiologicamente carica, di *trasparenza*. Non si tratta solo di una efficace ideologia etico-politica, di una parola d'ordine in grado di generare consenso. Più in profondità, sono le dinamiche intrinseche della comunicazione contemporanea a mostrarsi preliminarmente orientate in favore della trasparenza: la comunicazione ottimale è quella che presenta il minimo attrito immaginabile rispetto allo scorrere istantaneo dell'informazione, il minore ritardo attribuibile ad esitazione o riflessione. Idealmente, ciò che accade va ritrasmesso in presa diretta, entrando così a far parte senza mediazione del gigantesco stock di dati, in crescita costante, che minaccia di sommergerci. Il valore non risiede in realtà nel contenuto specifico, che può essere insignificante o inservibile per eccesso, ma nella garanzia confortante del flusso indisturbato.

Questa metafisica dell'informazione possiede interessanti corollari. Anzitutto, un'evidente dematerializzazione, che è un dato caratteristico della riconfigurazione contemporanea dell'esperienza. Non a caso anche i sogni di potenziamento e longevità dei transumanisti, se in prima battuta incrementano il corpo, sfociano infine nel progetto di attribuire l'immortalità alla pura informazione, dato che ogni corpo, anche un eventuale corpo inorganico, è a ben vedere predestinato al deterioramento. Viceversa l'informazione è autonoma rispetto al supporto – ne ha in qualche modo bisogno, ma in un senso contingente e senza alcun tipo di legame intrinseco; è cioè indifferente rispetto al *token* in cui viene implementata in maniera provvisoria. In effetti proprio la provvisorietà e contingenza di questo legame è ciò che permette all'informazione di assumere il compito dell'immortalità.

Nella sostanza, si tratta di una ripresa della tradizione lockiana, che in maniera progressivamente dominante se non egemone ha asserito il nesso tra identità personale e contenuti dell'informazione⁷. In questa luce la soggettività è operazione di costruzione: e in effetti oggi le architetture del sé passano attraverso la definizione di un accurato insieme di autodescrizioni. «La concezione che abbiamo di noi viene plasmata dal modo in cui siamo descritti da altri e in cui vorremmo essere percepiti»: essere guardati dagli altri produce un costante feedback, dà inizio ad una storia degli effetti ricorsiva e potenzialmente indeterminata.

Per la prima volta nella storia dell'umanità un numero così elevato di persone ha controllato, registrato e riportato tali e tanti dettagli su di sé a un pubblico così vasto. L'impatto di una smisurata quantità di micronarrazioni di ogni genere e su qualsiasi tema è già sotto gli occhi di tutti. [...] Non c'è niente di così piccolo, irrilevante o perfino privato da restare taciuto⁸.

⁷ Rimando, in una letteratura molto vasta, ad A. Allegra, *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Studium, Roma 2005.

⁸ Entrambe le citazioni da Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., cap. III *Identità: l'onlife* (avendo usa-

Sui progetti transumanisti cui ho rapidamente accennato è lecito nutrire ampie diffidenze e interpretarli come forme di religiosità spuria⁹; e sul tema in generale di una vera e propria vita immateriale, incapace di manipolazione se non di stringhe immaginali ovvero atrofizzata dal punto di vista delle esperienze che passano attraverso il corpo, è opportuno assumere una prospettiva criticamente avvertita. Ma non c'è dubbio che esistano ormai aree di esperienza effettiva non distanti da queste dinamiche. Il materialismo è superato in favore della rappresentazione, la temporalità in favore della sincronicità, la territorialità in favore della delocalizzazione. La nuova ecumene è un'infosfera: non un semplice settore dell'esperienza accanto ad altri e neanche una modalità peculiare di approccio alla realtà. Più sottilmente, l'infosfera tende a sovrapporsi al mondo, a trascinare su di esso in un inedito regime di indistinzione, a diventarne sinonimo, in un modo d'essere che non conosce più la separazione tra on e offline¹⁰. Il mondo è informazione e l'informazione è semplicemente dappertutto, nel senso che anche l'oggettività asettica di un manufatto, di un edificio, di una topografia, ecc., è carica di *layer* di dati facilmente recuperabili.

Siamo immersi, per così dire, in un'atmosfera implicita piena di *byte*, che non sempre ci importa di mobilitare ma che in ogni caso ha trasformato la nostra esperienza, attraversata e chiamata da flussi di dati ed immagini che è arduo tenere a distanza. Ma a ben vedere, la maniera forse più adeguata di pensare questa architettura informativa dovrebbe integrare il paradigma orizzontale del flusso con uno schema reticolare nel quale i nodi fungono da elementi attivi: su tale struttura tornerò più avanti.

Lontanissimo, in ogni caso, il soggetto egemone e riflessivo della tradizione filosofica moderna. Esso è talvolta ancora preso di mira da un approccio critico che appare in ritardo rispetto agli sviluppi rapidi dell'antropologia: sarebbe più utile individuare i profili inediti di un soggetto al contrario totalmente decentrato, addirittura *poroso* a causa di una passività segnata da dinamiche immaginali prepotenti.

In effetti già questo primo livello di analisi permette di individuare alcuni punti critici. Forse il più rilevante, almeno dal punto di vista del presente contributo, ha a che fare col tema, spesso menzionato ma raramente colto nel suo spessore, della *privacy*. Come ho detto, l'ideale vigente è l'assenza di frizione informazionale: una casa senza muri, un regime trasparente dove siamo visibili senza soluzione di continuità, è il nuovo impianto, forse non del tutto accettabile per alcuni di noi ma di fatto messo pervicacemente in pratica dai moltissimi che tracciano se stessi nelle attività quotidiane, momento per momento, o che, in maniera più sobria ma non meno rilevante,

to un'edizione elettronica, per il libro di Floridi indico i capitoli ma non le pagine esatte).

⁹ Rimando ancora a un mio contributo per un'ampia esposizione in tal senso: cfr. A. Allegra, *Visioni transumane. Tecnica salvezza ideologia*, Orthotes, Napoli 2017.

¹⁰ *Ibid.*

prestano senz'altro il proprio consenso alla condivisione dei dati che li riguardano. Da questo punto di vista la *privacy* è già un relitto del passato; un suo analogo sopravvive solo nelle forme spurie dell'anonimato pratico, e forse un po' illusorio, che deriva dal numero esorbitante degli utenti. Si sono diffuse, non a caso, letture riduttive della *privacy*, storicizzata come fenomeno «ottocentesco» indissolubilmente legato al tempo d'oro della borghesia. Viceversa, credo che una valutazione adeguata, che forse dovrebbe muovere da un lessico differente e meno consunto, ne coglierebbe un primo livello in relazione ai diritti di proprietà; ma soprattutto, a partire proprio dalla centralità dell'informazione sarebbe in grado di decrittare la violazione della *privacy* come una vera e propria aggressione personale¹¹. Detto altrimenti: i dati che raccontano chi siamo hanno a che fare con l'appartenenza e l'identità più che, riduttivamente, con la proprietà¹²; e ciò, proprio perché ci muoviamo in un quadro dove la nostra identità è l'informazione che ci riguarda. Proprio il peso inedito dello sguardo panottico rivolto nei confronti di tutti, sguardo che definisce chi siamo, dovrebbe suggerire il ruolo particolarmente prezioso da attribuire alle informazioni.

Come aveva osservato McLuhan è in atto un ritorno al villaggio (globale): con la notevole innovazione, però, che proprio in quanto *globale* (si tende a sottovalutare il secondo termine della celebre formula), il villaggio contemporaneo si identifica col mondo-infosfera. Non c'è più traccia della dinamica tra *insider* e *outsider*, che schermava le informazioni rispetto allo sguardo da fuori: tradizionalmente, tanto una comunità condivide un bagaglio di conoscenze tacite quanto tale bagaglio è gelosamente protetto rispetto alla curiosità esterna. Sembra ora che l'accesso alle informazioni sia se non garantito a tutti almeno disponibile a chiunque sia in grado di compiere le operazioni tecniche appropriate. Anche sotto questo profilo, dunque, l'enfasi ricade su una trasparenza inedita ovvero circolazione indisturbata e generalizzata dell'informazione.

Ad un altro livello questa etica dell'informazione si nutre di un'illusione a sfondo politico. Il flusso dell'informazione, caratterizzato da un'inedita mescolanza di pubblico e privato, dovrebbe, in una sorta di automatismo, generare uno spazio pubblico democratico contraddistinto da libertà e creatività. Ma lo spazio pubblico classico era al contrario prodotto, come ben noto, dall'accurata *esclusione* del privato. Ciò che è privato non è pubblico, ciò che è pubblico è tale perché non privato: questa separazione ha una storia ben più risalente e decisiva dell'Ottocento borghese. L'ipotesi di una sfera politica alternativa ha bisogno, quantomeno, di pensare radicalmente le proprie condizioni di possibilità¹³.

¹¹ *Ivi*, cap. V *Privacy: la frizione informazionale*.

¹² Forse occorrerebbe, in realtà, interpretare con maggiore spessore anche un concetto che rischia di essere asettico o addirittura svalutato, come "proprietà". Il legame in positivo tra proprietà e soggettività è una possibile esegesi delle tesi di Locke cui ho fatto riferimento.

¹³ In maniera convergente, anche la crisi della corporeità come crisi dell'esperienza del mondo

E in effetti la produzione di configurazioni sopraindividuali, con questi presupposti, è estremamente limitata. Laddove non esiste alcuna gerarchia delle informazioni non esiste potere capace di affermare una comunità attorno a sé, al posto della disgregazione di fonti che si limitano a diffondere se stesse e che generano, nella migliore delle ipotesi, bolle incapaci di reciprocità, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo. Lo sciame digitale¹⁴ è analogo alla folla ottocentesca, fatto com'è di individui isolati uniti temporaneamente da un'emozione trasmessa. Essi sono dotati di un profilo potenzialmente molto preciso: le loro scelte lette da algoritmi, le loro geolocalizzazioni, anche le loro condivisioni; ma non possiedono un discorso comune e dunque capacità di produrre azione. Si dissolvono rapidamente quando manca il sentimento condiviso trasmesso per contagio dal regime immersivo e immaginale¹⁵. Detto altrimenti, l'indignazione, o altri sentimenti analoghi, non sono in grado di strutturare lo spazio pubblico, non possedendo nesso discorsivo. L'algoritmo genera autorispecchiamento e rende impossibile il confronto con l'altro: per meglio dire l'altro, tenuto fuori, funziona come mero shock e origina dunque conflitto incapace di mediazione. I sentimenti generano stati e condivisioni ma non discorsi; valorizzano presenza e immediatezza al posto di mediazione e rappresentazione. Il progetto di disintermediazione fallisce: ma, almeno sotto questo profilo, per sovrabbondanza ossia eccesso di successo. Come è noto, la realizzazione delle idee presenta anche il profilo di rischio della loro effettiva concretizzazione: si finisce per scoprire che le presunte utopie sono effettive distopie¹⁶.

Sembra che sia in atto una gigantesca dislocazione delle forme del potere, una dislocazione, però, che va ben oltre il mero subentro di *élite* differenti. Si tratta di una vera crisi delle strutture della politica. Nella tradizione moderna tra le prerogative inconfondibili dello stato vi è anche e man mano soprattutto il controllo delle informazioni che riguardano il soggetto. È una vicenda istruttiva e ampiamente studiata, che riguarda dati psicometrici, passaporti, documenti di identità; e progressivamente dati bancari o fiscali¹⁷. In relazione a questa sfera

sembra suggerire la crisi dello spazio politico tradizionale. Sullo sfondo delle mie analisi, cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Bompiani, Milano 2017.

¹⁴ Per questa ed altre utili analisi, cfr. Byung-chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, trad. it., Nottetempo, Roma 2015.

¹⁵ Cfr. Levinson, *Digital McLuhan*, cit., p. 46 ss. Cfr. anche, nel confronto con comunità politiche tradizionali, F. Ervas, *Metafore visive, comunità immaginate e razionalità differita*, in "Sistemi intelligenti, Rivista quadrimestrale di scienze cognitive e di intelligenza artificiale", 3/2019, pp. 413-438.

¹⁶ Sulla non casuale voga contemporanea di immaginari utopici e distopici, cfr. ad es. E. Ilardi, A. Loche, M. Marras (a cura di), *Utopie mascherate: da Rousseau a Hunger Games*, Meltemi, Milano 2020.

¹⁷ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it., Einaudi, Torino 1993; cfr. anche P. Napoli, *Naissance de la police moderne*, La Découverte, Paris 2003; entrambi da riscontrare con V. Groebner, *Storia dell'identità personale e della sua certificazione. Scheda segnaletica, documento d'identità e controllo nell'Europa moderna*, trad. it., Casagrande, Bellinzona 2008.

crescente di informazioni diventano meno nette, quasi inaudibili, le voci in difesa del diritto personale all'opacità¹⁸.

Ebbene, questi assetti e problemi classici del potere moderno-statuale si trovano ormai di fronte alla sfida della deterritorializzazione – che trova il suo ambito imbattibile nello spazio del metaverso già adesso pienamente leggibile. Ogni governo deve interagire e interloquire a molti livelli, in alto e basso: da un lato movimenti politici fluidi aggregativi e disgregativi, partecipazione temporanea anziché stabile, attivismo per scopi e, nella sostanza, un *outlet* delle idee che invoglia riassetti e combinazioni inedite: *defezione* o *protesta* sono a livelli inediti di facilità¹⁹. L'utopia dello sciame ha anche una versione politica, oltre che cognitiva. I sistemi multiagente non governativi e *bottom-up* si sposano irresistibilmente con l'ideologia democratica: l'idea di abolizione della gerarchia politica va in parallelo, né potrebbe essere altrimenti, con quella della gerarchia delle fonti, cui ho accennato.

Dall'altro, spicca, ovviamente, la presenza di compagnie ed entità economiche che hanno dimensioni sotto molti profili del tutto paragonabili, o superiori, rispetto ai propri interlocutori statali. Tali entità influenti, addirittura decisive nelle effettive scelte di vita e opzioni quotidiane per milioni di persone, elaborano dati su scala molto più raffinata di quella tradizionalmente in capo agli stati: non si limitano ad una raccolta di informazioni estrinseche ma individuano pattern significativi che di fatto permettono una lettura in profondità del profilo soggettivo, e sono molto più duttili e dinamiche di qualsiasi apparato politico tradizionale. In ogni caso si assiste a un trionfo del governo distribuito, non precisamente localizzato: con evidenti, numerose incognite legate, quantomeno, alla radicale novità della situazione.

Emerge dunque, in conclusione, un secondo profilo critico, legato a questa sfera latamente politica. Il tema della *privacy* manifesta una criticità a livello del soggetto; quello della sfera politica la ricolloca a livello sovraindividuale.

¹⁸ Si noti però che quando le cose contano davvero il valore dell'informazione segreta e preziosa recupera il suo ruolo. La conferma migliore del valore del segreto la fornisce la guerra (un altro ambito rilevante dove di fatto l'informazione è bene di significato scarso, dunque prezioso, è l'economia: si pensi alle questioni legate, a vario titolo, all'insider trading) che vede tornare in auge il silenzio da un lato e il bisogno del nemico di decifrare dall'altro. Di fronte alla minaccia straniera lo stato suggerisce ai cittadini di tacere o tornare a criptare le informazioni – il che serve a ribadire, forse troppo tardi, che solo lo stato è legittimato a conoscere. La trasparenza sembra fare la fine della veridicità nella famosa discussione tra Kant e Constant: apparentemente indiscutibile, in realtà essa si rivela un bene non universalizzabile, applicabile solo nei confronti di chi ha *diritto* ad essa (i testi della polemica sono raccolti in B. Constant – I. Kant, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1996).

¹⁹ A.O. Hirschman, *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alle crisi delle imprese, dei partiti e dello Stato*, trad. it., Bompiani, Milano 1982.

2. L'opacità e la bolla

Alcuni spunti emersi nel paragrafo precedente meritano un supplemento di indagine, allo scopo di far compiere un passo oltre alla ricerca. L'esuberanza dell'informazione, diventata un polo assiologicamente dominante e una chiave della ridefinizione incorporea del mondo, non esaurisce la narrazione anche se ne costituisce ingrediente fondamentale. Accanto ai trionfi del flusso e della trasparenza, sviluppi diametralmente opposti caratterizzano le dinamiche contemporanee. Accennando al ben noto lessico delle *bolle* li abbiamo già ricordati nella maniera più sintetica. Ma per comprenderne il ruolo occorre, a mio avviso, fare un passo oltre le logiche di funzionamento degli algoritmi, che rinserrano irrisistibilmente i soggetti entro cornici predeterminate: o per meglio dire si tratta di decifrarne le motivazioni in profondità.

La quantità di *byte* che ogni anno vengono prodotti supera di gran lunga la produzione di ogni anno precedente. Più esattamente: la quantità di *byte* aumenta esponenzialmente, e supera la produzione dell'informazione nel corso dei millenni di storia umana – tavolette cuneiformi, testi sacri, poemi, ma anche le riproduzioni fotografiche o sonore dell'epoca analogica, nonché la produzione digitale solo dell'anno precedente. Ancora una volta, è lecito dubitare dell'estrapolazione della cosiddetta legge di Moore che i transumanisti amano proporre: analogamente all'aumento inarrestabile delle prestazioni dei chip, saremmo ormai prossimi a una velocità di fuga²⁰ che ci dovrebbe consentire un salto di livello e una liberazione da alcuni vincoli e limiti tradizionali. E tuttavia, se c'è un ambito in cui la velocità di fuga pare se non raggiunta almeno a un passo è proprio in questo livello assolutamente inedito della quantità di informazione.

Ma l'iperproduzione apre paradossi evidenti. Uno particolarmente tangibile è la constatazione del gravissimo *overload* informativo. Se tutto è informazione, nulla funziona più come tale – o meglio, dato che l'informazione è indispensabile, sarà una quota molto parziale dell'abnorme importo totale a contare effettivamente come tale. Troppi dati costituiscono, in realtà, un rumore di fondo, non un segnale. Il rumore ha la caratteristica della *orizzontalità*, che ancora una volta rivela difetti fatali: al suo interno non è possibile distinguere informazioni salienti significative ovvero articolazioni semanticamente cariche. Come già osservato, le teorizzazioni ottimistiche avevano puntato sull'accesso democratico all'informazione come scorciatoia verso una nuova era della conoscenza, bottom-up anziché top-down, a grandi linee sul modello della *swarm intelligence*. Sullo sfondo, una vera e propria metafisica antigerarchica, nutrita di una cornice di riferimenti piuttosto efficaci: non radici ma rizomi, non articolazione ma propagazione virale²¹.

Ma l'intelligenza necessita di sguardo a distanza. Se tutto deve essere trasmesso senza filtro e subito, impossibile sedimentare la riflessione. Alla fine, il tempo

²⁰ M. Dery, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1997; temi analoghi, in particolare, in R. Kurzweil, specie *La singolarità è vicina*, trad. it., Apogeo, Milano 2008.

²¹ G. Deleuze – F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it., Orthotes, Napoli 2017.

dell'informazione ubiqua sembra per più di un verso essere quello di un paradossale oscuramento del mondo. Pare che l'afflusso di dati come tale non si configuri come struttura informativa ma come rumore inarticolato, poco o nulla fruibile, entro il quale è anzi comparativamente più difficile individuare elementi di significato. Di fatto ciò a cui prestiamo attenzione, come informazione vera e propria, è una sezione arbitraria ritagliata all'interno del rumore. In realtà gli algoritmi servono proprio a ricavare entro questo montante meramente additivo degli schemi ricorsivi significativi. Tuttavia, ed è punto della massima importanza, si tratta di schemi cognitivamente impraticabili all'ispezione umana. Vale a dire che il loro esito può risultare utile e fornire informazioni o soluzioni depurate, ma attraverso procedimenti che risultano inaccessibili al soggetto umano, in ragione dell'*overload* di cui sopra. L'algoritmo è una scatola nera.

Secondo corollario: anche la produzione di bolle cognitive, impermeabili al confronto, dipende, almeno in parte, da questa inedita quantità incontrollabile di "informazione". La bolla è una strategia di sopravvivenza cognitiva nell'epoca della sterminata disponibilità di dati. In ciò, essa riproduce il ruolo costante della tecnologia: filtrare e schermare rispetto ad un paesaggio "naturale" ingovernabile, produrre un ambiente maggiormente controllabile e prevedibile. Detto altrimenti, la straordinaria capacità di adattamento umana richiede la produzione di spazi su misura, certamente assai differenti, ma tutti meglio governabili rispetto all'ambiente originario²².

E dunque da un lato, in un certo senso, niente di nuovo. Dall'altro resta vero che l'ideologia *bottom-up* fallisce i propri obiettivi: l'applicazione conseguente di standard egualitari finisce in realtà per attribuire ad un algoritmo il compito di organizzare schemi di significato, in maniera intrinsecamente inaccessibile. Inoltre, l'algoritmo produce bolle dalla superficie rigida, sempre meno disponibili a lasciare passare contenuti esterni e dunque ad aprirsi alla contaminazione che permette di generare spazio pubblico condiviso.

Si noti che il punto critico non deriva dall'informazione onnipresente, che è certamente, in astratto, uno sviluppo auspicabile: la problematicità deriva dal suo carattere destrutturato, che ho descritto in termini di orizzontalità, e che determina un esito ingestibile. Simmetricamente, ho cercato di suggerire che i fattori di filtro sono quasi inevitabili, dato il montante esponenzialmente crescente dei dati. Ma l'esito del filtro pur indispensabile è l'irrigidimento della bolla, che aumenta progressivamente la sua capacità di rinserrare entro se stessa, come in un buco nero²³. Sono tali fattori non governati (quantità *amorfa* dei dati e filtro cognitivo *rigido*) a richiamarsi l'un l'altro, generando un effetto di rinforzo in negativo.

²² Sulla produzione di bolle in questo senso "ambientale", i testi di riferimento sono ovviamente quelli di P. Sloterdijk, *Sfere*, 3 voll., trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2014 ss. Sullo sfondo, almeno M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it., Franco Angeli, Milano 2009.

²³ Da presupposti diversi, un'interessante analisi dei meccanismi epistemici coinvolti nella produzione di bolle cognitive quali strutture generatrici di ignoranza, è S. Arfini, *Ignorant Cognition. A Philosophical Investigation of the Cognitive Features of Not-Knowing*, Springer, Berlin 2019, spec. pp. 140 ss.

3. Conclusioni provvisorie: per una rivincita della persona?

Sembra dunque, ricapitolando i risultati dei due paragrafi precedenti, di assistere a un dualismo insolubile. Da un lato, le retoriche dell'informazione trasparente, che promettono speranze antigerarchiche e democratiche; dall'altro le logiche della produzione di bolle, di fatto ostruttive rispetto a ciò che si trova all'esterno di esse. Se è fondata l'eziologia, pur parziale, che ho proposto, tali bolle svolgono una funzione epistemica pressoché inevitabile; al tempo stesso, però, sono deleterie rispetto alla capacità di generazione di uno spazio pubblico condiviso.

Di fronte a questo duplice movimento irrisolto, a questa oscillazione tra flusso e bolla ove entrambi i poli rivelano contraddizioni, è possibile pensare un differente punto di equilibrio tra trasparenza e immunità?

La mia tesi di taglio più generale è anzitutto che la frizione che offre resistenza al flusso sia indispensabile per mantenere la distinzione tra la rete e i suoi nodi, e dunque, per fare sì che *la rete conservi se stessa in virtù della persistenza dei nodi*. Ovvero: lo scorrere dell'informazione ha bisogno della continuità di nodi che oppongono una qualche resistenza, che presentano un'opacità irriducibile, ma che proprio in quanto persistono in tali forme *corporee* anziché essere meri vettori inerti, sono in grado di comunicare. Detto altrimenti, nella misura in cui i nodi esistono, con le caratteristiche appena descritte, sono in grado di operare; mentre ciò che sparisce esaurendosi nella funzione risulterebbe infine *inesistente*.

Questi nodi sono, in effetti, le persone. La persona comunica e così facendo genera sociabilità: è di fatto impossibile immaginare, da parte delle persone, una chiusura tale da ostruire totalmente il percorso dell'informazione; ma al tempo stesso esse non possono risolversi integralmente in una sorta di supporto invisibile e passivo al flusso. La persona, detto altrimenti, è un'area di necessaria riflessione, uno spazio dove qualcosa viene elaborato, e a valle trasmesso, o espresso parzialmente, o nascosto, ecc. In questa combinazione variabile momento per momento sta in effetti il nocciolo della comunicazione umana, che non è mai pura ritrasmissione di informazioni in senso lineare e immediato.

Questa chiave di lettura fornisce, a mio avviso, anche una possibile bussola in relazione al problema della chiusura dello spazio della conoscenza entro bolle. Come ho cercato di suggerire, le bolle generate dagli algoritmi sono pressoché inevitabili nel quadro dell'*overload* (crescente) per il quale non siamo cognitivamente attrezzati – “pressoché” indica, tuttavia, la persistenza di uno spazio intermedio per una possibile alternativa. La vicenda insegna anzitutto a diffidare degli ottimismo demagogici basati sulla mera quantità dell'accesso e su una conoscenza generata dall'automatismo dell'accesso indiscriminato. Come constatiamo, l'effetto reale è il caos o la post-verità, le mille interpretazioni alternative che ci lasciano *più* incerti anziché nutriti di auspicabile pluralismo. Di fronte all'incertezza la ricaduta, censurabile ma comprensibile, è la chiusura nell'opinione preferita. Ma il difetto è a monte: proprio nella convinzione ingenua ed erronea dell'equivalenza delle opinioni, dell'orizzontalità come unica prospettiva demo-

cratica. Solo un filtro, dunque un'indicazione di tipo inevitabilmente gerarchico, è in grado di determinare una selezione all'interno della marea dei dati.

L'opzione è dunque se tale filtro debba essere affidato alla generazione di bolle in capo ad algoritmi, oppure ad un rinnovato riconoscimento di competenze appropriate. Il fatto che la seconda opzione sia, per così dire, poco popolare non comporta affatto l'abolizione della necessità del filtro: la ricaduta è in direzione dell'altro corno dell'opzione, come vediamo quotidianamente, ovvero in direzione di un esito per così dire doppiamente antidemocratico: sia perché l'algoritmo come accennato risulta impenetrabile nel suo funzionamento, che perché esso non può che confermare schemi e pregiudizi. Vale a dire che la gerarchia non è davvero abolita, solo spostata in un'altra direzione meno evidente e dunque meno controllabile e verificabile.

Dall'altra parte, il riconoscimento delle competenze può invece mantenere aperta la comunicazione tra sfere differenti. Ciò in qualche misura è attestato dalla stessa vicenda storica che ha reso possibile la generazione della sfera pubblica, che coincide con l'epoca del trionfo borghese; in ogni caso, di sicuro l'esplosione contemporanea di differenze autoasserragliate e reciprocamente diffidenti è per converso la maniera più efficace per generare conflitto improduttivo.

Dunque, l'obiettivo, forse solo regolativo, è una sorta di oscillazione virtuosa tra il polo della soggettività e quello del flusso, visti come condizioni potenzialmente virtuose della sociabilità umana effettiva e non utopica. Detto altrimenti, un rovesciamento in positivo del dualismo è la condizione effettiva della sfera pubblica. Questa non si mantiene senza, da un lato, uno spazio privato, individuale, opaco nel senso migliore; né, dall'altro lato, una modalità efficace di relazione capace di aprirsi in direzione del diverso.

Resta da vedere la praticabilità effettiva di tale linea di proposta, che non è solo schizzata in maniera molto sommaria, ma si trova anche a scontare un contesto che appare ostile. Ho sottolineato come le ideologie della trasparenza e dell'attitudine antigierarchica si presentino superficialmente inattaccabili; ho cercato di mostrare però come il loro esito effettivo produca un'eclatante eterogenesi dei fini. L'obiettivo del presente contributo, d'altra parte, non è l'articolazione di una prospettiva a grana fine né tantomeno una proposta operativa di taglio sociopolitico. Dal mio punto di vista ciò che è preliminarmente necessario è una lettura criticamente avvertita di dinamiche autodistruttive: di fronte a esiti progressivamente più evidenti è forse possibile ripensare a percorsi differenti.



Inconscio e alterità nell'era digitale

Alfonso Lombardi

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Unconscious and Otherness in the Digital Era

Abstract: In our era of continuous transformation in the digital field new aspects prompt us to discuss existing concepts and problems. Specifically, this paper considers the web personalization and its effects on perception of reality, in fact big data and digital twins, which have been compared with Freudian unconscious, are elements to investigate the self/other relationship. Furthermore, through the study of some psychoanalytic theories on the first experience of the other is showed how it is possible for the subject to be attracted to internet pitfalls, especially to isolate himself from the rest.

Keywords: Unconscious; Otherness; Personalization; Digital Twin; Proximity.

A che varrebbe tanto accanimento nel sapere se non dovesse assicurare che l'acquisizione di conoscenze, e non, in un certo modo e quanto è possibile, la messa in crisi di colui che conosce? Vi sono momenti, nella vita, in cui la questione di sapere se si può pensare e vedere in modo diverso da quello in cui si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere.

M. Foucault, *L'uso dei piaceri*

1. Introduzione

Se si pensa alla descrizione dell'inconscio come rete neuronale è evidente la sua somiglianza con la struttura di internet. Se poi si prende in considerazione l'affermazione lacaniana secondo cui l'inconscio è strutturato come un linguaggio le somiglianze aumentano. In una conferenza tenutasi nel 2014, il sociologo Derrick de Kerckhove definiva il concetto di *big data* come «inconscio digitale», considerandolo l'insieme di «tutto ciò che si sa su di te e che tu non sai»¹. La

¹ Cfr. D. de Kerckhove, *La rete ci renderà stupidi?*, Castelvecchi, Roma 2016, p. 27.

«presenza di dati potenzialmente estraibili su ciascuno di noi», come viene definito altrove l'inconscio digitale,

orienta la definizione della realtà quotidiana di ciascuno di noi e del mondo sociale in un processo connettivo che si nutre delle modalità di interazione tra gli individui. Rappresenta l'informazione – e la forma delle associazioni tra le informazioni – alla base dei nostri processi mentali e delle nostre azioni².

Riguardo la prima definizione, ci sembra che il riferimento sia alla nozione di inconscio nel senso da questo assunto prima della nascita della psicoanalisi, ossia a ciò che semplicemente non è conscio. Più calzanti, invece, ci sembrano le funzioni su riportate, le quali, per motivi di struttura, possono essere attribuite ugualmente bene all'inconscio freudiano.

Sorvolando sulla genuinità del paragone, ciò che qui si vuole mettere in evidenza sono le affinità fra l'ulteriore sviluppo dell'inconscio digitale³ e alcuni concetti della teoria psicanalitica per riflettere sul problematico rapporto identità-alterità.

2. *La bolla dei filtri e il gemello digitale*

Il 2009 segna una svolta nel rapporto tra l'essere umano e la sua piuttosto recente invenzione di internet. La personalizzazione delle ricerche intrapresa da Google ha dato il via a una «rivoluzione [...] nel nostro modo di consumare le informazioni» talmente netta da far parlare di un inizio di una nuova era, per l'appunto quella della personalizzazione⁴. La raccolta di dati riguardanti la nostra vita – pubblica e privata – da parte di svariate società informatiche permette a quest'ultime e ai loro clienti di adeguare i loro servizi e le loro offerte alla domanda dei consumatori finali. Il meccanismo viene messo in moto proprio da quest'ultimi, i quali, spesso inconsapevolmente, compiendo in rete azioni semplici come un clic lasciano ogni volta sempre più tracce del loro passaggio rivelando dettagli su se stessi che risultano alquanto preziosi per le multinazionali che operano in questo campo. Queste, poi, usano i dati ricavati per selezionare al nostro posto il materiale che più può interessarci tra miriadi di possibilità, in tal modo persone che effettuano una stessa ricerca sul web otterranno ognuna risultati diversi in base alle interazioni precedenti. Così facendo si viene a creare «un universo di informazioni specifico per ciascuno di noi, una “bolla dei filtri”, che altera il modo in cui entriamo in contatto con le idee e le informazioni»⁵. Co-

² Cfr. D. de Kerckhove, *Inconscio digitale: così il web modifica le nostre percezioni*, - la Repubblica. it., 28 giugno 2015.

³ Cfr. M. P. Rossignaud, D. de Kerckhove, *Oltre Orwell. Il gemello digitale*, Castelvecchi, Roma 2020, p. 27.

⁴ Cfr. E. Pariser, *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, Viking, London 2011; tr. it., *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, il Saggiatore, Milano 2012, p. 10.

⁵ *Ivi*, pp. 14-15.

noscendone i gusti e prevedendone i desideri, le ricerche personalizzate offrono un mondo fatto su misura per ciascun utente. Ci circondano di cose e argomenti familiari che corrispondono ai nostri interessi e rispecchiano le nostre idee. Si tratta di «una prospettiva molto piacevole, il ritorno a un universo tolemaico in cui il sole e tutte le altre cose girano intorno a noi»⁶.

Inevitabilmente questo meccanismo incide sulla percezione della realtà. Per fare un esempio di come funzioni in linea teorica la bolla dei filtri si può prendere in considerazione il caso di una persona che si definisce “no vax” la quale, volendosi documentare attraverso internet riguardo i risvolti della vaccinazione anti Covid, otterrà risultati filtrati in base ai siti e alle informazioni che in passato hanno già attirato la sua attenzione e quella delle persone con cui è in contatto o che mostrano di avere i suoi stessi interessi: in pratica sarà molto probabile che questa persona finirà con il vedere confermate le proprie convinzioni.

A questo esempio possono essere mosse molte obiezioni; eccone alcune. Innanzitutto qualsiasi cosa con cui stabiliamo un'interazione può influire sulla nostra percezione della realtà. Poi, a seconda del sistema legislativo d'appartenenza, da qualche tempo viene reso noto agli utenti di internet l'utilizzo di *cookies* e la raccolta di dati al fine di personalizzare l'esperienza sul web. I vari siti permettono anche di modificare o rifiutare questi metodi di tracciamento dei dati, ad esclusione di quelli necessari per il loro corretto funzionamento. Si può anche resettare periodicamente l'accumulo di dati sul proprio pc. Resta il fatto, però, che intervenire su tutte queste impostazioni richiede uno sforzo maggiore rispetto a lasciar stare le cose come sono, e inoltre queste tecnologie si evolvono ogni giorno, e non sempre in maniera trasparente.

Va anche tenuto conto che nel nostro mondo sempre più interconnesso, la tecnologia dell'*internet of things* sta alla base di molti oggetti di uso comune che vengono scelti di proposito dagli acquirenti per le loro funzionalità di personalizzazione. Non ci addentreremo ulteriormente nella trattazione specifica di queste tecnologie informatiche né sui possibili rischi che la bolla dei filtri comporta per i nostri processi cognitivi⁷ e per la democrazia⁸, pensiamo che valga anche per internet la riflessione di Bacone sulle arti meccaniche e la loro ambiguità, dato che «possono produrre nel contempo il male e offrire il rimedio»⁹. Ci limiteremo a notare come in teoria «non è mai esistita una struttura che potesse permettere a tutti noi di assumerci la responsabilità di capire e di gestire il nostro mondo più di internet», mentre nella pratica «la rete sta andando in una direzione diversa»¹⁰.

Infatti nella maggior parte dei casi i filtri puntano prima di tutto a identificare gli utenti di internet e i loro gusti, poi gli forniscono i contenuti e i servizi che

⁶ *Ivi*, p. 17.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 65 e segg..

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 111 e segg..

⁹ Cfr. F. Bacone, *De Sapientia Veterum*, Excudebat Robertus Barkerus, Londini 1609; tr. it., *Della sapienza degli antichi*, in F. Bacone, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1975, pp. 439-511, p. 483.

¹⁰ Cfr. E. Pariser, *Il filtro*, cit., p. 175.

ritengono più appropriati in base ai dati raccolti e infine mirano ad affinare la sintonia per creare una corrispondenza perfetta tra i desideri degli utenti e i prodotti proposti. Insomma la nostra identità determina i mezzi d'informazione con cui entriamo in contatto ma il punto debole di questa logica è che anche i media determinano la nostra identità e di conseguenza questi servizi possono finire per creare una perfetta corrispondenza tra noi e i nostri mezzi d'informazione modificando proprio noi stessi; ecco che allora «se una profezia che si autorealizza è la falsa definizione di un mondo che diventa reale a causa delle nostre azioni, ormai siamo sull'orlo dell'identità che si autorealizza, in cui l'immagine distorta di noi creata da internet diventa quello che siamo veramente»¹¹.

Ciò di cui si tratta è l'«accesso universale bidirezionale fra l'uomo e la rete»¹². Come in diversi settori è ormai solito l'utilizzo di modelli digitali per il monitoraggio e la gestione di tecnologie reali, grazie ai *big data* ora è possibile anche per gli esseri umani avere un gemello digitale. È «la nostra vita raccontata dai dati»¹³ e possiamo vedere nei vari assistenti virtuali presenti sul mercato la sua forma embrionale¹⁴.

3. Considerazioni psicoanalitiche sull'alterità

Nei fenomeni descritti finora sembra riproporsi il modo in cui ognuno ha iniziato a prendere coscienza della realtà e che tuttavia non si è mai del tutto abbandonato. Donald W. Winnicott parlava di «un'area intermedia di *esperienza* a cui contribuiscono realtà interna e vita esterna» per definire lo «stato intermedio tra l'incapacità e la crescente capacità del bambino di riconoscere e accettare la realtà»¹⁵. In quest'area intermedia ha luogo la progressiva disillusione del bambino, il quale perverrà all'abbandono della convinzione nella propria onnipotenza dei pensieri attraverso una serie di frustrazioni subite per il mancato soddisfacimento immediato dei propri desideri. In particolare sarà il ripetuto tentativo di soddisfare un desiderio per via allucinatoria che porterà il soggetto a prendere in considerazione le condizioni poste dalla realtà e a cercare di modificarla¹⁶. È in questo modo che viene costituendosi l'Io, il quale si sforzerà «di far valere l'influenza del mondo esterno sull'Es e sulle sue intenzioni tentando di sostituire il principio di realtà al principio di pia-

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 90-91.

¹² M. P. Rossignaud, D. de Kerckhove, *Oltre Orwell*, cit., p. 9.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 27.

¹⁵ Cfr. D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, Tavistock, London 1971; tr. it., *Gioco e realtà*, Armando, Roma 2019, pp. 14-15.

¹⁶ Cfr. S. Freud, *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, in «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», III, n. 1 (1911), pp. 1-8; tr. it., *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in S. Freud, *Opere*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980, vol. VI, pp. 449-460, p. 454.

cere, che nell'Es esercita un dominio incontrastato»¹⁷. Affinché ciò avvenga è indispensabile il ruolo svolto da una «madre sufficientemente buona», che non deve necessariamente essere la madre del bambino. Questa figura deve attivamente adattarsi ai bisogni del bambino, all'inizio in maniera quasi perfetta, in modo da creare l'illusione di un'unità fra soggetto e seno materno¹⁸, e in seguito sempre meno, cosicché il bambino potrà iniziare a soddisfare da solo i propri bisogni, sperimentando il rapporto con il mondo esterno e facendosi un'idea di questo¹⁹. È importante notare che il processo di disillusione viene così avviato ma non giungerà mai al suo completamento, infatti l'accettazione della realtà sarà sempre legata allo sforzo di intrecciare quest'ultima con la propria soggettività, e questo è possibile grazie alla persistenza di quell'area intermedia di cui abbiamo parlato e che è la condizione per cui è possibile lo sviluppo di attività culturali²⁰.

Ritornando al concetto di madre sufficientemente buona, si veda come può essere fatto risalire al *Nebenmensch* freudiano, quell'essere umano prossimo che nell'esperienza del soggetto «è stato simultaneamente il primo oggetto di soddisfacimento e il primo oggetto di ostilità, così come l'unica forza ausiliare»²¹. È su questa figura che l'essere umano impara a conoscere²²; il *Nebenmensch* incarna «la prima apprensione della realtà da parte del soggetto»²³. Ora, dato che in origine è guidato dal solo principio di piacere, il soggetto sarà portato a introiettare in sé tutto ciò che considera essere bene e a rigettare fuori di sé tutto ciò che considera male o comunque a lui estraneo²⁴. Dunque le informazioni acquisite dall'esperienza dell'altro saranno divise in due componenti: una che si rifà a pregresse esperienze sulla propria soggettività e l'altra completamente nuova che «s'impone per la sua struttura costante come una *cosa* coerente»²⁵. È in questo modo che la cosa in questione viene portata «in un primo fuori» che non è quello del mondo esterno²⁶. Con il sopravvento del principio di realtà, infatti, la funzione del giudizio sarà tesa a stabilire

¹⁷ S. Freud, *Das Ich und das Es*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1923; tr. it., *L'Io e l'Es*, in S. Freud, *Opere*, cit., vol. IX, pp. 469-490, p. 488.

¹⁸ Con questo termine si fa riferimento all'«intera tecnica delle cure materne», cfr. D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, cit., p. 29n.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 27 e segg..

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 32.

²¹ S. Freud, *Entwurf einer Psychologie* (1895), in M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris (hg. v.), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*, Imago, London 1950, pp. 371-477; tr. it., *Progetto di una psicologia*, in S. Freud, *Opere*, cit., vol. II, pp. 193-284, p. 235.

²² Cfr. *ibidem*; cfr. anche J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris 1986; tr. it., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008, p. 47.

²³ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 60.

²⁴ Cfr. S. Freud, *Die Verneinung*, in «Imago», XI, n. 3 (1925), pp. 217-221; tr. it., *La negazione*, in S. Freud, *Opere*, cit., vol. X, pp. 193-201, p. 199.

²⁵ Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia*, cit., p. 235, corsivo nostro.

²⁶ Cfr. J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 61.

se una certa cosa, presente nell'Io come rappresentazione, possa essere ritrovata *anche* nella percezione [...]. Il fine primo e più immediato dell'esame di realtà non è dunque quello di trovare nella percezione reale un oggetto corrispondente al rappresentato, bensì di *ritrovarlo*, di convincersi che è ancora presente²⁷.

Quindi la sensibilità dell'Io alle percezioni provenienti dal mondo esterno non implica una sua completa apertura verso quest'ultimo, piuttosto il suo compito consiste nel garantire l'isolamento e la protezione del soggetto dalla realtà. Il continuo tentativo di ritrovare la cosa impedisce all'apparato psichico di scaricare tutta l'energia che ha a disposizione, permettendogli così di dilazionarla nel tempo in maniera da conservarne sempre una certa quantità indispensabile per vivere. Senza l'instaurazione di questo meccanismo, l'organismo umano rimarrebbe privo di difese e la sua esposizione al profluvio di stimoli generati dall'esperienza del mondo gli risulterebbe fatale²⁸.

L'originaria impotenza degli esseri umani è anche la fonte della moralità²⁹. È merito di Jacques Lacan aver evidenziato l'importanza del concetto di cosa a tal proposito. Secondo lo psicanalista, infatti, è attorno alla Cosa che «si orienta tutto il percorso del soggetto»³⁰, un percorso che farà sempre riferimento alla Cosa per orientarsi nel mondo dei desideri, ecco perché «l'esperienza di soddisfazione del soggetto è interamente sospesa all'altro»³¹. Egli crede che adeguandosi alle condizioni della Cosa infine potrà ritrovarla, ma «in quanto Altro assoluto del soggetto»³² la Cosa non potrà mai essere ritrovata. Ciononostante, «senza qualcosa che lo allucini come sistema di riferimento, nessun mondo della percezione riesce a ordinarsi in modo valido, a costituirsi secondo una modalità umana»; senza questa «allucinazione fondamentale [...] non ci sarebbe nessuna attenzione disponibile»³³.

La Cosa, dunque, si presenta come il «Sommo Bene» a cui si deve tendere nell'agire, ma allo stesso tempo si tratta di un bene interdetto³⁴. Infatti, seguendo Freud e appoggiandosi agli studi antropologici di Claude Lévi-Strauss, Lacan considera l'incesto come il desiderio fondamentale, in quanto nel rapporto madre-bambino la madre occupa il posto della Cosa, e ugualmente fondamentale risulta essere la legge dell'interdizione dell'incesto: «Il desiderio per la madre non può essere soddisfatto perché sarebbe la fine, il termine, l'abolizione di tutto l'universo della domanda, che è quello che struttura più profondamente l'inconscio nell'uomo»³⁵. Così diviene evidente che la Legge è strettamente

²⁷ Cfr. S. Freud, *La negazione*, cit., pp. 199-200, il primo corsivo è nostro.

²⁸ Cfr. B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan* (2007), Cronopio, Napoli 2021, p. 37.

²⁹ Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia*, cit., p. 223.

³⁰ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 61.

³¹ *Ivi*, p. 47.

³² *Ivi*, p. 61.

³³ Cfr. *ivi*, p. 62.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 82.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 78-80.

connessa alla struttura stessa del desiderio e che la condotta umana è articolata in maniera tale da mantenere sempre l'oggetto del desiderio a una certa distanza, «una distanza che non è del tutto tale, che è una distanza intima che si chiama prossimità»³⁶. Non per questo la distanza viene annullata, piuttosto è da intendersi nello stesso senso in cui ci si presenta prossimo quell'essere umano che sta a fondamento della Cosa³⁷.

La Cosa, l'«Altro preistorico impossibile da dimenticare»³⁸, sta al centro del mondo soggettivo dell'inconscio, «al centro nel senso che è escluso»³⁹, rifiutato perché estraneo e per questo relegato in un primo fuori che non ha a che fare con la realtà esterna⁴⁰. È per meglio definire questa situazione, quella di una realtà interna, di una realtà psichica, che Lacan conia un neologismo che unisce in una parola ciò che è esterno e ciò che è intimo, cioè *extime*, e lo pone fin da subito in relazione con la Cosa, «quel luogo centrale, quell'esteriorità intima, quell'*estimità* che è la Cosa»⁴¹.

4. Conclusioni

A questo punto sarà difficile riconoscere nel gemello digitale «il nostro sé interno che va all'esterno»⁴², ma che si ritrovi in quello qualcosa di intimo sottoforma di una promessa di appagamento del desiderio è tutt'altro che impossibile. Basti pensare al considerevole numero di casi di dipendenza da internet e alle tecnodipendenze in generale.

La personalizzazione del web offre una serie di comfort che possono facilmente indurci all'isolamento dal resto del mondo. Ormai la nostra vita potrebbe benissimo essere condotta senza alcuna interazione umana diretta. Gli schermi e i robot del futuro potranno mediare qualsiasi esigenza. Naturalmente ciò comporterebbe una trasformazione, di noi stessi prima che delle nostre tecnologie già abbastanza avanzate. Non è detto che si tratti di qualcosa di negativo ma bisogna almeno assumersi la responsabilità di una scelta: già «ognuno di noi è come confitto in un angusto isolamento. Nient'altro conta ai suoi occhi se non lui stesso. Ciò che avverte come proveniente dal di fuori lo riconduce spesso all'impressione favorevole o sfavorevole che ne riceve»⁴³, allora «ogni uomo deve pensare alla possibilità sia di confinarsi nell'isolamento sia di evadere da tale prigionia»⁴⁴.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 89-90

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 90.

³⁸ *Ivi*, p. 84

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 61.

⁴¹ *Ivi*, p. 165.

⁴² M. P. Rossignaud, D. de Kerckhove, *Oltre Orwell*, cit., p.15.

⁴³ G. Bataille, *La limite de l'utile (fragments)* (1976), in G. Bataille, *Œuvres complètes*, 12 voll., Galimard, Paris 1970-1988, vol. VII, pp. 181-280; tr. it., *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000, p. 141.

⁴⁴ *Ibidem*.

Alfonso Lombardi

Nell'idea assurda di rispecchiare completamente un essere umano attraverso un modello digitale si cela il pericolo che qualcuno ci si rispecchi per davvero, facendo dei dati accumulati dalla macchina ciò che realmente descrive i propri desideri. Come si vede la linea di demarcazione tra identità e alterità non è così netta. Se non ci si vuole ridurre a essere semplicemente un ammasso di informazioni bisogna prenderne coscienza.

Today's Media Ecosystem: is It the End of Human Subjectivity?

Anastasia Jessica S. Adinda
(University of Szeged, Hungary)
anastasiajessica89@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Today's Media Ecosystem: is It the End of Human Subjectivity?

Abstract: Media determine what we see, feel, think, and act, as in Friedrich Kittler's lines 'Media are determining our situation'. Media control our situation. Even we always live and think in media. It seems that media is a total system in which there is no space for subjectivity. However, didn't humans create the media and experience every medium? This essay examines the position of human beings in their relation to media. This research suggests that human agency can be restructured in tactile media and tactical media. Tactile media emphasizes humans as active subjects in perceiving and experiencing media. Tactical media assumes that culture is a set of active practices, thus each individual can use each media to create social change.

Keywords: Media, Subjectivity, Tactile, Tactical, W.J.T. Mitchell

1. Introduction

In October 2021, I attended an online symposium named MetaMedia symposium hosted by Weston Game Lab. I was impressed by Hillary Chute's sentence, 'we are always thinking in media'. This sentence was originally inspired by W.J.T. Mitchell's notion of media. Mitchell departs from Friedrich Kittler's lines 'Media are determining our situation' (Kittler, 1999: xx). Media determine what we see, feel, think, and act. Media controls our situation, like Germany's 'situation room' in World War II that plotted airstrikes in the battle of Britain. (Mitchell, 2013: 18). Even we always live and think in media, like in language, image, or audio. In the other words, borrow Derrida's expression, 'there is nothing outside the media'.

I wonder furthermore is there still any space/room for humans as a subject in the media ecosystem? I consider that we live not only in a "society of the spectacle" but also in a "surveillance society". (Mitchell, 2005: 5). Is it the end of human subjectivity?

However, didn't 'we' create the media? 'We' inhabit them, and 'we' are who experience every medium as the vehicle of our some immediacy. (Mitchell,

2013:19). As W.J.T. Mitchell puts it, “there is always something outside the medium, namely, the zone of immediacy”. (Mitchell, 2013:19).

We are often tempted to think about the totalization of media, in which media becomes *all* of our situations. The old model of communication that consists of sender-medium-receiver has this media totalitarian tendency. This model does not consider the different cultures, social-political backgrounds, and personalities of audiences that might completely change the message of the sender. For example, the emergence of television US did not produce and encountered the same situation as Africa or South East Asia’s audience (Mitchell, 2013: 18-19). This essay attempts to look into the position of human beings in their relation to media.

I hope it is not exaggerating to ask what is the meaning of humans as ‘free agents’ in the twenty-first-century media ecosystem. Of course, I’m not in a naive perspective, that sees media merely as neutral, passive, and instrumental to the information they convey. (Mitchell, 2010: vii). I realize that media no longer mediate. Media become means of, what Teun A. Van Dijk called ‘symbolic elites’, to manipulate public communication so the dominant group of people will be affected by prejudice, such as racism, genocide-denial, anti-minority, or class bias. I prefer to say that media can affect social relations, or in Kittler’s terms, media are “not coefficients but effectors of ideology”. (Kittler, 1999: xv).

This essay consists of five main parts, i.e., introduction, what is media?, Meta-media, human agency: from tactile to tactical media, and conclusion.

2. *What is Media?*

Media as the plural form of *medium* is derived from the Latin word that means “middle, center, midst, intermediate course, intermediary”. This definition refers to several meanings, which are: ‘something that is intermediate between two degrees, amounts, qualities, or classes’, ‘a person or thing which acts as an intermediary, a material used in artistic expression’, ‘a channel of mass communication’, ‘the physical material that is used for recording or reproducing data, images, or sound’, ‘a substance through which a force acts on objects at a distance or through which impressions are conveyed to the senses’, and ‘a spiritualist who communicates with the dead. (Mitchell, 2010: xi).

Media as the plural form is also related to the emergence of the mass media, which begins with the eighteenth century’s investment in the paper as the medium of information circulation, to the nineteenth century’s invention of electricity, until the emergence of newspapers in the later nineteenth century, and the television in the twentieth century. In these cases, media is not merely plural of medium but opens onto the notion of a form of life, a general environment for a living (ecosystem) – for thinking, perceiving, sensing, and feeling. (Mitchell, 2010: xii).

Friedrich Kittler, in *Gramophone, Film, and Typewriter*, argues that the development of media technology was driven by military needs. For instance, the

early telegraphy was the result of a military need for the quick distribution of commands, television is a by-product of radar technology, and the computer was developed during the Second World War to both encrypt and decode military intelligence. The communication technologies were “a series of strategic escalation”. Human is important in the invention of these technologies, but then they as cognitive and self-determining agent disappear and immerse in the sophisticated technology. Human mind processes transform into silicon microprocessors, humans’ physics, and sensory parts into computer or robot hardware, and eventually the prosthetic technology that allows complete replacement of the human. This is a dissolution of humans into technologies. (Kittler, 1999: xxxvi-xxxiv).

Marshall McLuhan articulates the general field of media studies that go beyond representation including technology as the ‘extensions of man’ (Mitchell, 2015: 10). According to McLuhan, “all media are extensions of some human faculty—psychic or physical”. McLuhan was well-known for his notion that “medium is the message” (McLuhan, 2001: 9) and also “medium is the massage”. (McLuhan, 1967: 26). “The medium is the message” because it is “the medium that shapes and controls the scale and form of human association and action”. (McLuhan, 2001: 11). Any medium has personal and social consequences, as the new medium or technology is the extension of ourselves. (McLuhan, 2001: 9). The ‘message’ of any medium or technology is “the change of scale or pace or pattern that it introduces into human affairs”. (McLuhan, 2001: 10). For instance, the railway did not introduce means of transportation or wheel or road into society, but it changed, accelerated, and enlarged the scale of previous human functions, for example by creating new kinds of cities, works, and leisure. (McLuhan, 2001: 10). Meanwhile, ‘The medium is the massage’ because the medium is an extension of humans’ faculties and senses. It has a pervasive effect on our ‘personal, political, economic, aesthetic, psychological, moral, and social life’. No part is ‘untouched, unaffected, and unaltered’ by media. (McLuhan, 1967: 26).

McLuhan focuses on the electric technology that reshapes and restructures patterns of our social and personal world. For him, society is more determined by ‘the nature of the media by which men communicate than by the content of the communication’. (McLuhan, 1967: 9). For example, children quickly recognize the alphabet or a foreign language, because they unconsciously internalize it from various media that currently circulating.

Kittler emphasizes the impossibility of understanding the media because the media form the infrastructure conditions for the possibility of understanding itself. (Mitchell, 2010: xii). In other words, the media is a necessary condition for understanding itself, so it is impossible to understand or criticize the media. Meanwhile, McLuhan emphasizes how media and mediation operations throughout history have changed the sensory ‘ratio’ and human perception. (Mitchell, 2010: xii). McLuhan underscores the fundamental relation of technology as an extension of man. In McLuhan’s thinking, there is still room for human subjectivity to think about and criticize the media.

3. *Meta-Media: Learn from Media about Media*

In this sub-chapter, I explore the nature of media by learning from media. I depart from the concept of Metapicture, which is pictures that can refer to the process of pictorial representation itself and the picture maker's world. (Mitchell, 2005: 6). Metapicture was inspired by metalanguage which is the language that describes the language. Metapicture was coined by W.J.T. Mitchell around 27 years ago and written in his book *Picture Theory* (1994). Metapicture can be present in several forms (Mitchell, 2015: 18-19) such as 1) An image that appears in another image, 2) Images that reflect on the image's nature, 3) Metaphors that provide a model of theory, 4) Analogy that portray the entire discourse or knowledge. I argue that media also have the potential to be meta-media, which is media that provide a picture of their own mediation operations and the human world. Here, I exemplify a meta-media that describes the mediation process as well as the human condition.

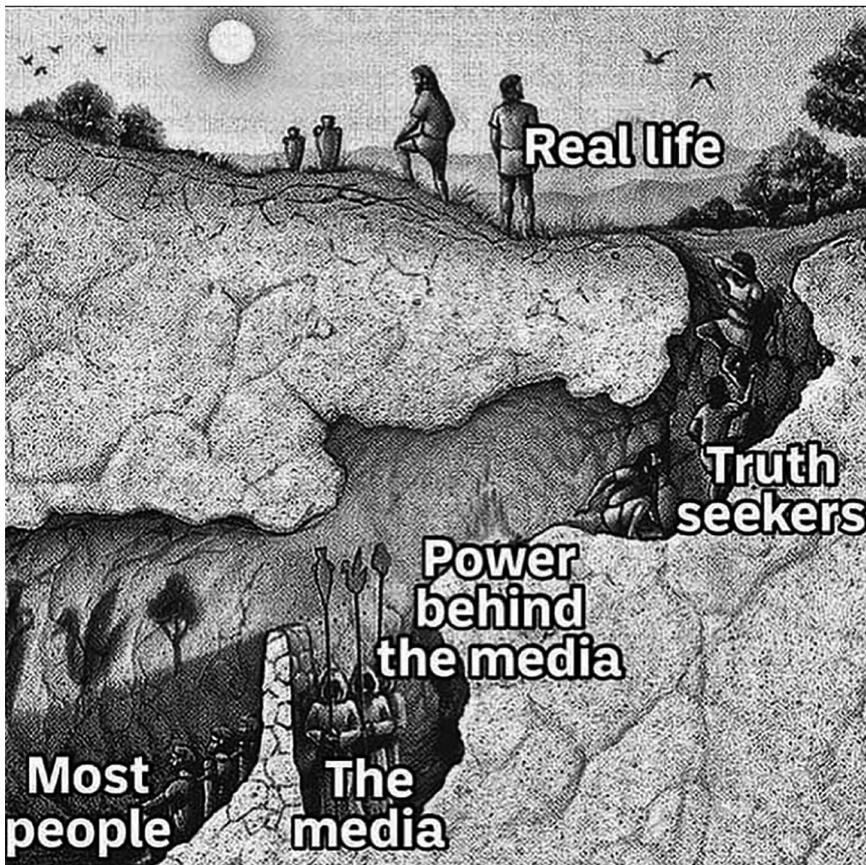


Fig.1: Media and Plato's Cave Allegory
[instagram.com/p/CP6rT4bnKP3/](https://www.instagram.com/p/CP6rT4bnKP3/)

This picture is an example of Meta-media which portrays the media and mediation process through the parody of Plato's cave allegory. It depicts the representation of media producing shadows that are believed as reality by common people. The power behind the media, like media owners, politicians, corporations, and investors drive what should be shown in the media. Like false consciousness, the media conceals and normalizes the dominance and bias of the ruling class. Meanwhile, only the truth seeker can leave the cave and meet reality. The space of subjectivity is left only for those who think and pursue greater truth. In the next sub-chapter, I will explore a more practical way to actualize human subjectivity through and within media.

4. *Human Agency: from Tactile to Tactical Media*

What is lost in the media discourse is an existential problem, which is the way this mediation process ties in the humans' life. 'What humanity is' also gradually changes affected by media, cycles of media innovation, invention, and obsolescence. Humans live, act, and move in the media. (Mitchell, 2010: iv). Can we construct human agency amid the media ecosystem? Is this the end of human subjectivity?

I offer two fields in which humans are subject in the media ecosystem: tactile media and tactical media. Firstly, tactile media asserts that media are extensions of the human senses. Only humans could comprehend the impact of the medium. Also, only humans who create, "play with and upon its sensory capabilities". Only humans can "think with their ears, their fingers, and toes". (Mitchell, 2013: 15).

Everyone experiences media according to their psychological, social, and cultural background. The same medium even can produce different experiences in different people. For example, male and female audiences react differently when watching movies. Laura Mulvey in her article 'Visual Pleasure and Narrative Cinema' (1975), shows that classical cinema for male audiences produces a male gaze that objectifies women and scopophilia which is the sexual pleasure that occurs when viewing pleasure objects. This male gaze is coded through the alignment between the male protagonist, camera, and audience. (Williamson, 1996: 17).

In the modern view, tactile experiences (touch, smell, and taste) are seen as inferior compared with 'vision' as the most superior sense. Modernists regard these lower senses as immature, uncivilized, childish, or even bestial. (Veres, 2019: 12). However, currently, tactile media has a better appreciation in the contemporary arts. It is shown by the emergence of many tactile museums and immersive exhibitions. The increase of tactile media appreciation is hand in hand with the idea that multisensory experience helps to create a holistic aesthetic experience and a more integral understanding of an object.

Secondly, tactical media. As Garcia and Lovink said in a short text entitled *The ABC of Tactical Media*, "Tactical Media are media of crisis, criticism, and

opposition.” They use media to give social commentary. This media is allowing users to be producers, not simply consumers. This ‘New Media’ activism challenged everyone to produce their content as a powerful tool to change the social-political circumstance.

From 1993 to 1999, Tactical Media existed as a kind of movement that is done by activists, video artists, camcorder artists, hackers, street rappers, and Nomadic media warriors. The name ‘Tactical Media’ was mentioned in the Next 5 Minutes festival series (1993-2003).

Tactical media strategies are widely used by various social movements around the world, such as the Arab Spring, the Hong Kong protest, Greta Thunberg, and the call for a school strike on Friday in protest of the slow handling of the climate change crisis, the #MeToo movement against sexual violence, Black Lives Matter which triggered protests in various countries of the world and many other movements.

Tactical Media assumes that culture is a set of active practices rather than passive texts/artifacts. The focus of culture shifts from ‘representation’ to ‘usefulness’ of representation, which is on how we as consumers use the cultural products around us. At this point, the media is called “tactical”. In this sense, consumption is considered a set of tactics in which the weak take advantage of the strong. (Garcia and Lovink, 2008).

I realize that the tactical media can also turn in the opposite direction, such as anti-democracy and religious extremism. Therefore, tactical media cannot move alone but must walk together with the education that aims to make people able to think critically, which has been the realm and explored by many other researchers. Furthermore, structural changes in the media that control users can occur through the invention of new business ethics that is not profit-oriented and attempt to decentralize the social network.

5. Conclusion

This research begins with the question “is today’s media ecosystem the end of human subjectivity?”. Following that, firstly, I explore what media is, learn from the media about media or what is called meta-media, and finally suggest human agency in tactile media and tactical media. Tactile media emphasizes humans as active subjects in perceiving and experiencing media. Each individual can differently respond to the same representation. Tactical media assumes that culture is a set of active practices, thus each individual can use each media to create social change.

Bibliography

Kittler, Friedrich A. 1999. *Gramophone, Film, Typewriter*. California: Stanford University Press.

Today's Media Ecosystem: is It the End of Human Subjectivity?

- McLuhan, Marshall. 2001. *Understanding Media, The Extension of Man*. London and New York: Routledge.
- McLuhan, Marshall, Quentin Fiore, and Jerome Angel. 1967. *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*. California: Ginko Press.
- Mitchell, W.J.T. 2005. *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mitchell, W.J.T. and Mark B. N. Hansen (eds.). 2010. *Critical Terms for Media Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mitchell, W.J.T. 2013. 'Foreword, Media Aesthetics', in Liv Hausken (ed.). *Thinking Media Aesthetics, Media Studies, Film Studies, and the Arts*. Berlin: Peter Lang.
- Mitchell, W.J.T. 2015. *Image Science: Iconology, Visual Culture, and Media Aesthetics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Veres, Bálint. 2019. 'Tactile Tactics In 21St Century Cultural Displays', *Pragmatism Today. The Journal of Central-European Pragmatism Forum*, pp. 100-109.
- Williamson, Catherine. 1996. 'You'll See It Just As I Saw It': Voyeurism, Fetishism, And The Female Spectator In Lady In The Lake'. *Journal of Film and Video*, Vol. 48 no 3, pp. 17-29.

Websites:

- Garcia, David and Geert Lovink. 2008. "The ABC of Tactical Media". <http://www.tacticalmediafiles.net/articles/3160>



⊕

La piattaforma e la vita della forza-lavoro Reti, algoritmi e organizzazione nel capitalismo digitale

Vincenzo Maria Di Mino

(Ricercatore indipendente in teoria politica e sociale)

vividimino@hotmail.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The platform and the life of the labour-force. Networks, algorithms and organization in digital capitalism

Abstract: The subject of the following article is the set of social and economic phenomena pertaining to digital capitalism, and the mutations of labor-power. Bringing previous economic dynamics to fruition, digital capitalism has produced a specific production model, centered on the connective ubiquity of networks (material and virtual), codes, algorithms and platforms as devices for organizing and coordinating different economic processes. The second section will discuss the transformations of intellectual labor-power, from the illusion of freedom generated by networks (collective intelligence) to the reality of precarious, flexible, fragmented digital labor subjected to continuous training processes, and the intensification of the use of technological apparatuses capable of demanning and subduing human labor-power.

The conclusions will recapitulate the highlights of the chapters and try to list some possible scenarios of critique within digital networks.

Keywords: Platforms, Networks, Algorithms, Information, Digital labor, Organization

1. *Razionale, piu' che razionale: dall'informazione produttiva alle piattaforme*

Le trasformazioni tecniche, antropologiche e produttive avvenute nella transizione dell'ultimo quarantennio hanno contribuito a quel 'fatto sociale totale' che verrà definito da ora in avanti 'capitalismo digitale'. In esso, infatti, convivono le tendenze all'estrema razionalizzazione, alla divisione ed alla moltiplicazione del lavoro e dei lavori, alla frammentazione delle stesse mansioni lavorative, alla costruzione di spazi fisici e virtuali per coordinare questa molteplicità di prestazioni valorizzanti. Alla dimensione molecolare della produzione postfordista, infatti, ha fatto da paio la formazione di una forza lavoro diffusa, flessibile, mobile e ad alto grado di istruzione. Questa ha fattivamente egemonizzato il mercato del lavoro, in una sorta di riproposizione della dialettica tra software ed hardware che caratterizza le tecnologie informatiche e digitali. La fabbrica del digitale,

articolando manifattura, automazione, dati e codici algoritmici, assume altresì una sua specifica forma, e dunque articola una sua specifica logistica tanto nella dimensione produttiva quanto nella dimensione di circolazione, ponendosi come centro gravitazionale dell'attuale articolazione del ciclo capitalista.

Il primo indicatore con cui saggiare la forza e la potenza delle mutazioni produttive è quello della coppia automazione-informatizzazione, che rimanda immediatamente alla dimensione macchinica della produzione, al capitale fisso classicamente inteso, ossia al sistema delle macchine con cui si articola la produzione degli output finali. La spinta all'automazione, infatti, non è mai stata una spinta 'neutra', ma socialmente determinata dai rapporti di forza e dalle più generali pressioni sociali, determinate in una specifica epoca. Come ha ben dimostrato Mayr in un importante studio, le innovazioni ed i progressi tecnologici sono il prodotto complessivo delle tensioni politiche e culturali specifiche dell'epoca, in grado di connettere movimenti politici, elementi di differenziazione sociale, produzioni culturali e scientifiche, dunque in grado di caratterizzare e catturare lo spirito di un'epoca. Lo storico tedesco, infatti, analizzando i passaggi che hanno caratterizzato la frattura storico-politica della modernità europea nel Diciottesimo secolo, ha evidenziato lo stretto rapporto che nacque tra perfezionamento della meccanica, in particolare lo sviluppo dell'orologio, e l'impatto di questa sulla società dell'epoca, mostrando come il bisogno di auto-regolazione, a cui la tecnologia provò a dare forma attraverso la creazione dei dispositivi meccanici, fosse una necessità diffusa su tutti i livelli delle scienze umane e sociali (la filosofia di Cartesio e Locke e la teoria politica ed economica di Adam Smith, ad esempio). Dunque, di conseguenza, egli dimostrò come il progresso fosse l'orizzonte sociale di riferimento della forma-mentis che guidò sia le scoperte principali che il loro successivo sviluppo nel campo economico¹. A partire da questo quadro analitico e concettuale, è possibile considerare l'automazione come parte sia del processo economico che di quello più ampio di stabilizzazione dei feedback sociali in una ottica sistemica, dunque considerando i vari step dell'innovazione come elementi in grado di cristallizzare sia la divisione del lavoro che quella sociale. Dal dopoguerra ad oggi, l'automazione ha dato forza e sostanza ai progetti, sempre più minuziosi, di razionalizzazione, e allo stesso tempo, ha dato altrettanta forma a specifici processi di ingegneria sociale, volti all'implementazione di logiche sistemiche di gestione e controllo dell'intero milieu sociale. Il perfezionamento dell'automazione nell'ambito dei sottosistemi produttivi, in questo senso, ha permesso lo sviluppo dell'insieme di tecnologie e saperi definiti 'cibernetici' ovvero legati alla trasformazione degli elementi materiali in astrazioni numeriche e dati, utili per la progettazione di un sistema sociale in perenne equilibrio. La cibernetica, infatti, ha come proprio scopo l'ottenimento di uno stato omeostatico di equilibrio attraverso l'automazione delle azioni compiute dagli attori sociali, da raggiungere attraverso l'elaborazione delle informazioni e

¹ O.Mayr, Authority, *Liberty and Automatic Machinery in Early Europe*. New York, Oxford University Press, 1989

analizzando le interazioni e l'impatto delle azioni materiali. La logica scientifica è, in questo contesto, a tutti gli effetti la logica del capitale, perché si spinge oltre la semplice razionalizzazione della produzione di merci, e tende a designare una più totale logica della società. Come ha dimostrato Luhmann, sulla scia delle teorie funzionaliste, la dimensione sistemica dell'analisi della struttura sociale produce una sorta di 'cibernetica analitica' in grado di mostrare con chiarezza come gli automatismi, prodotti dalle spinte endogene e da quelle esogene, che caratterizzano la logica dei sottosistemi sociali, siano elementi generati dal sistema centrale generale, spingendo in avanti gli automatismi verso la ricerca di nuove forme di equilibrio complessivo². Per lo studioso tedesco, la dialettica tra ambiente e funzionalizzazione è la chiave di lettura principale delle dinamiche sociali. Mutuando questa stessa logica analitica, si può affermare come i processi di automazione cibernetica o, per meglio dire, la dislocazione delle teorie cibernetiche attraverso il costante miglioramento del sistema delle macchine automatiche, abbiano come proprio scopo la produzione di un ambiente sociale 'a somma zero', in cui la prevedibilità delle variabili determinate dalle azioni, può neutralizzare le nocività ed i disequilibri possibili, così da mantenere gli equilibri differenziali ottenuti. L'automazione non tende semplicemente a sostituire il lavoro umano con il sistema delle macchine, ma a costruire una più generale logica sociale in cui il controllo della tecnologia e dell'agire sociale è sottoposto al valore centrale che assume l'informazione, sia essa sotto forma di dati statistici o sotto forma di saperi accumulati dalla forza-lavoro e dalla società. In questo senso, lo strappo più evidente tra il sistema di macchine dell'epoca industriale classica e quello dell'epoca industriale sta nel valore proprio apportato dall'informazione, sia per il perfezionamento degli automatismi produttivi e strutturali (come nel caso del taylorismo-fordismo), sia per l'innovazione e la mutazione intra ed extra-sistemica. Le ICT, Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione, oltre a designare il campo dell'informatica come sapere scientifico centrale negli attuali assetti produttivi e societari, rappresentano gli elementi di transizioni propri dell'epoca post-industriale, e gli indicatori propri delle innovazioni e delle trasformazioni presenti e future, designando altresì una propensione continua dell'informatica al futuro. Il tempo dell'innovazione, dunque, è il tempo della rottura continua del ciclo economico, ed è determinato dal valore acquisto dalle informazioni accumulate e riprodotte. Attorno alla centralità dell'informazione, infatti, si struttura una specifica gerarchia produttiva, in grado di articolare comando sul lavoro 'sociale' e funzionalizzazione degli altri segmenti sociali, così da evidenziare gli effetti strutturali che essa apporta:

'L'informazione è l'essenziale della forza-lavoro, e ciò che l'operaio attraverso il capitale costante trasmette ai mezzi di produzione sulla base di valutazioni, misurazioni, elaborazioni per operare nell'oggetto di lavoro tutti quei mutamenti della sua forma che gli danno il valore d'uso richiesto [...] L'informazione, consentendo l'au-

² N.Luhmann, *Sistemi Sociali*. Bologna, Mulino, 1990.

tomazione come metodologia complessiva dello sfruttamento nel suo flusso regolato, quantificato e programmato chiarisce il ruolo irriducibile dell'operaio nell'accumulazione. Il capitale variabile è, nel processo di valorizzazione, il creatore di 'informazioni operative' valorizzanti³.

Come scrive Alquati, il rapporto che lega forza-lavoro e informazioni produttive è stretto e di fondamentale importanza per gli equilibri del sistema di produzione stesso. Nell'epoca post-capitalista, anzi, nel ciclo economico dell'alta tecnologia, il valore dell'informazione deborda ed eccede l'automazione delle macchine, e investe direttamente la forza-lavoro diffusa, mettendo dunque a valore il processo stesso di formazione e comunicazione dei saperi e delle conoscenze. In questo senso, la 'distruzione creatrice' di schumpeteriana memoria, il processo di innovazione imprenditoriale basato sulla connessione tra capitale, lavoro, tecnologia e individualismo degli attori economici⁴, viene 'socializzato' attraverso la diffusione delle informazioni e della loro costante trasformazione in dati e statistiche informatiche. Il valore intrinseco dell'informazione è, dunque, la produzione di una differenza che deve essere riprodotta e differenziata continuamente, passando da un ciclo di comunicazione ad un altro, implementando, dunque, dei network e delle reti in grado di standardizzare, modificare ed innovare le informazioni ricevute. Il circuito economico della comunicazione, di conseguenza, diviene il circuito dell'innovazione a ciclo continuo, il campo su cui sviluppare sempre più sofisticati congegni tecnologici e migliorare la circolazione dei saperi e delle informazioni.

2 *Dalle tecnologie comunicative alla proliferazione delle reti informatiche*

L'interazione tra soggetti ed informazioni dentro le reti, infatti, consente non solo la diffusione complessiva dei dati e dunque il perfezionamento dei differenti sottosistemi produttivi, ma permette anche la diffusione delle innovazioni anche negli altri segmenti della rete non interessati immediatamente dalla produzione, nella sfera della riproduzione e del consumo. Il legame tra informazione, comunicazione, connessione ed innovazione rappresenta il core dei sistemi produttivi contemporanei, con cui legare queste stesse determinazioni sia ai sistemi di macchine che alle forme specifiche della produzione⁵. La rete lega infatti digitale e materiale, comunicazione e produzione, garantendo spazio fisico all'enorme mole di comunicazioni generate dall'interazione tra forza-lavoro, conoscenza e capitale fisso tecnologico, e stabilendo anche delle specifiche determinazioni temporali. Il legame genetico tra capitalismo digitale e network, mediato dal valore delle informazioni, ribalta le correnti

³ R. Alquati, *Sulla Fiat ed altri scritti*. Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 113-114

⁴ J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*. Firenze, Sansoni, 1971

⁵ N. Dyer-Whiteford, *Cyber-Marx*. Chicago, University of Illinois Press, 1999, pp. 116-122

concezioni sul rapporto tra lavoro, tempo e macchine, perché foriero di altri e differenti concetti di produzione. Lavoro produttivo, nel capitalismo digitale, è quella prestazione in grado di apportare cambiamenti attraverso lo scambio di dati intersoggettivo, in un contesto strutturale in cui la dimensione diffusa dei network rende irriducibile lo stesso processo di produzione alle scansioni prestabilite tra le differenti fasi del processo stesso di produzione. In quanto attività 'vitale', legata allo stesso statuto della soggettività lavoratrice, la comunicazione realizza il sogno del ciclo continuo della produzione intensificando le relazioni collettive, sia con il perfezionamento dei sistemi di diffusione delle informazioni, sia perfezionando i meccanismi di valorizzazione dello scambio di informazioni. La studiosa dei network e delle tecnologie informatiche Tiziana Terranova ha fornito questa efficace ed euristica definizione della rete e del capitalismo digitale, puntualizzando i temi fino ad ora discussi:

'A differenza delle altre tecnologie della comunicazione [...] Internet è stato concepito e sviluppato come una rete delle reti, un sistema di interconnessione delle reti (internetwork), una formazione topologica che offre intuizioni stimolanti sulla dinamica di una cultura network globale [...] In altre parole, oltre ad essere un assemblaggio concreto di hardware e software, il sistema di interconnessione delle reti (internetwork) è anche un diagramma tecnico astratto che implica una specifica produzione dello spazio -h'⁶.

Chiaramente, la rete digitale connette, dà forma e implementa la produzione di medium, sempre più veloci, per la trasmissione di dati ed informazioni. A partire dalle analisi della studiosa, si possono mettere in luce ulteriormente le condizioni di esistenza della società in rete e dell'economia digitale. La velocità, in questo senso, oltre ad essere una chiave della contemporaneità, è una chiave di lettura delle reti stesse. La gestione cibernetica dei flussi, mutuata dagli sviluppi della cibernetica industriale e militare, accelera de relato le relazioni comunicative, permettendo sia di liberare il potenziale connettivo della comunicazione, che aumentare la diffusione di dispositivi di controllo e gestione di questi stessi scambi relazionali⁷. In questo senso, automazione e ambiente mediatico trovano una sintesi produttiva ideale attraverso l'implementazione di nuovi protocolli operativi. Nell'ambito dell'informatica e del capitalismo digitale, il protocollo assume le funzioni di organizzazione dello specifico ambito di applicazione, selezionando, regolando e standardizzando la successione e lo scambio di dati ed informazioni necessarie al completamento del processo in atto. Per Alexander Galloway, il protocollo è un dispositivo tecnologico e mediale che esperisce il nucleo di sicurezza e controllo presente in ogni network informatico, e che dà forma alla 'burocrazia' digitale che presiede alle operazioni cibernetiche ed informatiche. Smascherando la presunta neutralità della rete, lo stesso Galloway analizza

⁶ T.Terranova, *Cultura Network*. Roma, Manifestolibri, 2006, p. 60

⁷ P.Virilio, *Speed and Politics*. Cambridge, MA, Mit Press, 2006

inoltre come la traduzione di questi dispositivi in codici linguistici e matematici raggiunge la più ampia diffusione solo attraverso il perfezionamento apportato dai singoli nodi e anche dai singoli utenti della rete, mostrando la contemporanea presenza di innovazione e disciplina all'intero della superficie orizzontale della comunicazione in rete⁸. Questo sistema idraulico di controllo, distribuito su spazi decentralizzati e diffusi, rappresenta una prima forma di organizzazione dei diversi nodi della rete. Questa organizzazione, che Rossiter definisce 'processuale', opera contemporaneamente su più piano, trasformando i singoli media in vettori di diffusioni dei codici di comando e di composizione delle differenti forme sociali e culturali esterne al processo di mediazione tecnologico, che vengono sussunte d'uso e rese immediatamente disponibili per la circolazione, fruizione e riproduzione. Per questo studioso, infatti, l'anatomia specifica dei nuovi dispositivi mediali-tecnologici risiede nella costante combinazione, attuata attraverso le loro funzioni, tra progettazione, esecuzione e produzione di un ambiente virtuale di adattamento tanto degli utenti\progettisti quanto dei media⁹. Ulteriormente, Mark Andrejevic, nel suo recente ed importante studio 'Automated media' ha analizzato la dimensione materiale dell'organizzazione delle reti e dei media digitali, focalizzandosi su tre logiche-chiave: la logica dell'anticipazione (pre-emption), dell'operatività (operationalism) e dell'ubiquità (framelessness). Queste tre operazioni descrivono, infatti, la struttura 'decisionista' e 'verticale' della dei network, in cui la conoscenza anticipata e la prevedibilità delle azioni tendono a rendere stabile l'ambiente, in cui i diagrammi e gli algoritmi operano costantemente per ridurre i feedback negativi e trasformare ogni informazione in dinamica economica, ed in cui il controllo centralizzato della rete è ugualmente presente su tutta la sua estensione, 'ubiquo' perché sempre presente nello spazio e nel tempo mediale dell'interazione virtuale. In questo senso, il combinato disposto dettato dalla collezione di dati, dall'implementazione dei dati e delle informazioni raccolte nel funzionamento delle macchine (il processo di machine learning), e dell'automatizzazione delle decisioni attraverso gli algoritmi ed i codici determina una nuova percezione dell'ambiente strutturale, che si vuole libero dal rischio e predisposto al corretto funzionamento, così da traslare il linguaggio delle macchine nel linguaggio del governo della società¹⁰. L'ambiente mediale, di conseguenza, plasma l'ambiente reale, sia diffondendo dati, che costruendo veri e propri indici con cui programmare l'azione individuale e collettiva¹¹. Il potere soft del network, infatti, è il potere di condurre bisogni e desideri della collettività verso gli oggetti e le reti virtuali, di rendere ogni utente parte attiva del processo di collezione e diffusione delle informazioni. Giorgio Griziotti ha definito l'insieme di queste dinamiche, integrate nel contesto del capitalismo digitale, come 'neurocapitalismo', ossia come un sistema di valorizzazione economico che

⁸ A.Galloway, *Protocol*. Cambridge, MA, Mit Press, 2006

⁹ N.Rossiter, *Reti Organizzate*. Roma, Manifestolibri, 2009, pp. 192-193

¹⁰ M.Andrejevic, *Automated Media*. Londra-New York, Routledge, 2019, pp. 44 ss.

¹¹ A.Righi, *The Other side of the digital*. St.Paul, Minnesota University Press, 2021, pp. 74-75

si pone come ‘seconda pelle’ tecnologica rispetto alla dimensione sociale esistente e che ne surroga le caratteristiche: il sistema del capitalismo reticolare, infatti, mutuando le caratteristiche del sistema nervoso, ne replica le caratteristiche, costruendo dei precisi sottosistemi dell’attenzione, dell’accessibilità e della socialità, e convogliandoli verso un nodo centrale decisionale. La molteplicità di questi diversi piani di interazione-elaborazione tra lavoro vivo e tecnologia, che l’autore chiama ‘bioipermedia’, designa un nuovo paradigma dell’interazione sia dentro che fuori le reti, i media ed i network, in cui questi differenti strati si ibridano e si integrano con la realtà materiale e la trasformano, così da materializzare il tessuto sociale come sistema connettivo esteso e privo di limiti per la circolazione delle informazioni e per il rafforzamento dei dispositivi di comunicazione¹².

3. La piattaforma come struttura di comando

Il punto di equilibrio tra la centralizzazione dell’organizzazione economica e la naturale diffusione dell’attività comunicativa e della produzione di nuove informazioni è determinato dalla piattaforma, e dal sistema di piattaforme su scala globale. Muovendosi infatti sia sul piano delle reti, connettendo i diversi segmenti algoritmici ed informativi, e al contempo, dando una struttura organizzativa rigida e centralizzata, la piattaforma è lo strumento che lega ed organizza le forme del lavoro e organizza l’estrazione di valore negli spazi virtuali dei network. In questo senso, la piattaforma è uno strumento di razionalizzazione dell’attività dei network; essa aggrega la mole di materiale fisico e virtuale attraverso diversi apparati tecnici e aggiunge valore tanto alle operazioni che coordinano, quanto alla struttura organizzativa stessa. Inoltre, in virtù della sua flessibilità, ovvero della capacità di questa forma organizzativa di adattarsi a tutti i contesti di interazione produttiva meccanica e umana, essa è il punto di approdo principale della razionalità del capitalismo digitale¹³. L’architettura della piattaforma, come scrive Bratton, si basa su un insieme di standard tecnici ed economici che distribuiscono la propria interfaccia di controllo e di comando da remoto, e allo stesso tempo centralizza in un unico nodo le diverse forme di controllo, per coordinarle e renderle ancora più efficienti. Con evidente chiarezza, la piattaforma emerge come strumento regolativo dei flussi e della loro logica distributiva e connettiva:

‘Platforms became an efficient way to monopolise, extract, analyse, and use the increasingly large amounts of data that were being recorded [...] What are platforms? At the most general level, platforms are digital infrastructures that enable two or more groups to interact. They therefore position themselves as intermediaries that bring together different users: customers, advertisers, service providers, producers, suppliers, and even physical objects’¹⁴

¹² G. Griziotti, *Neurocapitalismo*. Milano, Mimesis, 2016, pp. 122-125

¹³ B.H. Bratton, *The Stack*. Cambridge, MA, MIT Press, 2015, pp. 41-46

¹⁴ N. Srnicek, *Platform Capitalism*. Cambridge, Polity Press, 2017, pp. 42-43

Il ruolo della piattaforma nel capitalismo, infatti, va oltre la mera regolazione dei flussi dei dati. Essa comporta la costante implementazione tecnologica delle strutture e delle architetture logistiche che la sorreggono, determina l'apertura di nuovi mercati del lavoro per le svariate mansioni che comporta, necessita di specifici accorgimenti legislativi e governativi che ne facilitano la diffusione e l'uso, e intensifica, fondamentale, il rapporto tra capitale e tecnologia, per quanto riguarda l'estrazione ubiqua di plusvalore e la divisione sociale e globale del lavoro. La piattaforma, come strumento del capitalismo digitale, incorpora l'innovazione e media il rapporto conflittuale tra capitale e lavoro, sia nel senso dell'intensificazione dell'erogazione di forza-lavoro, che nella distribuzione della forza-lavoro stessa all'interno dei circuiti produttivi. E, nell'ottica dell'ecologia sistemica complessiva, ne consente la ridefinizione ulteriore delle logiche strutturali, proiettando la propria funzione oltre la sfera economica e direttamente sul sociale, come forma e forza di razionalizzazione, valutazione e miglioramento delle prestazioni complessive degli attori sociali. L'epoca del capitalismo della sorveglianza, infatti, come sostiene l'importante studio di Zuboff, è l'epoca dell'estrazione di valore dagli elementi invariati della socializzazione (comportamenti, gusti, dati anagrafici, affetti), che viene coordinato da differenti piattaforme, che manifestano il legame tra l'ordine del valore economico, quello del valore legale e l'ordine del decoro, con cui vengono vagliate le azioni della collettività. Quello che la studiosa americana chiama 'behaviour surplus', plusvalore abitudinale-comportamentale, è ciò che guida il capitalismo digitale e le piattaforme ad approfondire e facilitare l'esposizione degli utenti sulle reti mediatiche e comunicative, usando il dispositivo della 'trasparenza' come griglia di cattura di tutti i dati sensibili¹⁵. Una volta acquisiti, questi elementi vengono trasformati in dati, così da trasformare la stessa privacy, in una occasione economica in grado di aprire uno specifico mercato di codici, dispositivi con cui intensificare la propria sorveglianza rafforzando la logica di controllo propria delle reti e delle piattaforme.¹⁶ Una definizione provvisoria, che arricchisce ulteriormente il quadro tracciato fino ad ora, può essere la seguente:

'La piattaforma digitale o le più recenti tecnologie sono macchine addestrate all'estrazione di valore ma anche luoghi di mediazione e di scontro tra lavoro e capitale [...] dentro un meccanismo complesso in cui si sovrappongono e contrappongono movimenti opposti'¹⁷.

In poche righe, possiamo tirare provvisoriamente le somme di quanto discusso: la tecnologia e le sue applicazioni sono forze sia di innovazione che di mediazione ed organizzazione, in grado di plasmare l'ambiente sociale che le circonda. La forza del capitalismo digitale è proprio il suo alto grado di diffusione, in cui la

¹⁵ S.Zuboff, *The age of surveillance capitalism*. Profile Books, 2019, pp. 63 ss.

¹⁶ M.Crain, *Profit over Privacy*. St.Paul, Minnesota University Press, 2021, pp. 93 ss.

¹⁷ Into the Black Box, *Capitalismo 4.0*. Milano, Meltemi, 2021, p. 31

corsa all'innovazione maschera delle logiche di dominio astratte, che trovano forma materiale in dispositivi come le piattaforme. L'altro lato di questo rapporto, ovvero quello che riguarda la forza-lavoro e le sue trasformazioni, sarà oggetto del prossimo paragrafo.

4. *Mitologie della net-culture*

Quello che può essere definito lavoro digitale è il punto di arrivo delle trasformazioni avvenute nel mondo del lavoro, che hanno avuto un impatto sulla struttura produttiva (basti pensare alla transizione tra fordismo e postfordismo), sui processi di stratificazione e differenziazione sociale, e sulla dimensione soggettiva della forza-lavoro. In questo senso, la storia dell'insieme di queste mutazioni, alla luce delle trasformazioni tecnologiche, che verrà escussa di seguito, è la storia delle mutazioni antropologiche del capitale umano (che costituirà la prima traiettoria di questo paragrafo) e della sua moltiplicazione nei nodi delle reti virtuali e delle infrastrutture materiali dei network. Punto centrale della discussione è il valore della mediazione continua tra la forza-lavoro umana e la forza ricombinante delle macchine tecnologiche.

Le ambivalenti promesse ed illusioni generate dalla 'network society', possono essere riassunte nella nozione di 'intelligenza collettiva', concetto che può essere letto secondo due assi analitici. Il primo asse riguarda le formulazioni di alcuni autori, che hanno legato le caratteristiche intrinseche della nuova composizione del lavoro alle potenzialità generate dalle connessioni tra le reti. Il secondo asse riguarda le formulazioni di autori che hanno messo al centro dell'analisi la trasformazione dei rapporti tra capitale e forza-lavoro intellettuale.

Nel primo caso, sull'onda dell'entusiasmo generato negli anni Novanta dalla globalizzazione neoliberale, un autore come Pierre Levy ha parlato dell'intelligenza collettiva' come della matrice delle nuove forme di produzione economica e delle nuove pratiche della democrazia politica dentro nuovi spazi transnazionali. Spazie e pratiche da ottenere attraverso l'uso delle tecnologie cibernetiche e delle reti di connessione di recente diffusione a livello personale. Per lo studioso francese le nuove figure del lavoro intellettuale, che compongono la dimensione antropologica e materiale del capitale umano, sono elementi centrali della nuova fase mondiale aperta dalla riproduzione su scala sociale dell'innovazione attraverso i dispositivi tecnologici, in grado di garantire sviluppo economico e benessere grazie le competenze accumulate nei loro percorsi individuali. Il tecno-entusiasmo del filosofo francese fa il paio con l'emergenza culturale e politica di un concetto come 'cybercultura', quell'insieme di subculture marginali, sviluppatasi agli albori della rivoluzione digitale e cibernetica, e che con la 'democratizzazione' dei media tecnologici, è diventato il brodo di coltura dello sviluppo delle nuove competenze e dei nuovi saperi della forza-lavoro intellettuale e collettiva. In filigrana, nelle righe precedenti si può scorgere quelli che sono i germi della cosiddetta 'ideologia californiana', lo specifico discorso culturale sviluppato anch'esso agli albori della

rivoluzione tecnologica nella zona che attualmente è passata alla storia come Silicon Valley. Nel loro importante saggio del 1995, Barbrook e Cameron analizzano il portato di questo discorso, curioso ed efficace mix tra lo spirito libertario delle controculture e lo spirito imprenditoriale americano e, più genericamente, liberista, tale da trasformare quest'ethos cyber-libertario in discorso strutturalmente egemone, attraverso l'insistenza sulla natura dinamica delle tecnologie e sulla loro necessità della loro socializzazione democratica, così da mettere in condizione ogni utente di diventare un potenziale imprenditore. In assenza di un potere coercitivo e centralizzante, il 'cyberspazio' è uno spazio di libertà per tutti gli utenti, che possono contribuire alle sue dinamiche attraverso la libera espressione e la creazione di contenuti. L'irrompere di questo 'nuovo spirito del capitalismo', per dirla con le parole di un importante studio di Boltanski e Chiappello, radicato profondamente nella nuova stratificazione sociale delle società post-industriali, ha trasformato ogni soggetto in potenziale imprenditore di sé stesso, in grado di trarre profitto dalla propria creatività e dal proprio percorso formativo¹⁸. Questa torsione della net-culture, di conseguenza, lascia emergere le nuove forme dell'individualismo proprietario, evidenti nella gestione in termini proprietaria dei network e delle innovazioni. Inoltre, gli effetti di questa trasformazione sono evidenziati nelle forme di 'tecno-misticismo', di fiducia assoluta nelle capacità salvifiche della tecnica e dell'assoluta specializzazione dell'individuo nella risoluzione dei problemi, che comportano un rifiuto più o meno netto nei confronti degli altri soggetti ed in generale della collettività¹⁹. Non è difficile allora collegare questo tipo di discorsi con quelli sulla 'creative class', ossia sull'altro nome dell'intelligenza collettiva nell'elaborazione teorica dell'epoca. Il termine fu coniato da Richard Florida, che con esso voleva classificare la dimensione della nuova società civile globale, prodotta e composta da quei soggetti che per primi avevano iniziato ad usufruire delle tecnologie digitali. La composizione sociale della 'creative class', di conseguenza, è facilmente deducibile: soggetti di classe media, istruiti, tendenzialmente giovani, e preferibilmente metropolitani, in grado di stare dunque a contatto costante con le tendenze artistiche, estetiche, letterarie, culturali e politiche a loro contemporanee.

5. *La macchina algoritmica e il futuro della società digitale*

L'acquisizione di skills sempre maggiori, che trasforma i saperi ed i linguaggi in codici algoritmici, trasforma lo stesso corpo in una macchina, assottigliando sempre di più la distinzione tra allargamento ed arricchimento della capacità intellettuale umana e rafforzamento dei sistemi tecnologici.

La macchina algoritmica, come articolazione concreta dei sistemi tecnologici, ha il proprio motore energetico nella circolazione di informazioni e nella loro traduzione in codici di funzionamento delle stesse. Il valore dell'informazione, an-

¹⁸ L. Boltanski, E. Chiappello, *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano, Mimesis, 2015

¹⁹ G. Loovink, *Dark Fiber*. Cambridge, Mit Press, 2003

dando oltre alle caratteristiche elencate nel precedente paragrafo, è determinato dalle sue intrinseche qualità operative, ossia dalla forza che queste informazioni hanno nell'alimentare l'apparato cibernetico e nel migliorare l'intelligenza macchinica, il nucleo decisionale dell'intera struttura produttiva. Come sostiene Pasquinelli, infatti, l'accumulazione di metadati tende a dare forma alla dimensione astratta dei codici algoritmici digitali e ad incrementarne il grado di operatività funzionale nel contesto macchinico in cui esso è iscritto, così da trasformare ogni elemento del codice in plusvalore potenziale macchinico. Il capitalismo macchinico, per questo studioso, materializza la configurazione degli attuali rapporti di forza data dall'espropriazione delle capacità comunicative delle reti sociali e della loro iscrizione all'interno dei circuiti operativi della cibernetica e della tecnologia²⁰. L'assemblaggio dei codici linguistici e delle informazioni non è più prerogativa del sistema dei media, ma costruisce e rafforza le infrastrutture del capitalismo digitale. La produzione, la circolazione ed il perfezionamento dei dati e la loro trasformazioni in codici operativi fa emergere la centralità dei circuiti logistici e di trasmissioni, che evidenziano altresì la similarità tra la produzione di codici per il funzionamento di un software informatico e quelli per la messa in piedi di un sistema di trasmissione mediatico, e l'impatto dei codici stessi sulla distribuzione delle informazioni, dei servizi e delle merci²¹. In questo senso, l'accumulazione e la funzionalizzazione dei codici informatici è la 'black box' del capitalismo digitale, il cuore pulsante che racchiude sia 'i segreti laboratori della produzione' di marxiana memoria che i meccanismi di controllo della forza-lavoro e di gestione complessiva del sociale. Già Rosenberg, in un importante libro dall'emblematico titolo di 'Dentro la scatola nera', aveva messo a tema lo stretto rapporto che lega tecnologia ed economia, specie nelle fasi di crisi, sottolineandone il legame costitutivo che risiede nel costante assemblaggio di componenti tecnologiche e componenti economiche, dunque della costruzione di legami atti a perfezionare lo sviluppo economico ed a limitare le problematiche da esso derivanti²². Ma è stato Frank Pasquale, coniando il termine di 'black box society', a sottolineare la nuova qualità dei codici operativi dell'economia digitale. I processi di machine-learning che caratterizzano le dinamiche economiche contemporanee, infatti, si basano sull'accumulazioni di dati primari, ottenuti attraverso il 'deep-learning' degli apparati macchinici, in modo da neutralizzare i possibili bias sistemici ed armonizzarli in un'immagine generali dei dati estorti ed elaborati. La scatola nera che presiede l'articolazione gerarchica dei processi di apprendimento ed elaborazione- dandogli un ulteriore senso operativo-sfugge al controllo umano, trasformando i codici di funzionamento delle macchine in dispositivi di governo della società, in grado di anticipare e serializzare gusti e costumi sociali attraverso una fitta rete di meccanismi di controllo dell'attenzione

²⁰ M.Pasquinelli, *Capitalismo macchinico e plusvalore di rete* in Id (a cura di), *Gli algoritmi del capitale*. Verona, Ombre Corte, 2014, pp. 95-110

²¹ AAVV, *Assembly codes*. Durham, Duke University Press, 2021.

²² N.Rosenberg, *Dentro la scatola nera*. Bologna, Mulino, 2001

degli utenti delle reti e dei media²³. L'estrema diffusione dell'intelligenza artificiale sul tessuto sociale ha chiaramente rivoluzionato la stessa dimensione relazionale dei rapporti umani, ormai articolati prevalentemente attraverso l'uso di dispositivi comunicativi che trasformano in algoritmi le interazioni tra soggetti²⁴, atti a perfezionare l'infrastruttura logistica della rete algoritmica. In sostanza, la centralità dell'algoritmo spinge la logica dell'astrazione tipica del capitalismo ad un livello ancora più diffuso ed intimo, perché è in grado di anticipare le scelte delle soggettività, ad anticiparne le azioni future, ed a costruire una nuova e specifica logica dell'accumulazione basata sul valore generato dai codici e sull'equivalenza dei dati estratti dagli algoritmi prodotti dall'interazione tra forza-lavoro digitale e intelligenza artificiale²⁵. Per dirla con Postone, il lavoro dell'astrazione determinato dalla costruzione di un sistema produttivo iscrive ogni singolo elemento del sistema sociale nelle griglie differenziali del valore, trasformando il processo lavorativo stesso in un processo spersonalizzante ed allo stesso tempo necessario per l'esistenza della forza-lavoro. In questo senso,

‘La funzione ordinatrice e programmatrice dell'algoritmo è fondamentale per il movimento stesso della società computazionale [...] Essi sono invece oggetti rappresentativi perché definiscono ciò che deve essere visibile e ciò che invece deve rimanere implicito ed inosservato. Non diversamente dalla merce marxiana, l'algoritmo è la figura di mediazione tra l'astrazione del calcolo e la materialità del lavoro come rapporto sociale²⁶

così da poter chiarire come l'algoritmo si innesti sulle già esistenti relazioni sociali capitaliste per renderle ancora più autonome ed impersonali rispetto al processo di produzione esplicito (materializzato nelle forme dello sfruttamento digitale) e a quello implicito (ovvero nella cattura di dati attraverso le interazioni diffuse e mediate dai dispositivi tecnologici. Ancor di più, la black box del dominio sociale dell'algoritmo trova la sua forma organizzativa nella piattaforma, che coordina gli algoritmi e li distribuisce sui differenti livelli di astrazione determinati dai flussi virtuali e dai loro effetti materiali dentro lo stesso rapporto sociale capitalista²⁷. Ulteriormente, l'astrazione algoritmica aumenta il processo di disarticolazione della forza-lavoro e tende alla sostituzione del lavoro vivo con dispositivi cibernetici ed intelligenze algoritmiche sempre più efficienti ed autonome dalle azioni di coordinamento e supervisione svolte dalla forza-lavoro stessa. Il processo di automazione, in tal guisa, è un processo che libera quote crescenti di forza-lavoro in alcuni segmenti, e invece articola in maniera minuziosa l'organizzazione del lavoro nei segmenti chiave quali lo sviluppo, l'assemblaggio

²³ F.Pasquale, *The Black Box Society*. Harvard University Press, 2014

²⁴ A.Greenfield, *Radical Technologies*. Londra, Verso Books, 2017

²⁵ M.Postone, *Time, labor and social domination*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993; C.Hardin, *Capturing Finance*. Durham, Duke University Press, 2021, pp. 68-86.

²⁶ Into the Black Box, *Capitalismo 4.0*, op. cit., pp. 105-106

²⁷ R.Bodei, *Dominio e sottomissione*. Bologna, Mulino, 2019

e l'innovazione dei dispositivi tecnologici, in una sorta di perfezionamento del sistema di parcellizzazione delle mansioni di stampo taylorista, e di suo adattamento alle nuove qualità della composizione del lavoro: il lavoro non è eliminato, ma ancora più chiaramente, sussunto e nascosto tra le righe degli algoritmi e gli spazi di produzione fisica²⁸.

La società automatica, come ha enunciato con chiarezza Bernard Stiegler, è la società del calcolo diffuso, in cui il profondo effetto dell'astrazione incide in termini neghentropici, ovvero di disordine, perdita di senso dell'orizzonte individuale e collettivo, e nichilismo diffuso. L'industrializzazione del sapere e della manipolazione di simboli, oltre a rendere ancora più impersonale le relazioni ed a distruggere la soggettività del lavoro e la sua funzione sociale, proletarizza i soggetti produttori della conoscenza estraniandoli dal più complessivo processo di riproduzione sociale, implementando i sistemi di sfruttamento attraverso la completa spersonalizzazione di questo soggetti ottenuta grazie al perfezionamento dei dispositivi di controllo mediatici. Quella che l'autore chiama 'perdita del saper vivere' è lo statuto esistenziale ed ontologico della forza-lavoro digitale, la 'misera ontologica' che contrassegna l'automazione totale sganciata dai bisogni e dai desideri socialmente emergenti e dunque socialmente riproducibili²⁹. La razionalizzazione assoluta, raggiunta grazie all'astrazione informatica, rende obsoleta la produzione di conoscenze sganciate dalla logica produttiva, ed elegge il 'soluzionismo', l'immediato e tempestivo ripristino della logica cibernetica, come condizione primaria dell'esistenza del milieu sociale, sussumendo ulteriormente il tempo di esistenza della formazione sociale in tempo totale di produzione 'totale', così da 'datificare' e mettere in rete tutti gli elementi in grado di produrre valore. Il tecno-ottimismo, in questo senso, è una nuova forma di darwinismo ed esclusione sociale, perché innesta sull'esistente sistema di esclusione sociale un ulteriore step basato sulle competenze e sulla continua disponibilità alla risoluzione dei faux frais della produzione e della circolazione dei dati³⁰.

6. *Dall'intelligenza collettiva al cyber-proletariato: figure soggettiva della critica*

Questo insieme di trasformazioni, allo stesso tempo, può essere osservato da un'altra ottica che mette al centro dell'analisi sia la dimensione materiale della creative class che le sue condizioni di esistenza dentro i meccanismi di produzione del valore capitalista. Alcuni autori, appartenenti al filone del marxismo operaista e post-operaista, hanno evidenziato il ruolo che la formazione, i linguaggi, i saperi e la natura relazione dei soggetti rivestono nei nuovi meccanismi di estrazione ed accumulazione. La fine del lavoro, per questi autori, ha significato la proliferazione dei lavori, delle prestazioni lavorative intermittenti e precarie. Già alla fine degli

²⁸ A. Benanav, *Automation: The Future of the Work*. Londra-New York, Verso Books, 2020

²⁹ B. Stiegler, *La société automatique I: L'avenir du travail*. Parigi, Fayard, 2015

³⁰ E. Morozov, *To save everything, click here: the folly of technological solutionism*. Public Affairs, 2013

anni Settanta Romano Alquati, analizzando le mutazioni della composizione del lavoro attraverso l'analisi della forza-lavoro studentesca, evidenziò le 'nuove qualità' emergenti dai 'bisogni conoscitivi' di quest'ultima. Per questo autore, infatti, il processo di stratificazione sociale generato dall'estensione e dalla massificazione delle istituzioni formative come l'università, aveva provocato un cambiamento strutturale nel mercato del lavoro. Questo avvenne in concomitanza con i primi processi di automazione in fabbrica e di terziarizzazione diffusa della struttura produttiva, con l'immissione nel suddetto mercato di una forza-lavoro altamente scolarizzata e già in nuce altamente flessibile, ossia costretta alla sovrapposizione di più prestazioni lavorative per il raggiungimento di un salario³¹. Il 'cervello sociale', ossia l'insieme scomposto di questa forza-lavoro intellettuale, doveva al contempo riprodurre la propria capacità umana, ossia la propria capacità di modulare culture, simboli e forme sociali, all'interno delle stesse strutture sistemiche volte alla creazione di profitto. Sempre per Alquati, l'industrializzazione della conoscenza e della riproduzione della forza-lavoro era diventata il core dei meccanismi di valorizzazione capitalisti, creando una specifica divisione del lavoro di formazione e cura³². Centrali nelle nuove forme di produzione sono le caratteristiche materiali del capitale umano, ovvero le funzioni cognitive e linguistiche della soggettività lavoratrice. In questo senso, lo stesso ciclo della formazione viene trasformato in un investimento economico sottoposto all'acquisizione di conoscenze e competenze future da ottenere attraverso cicli di formazione continua sempre più avanzata. La forza-invenzione, ossia la materializzazione della conoscenza, diventa la merce principale, inverando l'analisi marxiana sul 'General Intellect', sulla potenza della forza-lavoro intellettuale sviluppata a fianco ed oltre la produzione industriale di fabbrica, sussunta sia dal sistema delle macchine che dai meccanismi generali di creazione del profitto³³, che hanno trasformato il desiderio di liberazione dai meccanismi di sfruttamento nell'incubo ubiquo della precarietà. Da un punto di vista situato, Huws e Dyer-Whiteford hanno parlato di 'cybertariat' e di 'cyberproletariat'. Nel primo caso, la sociologa evidenzia la natura dicotomica della nuova composizione del lavoro, sospesa tra 'ricchezza e miseria assoluta', e classificabile in base al rapporto sociale con i mezzi di produzione ed al loro posto nella divisione tecnica del capitalismo digitale. Huws parla di 'proletariato delle piattaforme', infatti, per analizzare sia la 'digitalizzazione' delle attività di cura e riproduzione un tempo pubbliche, che la natura intermittente del rapporto di lavoro, completamente sussunto e dipendente dalle condizioni tecnologiche e dall'intensificazione della stessa attività lavorativa³⁴. Dyer-Whiteford, invece, ha analizzato la natura classista dell'innovazione tecno-capitalista, che intensifica a

³¹ R.Alquati, N.Negri, A.Sormano, *Università di ceto medio e proletariato intellettuale*. Torino, Stampatori, 1977

³² R.Alquati, *Sulla riproduzione della capacità umana vivente*. Roma, DeriveApprodi, 2021

³³ A.Negri, *Marx oltre Marx*. Roma, Manifestolibri, 1998

³⁴ U.Huws, *The making of a Cybertariat*. New York, Monthly Review Press, 2003; Id, *Labor in the Digital Global Economy*. New York, Monthly Review Press, 2014, pag. 57 ss.

sua volta la frammentazione delle figure sociali del lavoro attraverso le mansioni che svolgono nel processo di perfezionamento dei sistemi automatici di produzione e di controllo degli output materiali e di valori prodotti. In questo senso, la proletarizzazione della forza-lavoro intellettuale e digitale si basa sul possesso di specifiche skills, utili al processo produttivo, e sulle contemporanee dinamiche di de-skilling, di uso della stessa forza-lavoro per mansioni ed occupazioni di basso livello dentro lo stesso ciclo, così' da poter accelerare il ricambio umano nelle catene produttive del valore³⁵.

7. Definire il lavoro digitale

Possiamo arrivare, dunque, alla questione centrale di questa discussione: come definire il lavoro digitale? Se, infatti, la forma del lavoro salariato è una specificità del sistema di produzione capitalista, una definizione del lavoro digitale deve assumere, primariamente, la molteplicità delle prestazioni lavorative afferenti alle differenti sfere della produzione digitale, e le forme di coordinamento organizzativo ed infrastrutturale che rendono possibile lo stesso processo di produzione economica. La prima definizione che verrà proposta di seguito è quella di Altenried, che da continuità alle differenti forme di astrazione e sfruttamento presenti nei differenti modelli di accumulazione capitalista nel corso del tempo, nella lunga durata della produzione industriale e di quella iper-industriale e simbolica del capitalismo digitale. Altenried, infatti, analizza il lavoro digitale attraverso tre presupposti cardine: l'automatizzazione, o processo di neo-taylorizzazione, la moltiplicazione del lavoro, ovvero l'articolazione differenziale e spaziale di differenti processi lavorativi afferenti alla stessa catena del valore, e la centralità sempre più crescente assunta dalle infrastrutture logistiche e digitali nel processo di produzione e circolazione delle merci. Combinando questi differenti piani analitici, l'autore sostiene che

'The reconfiguration of labor through the digital factory is, crucially, a process of spatial reorganization; at the moment when the seemingly self-evident spatial architecture of the factory is called into question, the spatial composition of class might become central [...] Even if in the digital factory the elements and workers of a particular process of production might not be always assembled not under the roof of one building, digital technology, infrastructure, and logistics often allow for greater coherence and precision in the interplay and division of human labor and technology than in traditional industrial factory buildings³⁶

La struttura produttiva del capitalismo digitale produce, come evidenzia l'autore, una propria specifica forza lavoro specializzata, la suddivide nei segmenti

³⁵ N.Dyer-Whiteford, *Cyberproletariat*. London, Pluto Press, 2015.

³⁶ M.Altenried, *The Digital Factory*. Chicago, Chicago University Press, 2022, pp. 10-11

produttivi, e ne intensifica la potenza produttiva attraverso le tecnologie. Questa è, in sostanza, la 'black box' del funzionamento del capitalismo nella sua lunga durata. La caratteristica principale del lavoro dentro il capitalismo digitale è la sua completa sussunzione alla logica operativa della piattaforma, che organizza e coordina il lavoro dal punto di vista tecnico, abbinando ogni mansione lavorativa ad un algoritmo, dal punto di vista economico, fornendo incentivi rispetto agli obiettivi ed alle attività da compiere, e creando un proprio ambiente eco-sistemico con cui connettere produttori, utenti e che ricollocano la funzione dell'impresa e la produzione di valore dentro le meccaniche dei network. Di conseguenza, il sistema degli apparati tecnologici non solo media ma tende a sostituire e nascondere l'effettiva dimensione materiale della forza-lavoro, accelerando le fasi della produzione attraverso una specifica scansione del tempo di lavoro. Il 'time management' del capitalismo digitale, infatti, porta all'acme il just-in-time postfordista, perché trasforma la disponibilità e l'ubiquità della prestazione lavorativa in una condizione standard della forza-lavoro. Spingendo le caratteristiche del lavoro cognitivo al limite, ovvero la capacità di comunicare e l'attenzione costante ai dettagli ed alle variazioni delle informazioni e dei dati, questa infrastruttura disciplinare tende a far incrementare la produttività del singolo lavoratore isolandolo, misurandone le prestazioni ed estendendo costantemente la durata della singola prestazione lavorativa³⁷. La logica del '24\7', ovvero l'assoluta disponibilità del lavoratore alle esigenze del processo di produzione,³⁸ erode completamente la divisione tra lavoro e non lavoro, tra prestazione lavorativa necessaria e plusvalore, tra formazione, produzione e consumo delle stesse informazioni e degli stessi dati che tornano all'inizio ed alla fine del circuito economico del capitalismo digitale. Di conseguenza, il perfezionamento degli algoritmi che rendono maggiormente fluida ed efficiente l'esperienza degli utenti e dei consumatori con l'interfaccia macchinica della piattaforma, è una forma di 'lavoro di consumo non remunerato', che comporta la divisione del lavoro su più soggetti, compresi i non-lavoratori che partecipano attraverso il consumo o la richiesta di informazioni ai bot al processo di valorizzazione del capitale.

Il lavoro dell'algoritmo e dell'automa si alimenta del lavoro umano di implementazione, innovazione e controllo di questi ultimi da parte della forza-lavoro umana: il caso del 'Mechanical Turk', il 'Turco Meccanico' con cui viene occultato il lavoro dei programmatori dei bot su Amazon è estremamente emblematico. Dietro questo bot, infatti, vi si nasconde, come nella famosa scacchiera meccanica turca da cui questo sistema di lavoro prende il nome, il lavoro di operatori che suturano i deficit dell'intelligenza artificiale e al contempo ne perfezionano l'efficienza³⁹. In questo caso, la piattaforma ed i dispositivi automatici si ergono come forze estranee alla cooperazione lavorativa che avviene in questi segmen-

³⁷ M.Gregg, *Counterproductive*. Durham, Duke University Press, 2018, pp. 103-126

³⁸ J.Crary, *24\7*. Torino, Einaudi, 2015

³⁹ R.Cicarelli, *Forza Lavoro*. Roma, DeriveApprodi, 2018; P.Jones, *Work Without Workers*. Londra-New York, Verso Books, 2020

ti del processo di valorizzazione del capitale, tale da rendere progressivamente obsoleto l'intervento umano una volta perfezionato il sistema di risposta e di adattamento dell'intelligenza artificiale⁴⁰.

La seconda definizione che viene proposta del lavoro digitale, tende ad evidenziare la persistenza della logica capitalista della frammentazione e della scomposizione della prestazione lavorativa come logica costitutiva, *mutatis mutandis*, del rapporto di subordinazione del lavoro al capitale. Scrive Antonio Casilli, nel suo importante libro 'Schiavi del clic', che

'Il digital labor, per come lo intendiamo, definisce il processo di scomposizione in mansioni elementari e datificazione delle attività produttive umane che caratterizza l'applicazione nella sfera economica delle tecnologie di intelligenza artificiale e di apprendimento automatico. Si tratta di una costellazione di pratiche all'incrocio tra lavoro atipico, lavoro indipendente, lavoro a cottimo microremunerato, hobby professionalizzato, passatempo monetizzato e pura e semplice effusione spontanea di dati'⁴¹

Casilli costruisce una vera e propria fenomenologia del lavoro digitale, elencando l'insieme spurio di prestazioni dirette ed indirette che rientrano all'interno di questa definizione concettuale. Ciò che emerge con forza è la natura frammentaria di queste forme, che è effettivamente legata a dinamiche e attività legate alla vita quotidiana e che ricalcano, fondamentalmente, le trasformazioni del lavoro contemporanee. Dinamiche come la 'gamification' e l'uberizzazione designano due forme di approccio con l'interfaccia digitale e la conseguente mediazione che la stessa piattaforma opera sulla forza-lavoro. Il primo termine, infatti, caratterizza molte delle prestazioni lavorative nel settore del digitale, compreso il mondo dell'intrattenimento videoludico, nascondendo il cottimo e i progressivi aumenti salariali (altrimenti inesistenti) dietro dinamiche di gioco, che comportando elementi di sfida, valutazione meritocratica ed elaborazione strategica per risolvere le quest e raggiungere gli obiettivi preposti (task), operano una profonda lacerazione sul corpo della composizione del lavoro, ed incentivano l'allargamento del tempo di lavoro per il miglioramento dello status lavorativo e salariale. Il gioco, come oggetto culturale, viene tradotto nei codici della competizione capitalista, e trasformato in meccanismo di compensazione economica e miglioramento degli standard di efficienza produttiva, senza per questo operare un aumento dei tempi di lavoro e produzione⁴². Il secondo termine, designa sia il rapporto lavorativo mediato dall'interfaccia digitale, sia la natura relazionale di queste forme di lavoro 'on request', ossia dettate dalla richiesta di servizi attraverso una piattaforma di coordinamento. Il valore della prestazione mediata dalla piattaforma, infatti, non consiste solamente nello svolgimento della mansione prenotata, ma principalmente nel sistema di valutazione che gli utenti del servizio ricevuto forniscono. La dimensione

⁴⁰ N.Dyer-Whiteford, A.M.Kjosen, J.Steinhoff, *Inhuman Power*. Londra, Pluto Books, 2019

⁴¹ A.A.Casilli, *Schiavi del clic*. Milano, Feltrinelli, 2020, pag. 38

⁴² J.Woodcock, *Marx at the arcade*. Chicago, Haymarket Books, 2019.

linguistica e relazionale del lavoro digitale si manifesta in questi casi in tutta la sua forza, trasformando il salario monetario in una sorta di salario di compensazione determinato dalle valutazioni dei clienti e dalle statistiche generali sull'affidabilità del singolo lavoratore. La piattaforma, oltre a mediare la relazione tra lavoratore e cliente, produce specifici algoritmi in grado di valutare l'efficienza e le capacità relazionali e interattive del lavoratore, così da poter offrire preventivamente un servizio ottimale all'eventuale cliente⁴³. La costruzione della reputazione algoritmica, infatti, amplifica la situazione di frammentazione di queste forme di lavoro, e le trasforma in 'servizi' da offrire in cambio di un salario a cottimo, ossia per singola prestazione. I meccanismi della 'gig economy', ossia di quei circuiti economici legati ai singoli eventi e legati principalmente all'espletazione di servizi relazionali ed interattivi, trova nel lavoro delle piattaforme il suo nodo centrale⁴⁴. L'economia dei servizi, in sostanza, è diventata la forma egemone della produzione digitale, perché legata alla progressiva automazione delle mansioni caratteristiche del lavoro manuale, dalla de-skillizzazione delle capacità richieste per accedere al posto lavorativo, e dall'automazione sempre più intensiva delle strutture sociali. Con il concetto di 'platformization', sostanzialmente, è diventato sinonimo di organizzazione flessibile e centralizzata delle risorse e dei servizi presenti in un determinato settore, in grado di produrre il proprio circuito di forza-lavoro ricattabile, disponibile e costantemente attraversata da dinamiche di turn-over⁴⁵. Ulteriormente, queste dinamiche comportano il controllo minuzioso delle prestazioni lavorative e dei comportamenti sociali attraverso la produzione di algoritmi in grado di prevedere le mutazioni di questi stessi dati⁴⁶. Di conseguenza, la *fabbrica mundi* del digitale costituisce una sua specifica cartografia produttiva, che approfondisce la già esistente divisione globale del lavoro e intensifica il razzismo e la struttura coloniale dei circuiti dell'high tech: per dirla con lo studioso dei media Seb Franklin, tanto più astratto è il lavoro digitale, tanto più pervasive sono le condizioni di sfruttamento e di segmentazione razziale e razzista dei processi di produzione⁴⁷.

8. Politiche del conflitto dentro il capitalismo digitale

La natura multiforme e immediatamente globale delle operazioni del capitale permette di evidenziare le potenzialità ambivalenti dello sviluppo tecnologico sganciato dai suoi usi sociali, che può evolvere, come si è provato a mostrare, in forme pervasive di controllo diffuso e in una compressione delle condizioni delle condizioni della

⁴³ A.A.Casilli, op.cit, pp.95 ss; J.Hua, *Spent behind the wheel*. St.Paul, Minnesota University Press, 2021

⁴⁴ J.Woodcock, M.Graham, *The gig economy: a critical introduction*. Cambridge, Cambridge, Polity Press, 2021.

⁴⁵ J.E.Smith, *Smart Machines and Service Works*. Reaktion Books, 2020

⁴⁶ S.Barns, *Platform Urbanism*. Springer, 2020; A.Shapiro, *Design, Predict,Control*. St.Paul, Minnesota University Press, 2020.

⁴⁷ S.Franklin, *The Digitally Disposed*. St.Paul, Minnesota University Press, 2021.

forza-lavoro. Inoltre, il progressivo 'autonomizzarsi' degli apparati tecnologici della sfera del dibattito pubblico e dall'agone della sfera decisionale della politica proiettano diverse ombre sull'accumulazione di dati sensibili da trasformare in codici ed algoritmi in grado di generare alti profitti esclusivamente distribuiti verso 'l'alto', ossia verso le élites economiche che spingono avanti i circuiti economici del capitalismo digitale. Ma, riflettere sulle dimensioni dell'impatto sociale delle accelerazioni tecnologiche significa anche riflettere sui conflitti sociali che si generano intorno a queste questioni, ai percorsi di democratizzazione e socializzazione 'pedagogica' dei dispositivi tecnologici, e di un loro fondamentale ruolo nella programmazione della transizione ecologica nel segno della sostenibilità, del rispetto e del miglioramento della qualità della vita sia sotto il profilo economico che sotto il profilo politico e sociale. In questo senso, trasformare le condizioni del lavoro non può prescindere dall'allargamento dello spazio giuridico dei diritti e delle garanzie per la forza-lavoro, e del miglioramento delle condizioni stesse della produzione. Questo conflitto deve essere prodotto e praticato sotto un duplice profilo: eliminare le nocività causate alla salute psico-fisica dei lavoratori e liberare il tempo del lavoro, e usare le innovazioni tecnologiche per limitare i danni ecologici causati dalla nocività dei processi estrattivi legati alle economie del capitalismo digitale. L'intelligenza collettiva astratta, così, non solo può esasperare lo sviluppo tecnologico affrancandolo sempre di più dal lavoro, ma si pone sulla scena come intelligenza 'aliena' proprio perché astratta e diffusa. Il marxismo rivoluzionario di Brecht e Benjamin era affascinato, notoriamente, dalla dimensione di separazione indotta dai mezzi tecnologici, sia nella forma dello straniamento brechtiano che nella dicotomia tra perdita dell'aura e socializzazione della tecnica benjaminiana. Nelle analisi di entrambi gli autori, infatti, vive l'innamoramento per il montaggio, come successione di atti separabili e connettabili in senso non necessariamente sincronico, tale da manifestarsi come uso 'automatico' di sé attraverso le tecniche⁴⁸. In questo senso, il divenire è separazione e montaggio, attualizzazione delle potenzialità inesplorate insite nei dispositivi tecnologiche e loro articolazione come 'scrittura coordinata collettiva', essenzialmente basata sulla proliferazione di codici linguistici singolari. L'eccedenza rivendicata dalle soggettività è il motore di un processo di continua trasformazione che infiltra il reale e lo sovrverte passo dopo passo, senza ipostatizzare la potenza immaginativa in futuri lontani ma manifestandoli come punti mobili di una mappa. Compito delle stesse soggettività diventa l'invenzione di nuovi linguaggi e lo sviluppo di infrastrutture ideologiche e organizzative che sottolineano, con ancora più forza, come tutti gli sforzi siano indirizzati a produrre un nuovo senso comune, e dunque, una connessione sentimentale tra culture e poteri. Nei termini della teoria politica, la piattaforma aperta e mutevole mette sul piatto la questione dell'organizzazione politica della forza-lavoro dentro e contro il capitalismo digitale. Il concetto di macchina sociale, dispositivo a questo punto necessario, infatti, può essere mutuato dalle opere di Deleuze e Guattari. Essi assumono le macchine come assemblaggi tecno-sociali definite dai tagli e dai flussi

⁴⁸ B.Brecht, *Scritti teatrali*, Torino, Einaudi, Torino, 1971; W.Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Torino, Einaudi, 2000.

delle connessioni trasversali, che, in risposta all'asservimento organico (o all'aumento del capitale macchinico) possono divenire macchine-da-guerra nomadiche⁴⁹. Il progetto di una possibile piattaforma organizzativa, infatti, si basa sulla connessione e sulla diffusione dei processi di soggettivazione, con cui accelerae le ibridazioni e produrre unità nella molteplicità. Più semplicemente, la piattaforma organizzativa può essere posta e immaginata come sintesi sociale delle differenti figure del lavoro, attraverso la socializzazione della ricchezza prodotta. Seguendo l'equazione leniniana, questo strumento può agevolare la reciprocità tra le istituzioni di autogoverno e le forze e le tecnologie produttive. L'urgenza di una politica e di una filosofia politica del conflitto sociale è quella di sapere reinventare l'equazione tra soggettività, forza e consenso collocandola nel tempo presente, teorizzando coalizioni e processi assembleari open-source dentro e oltre i network. Procedendo su questa ipotesi, allora, costruire una mappa del network significa costruire una topografia dei nodi che si connettono e mutano in spazio collettivo, e disegnare una cartografia dei territori occupati e liberati su cui distribuire la forza accumulata. L'organizzazione politica di cui si ha bisogno oggi è mostruosa, ovvero marginale, situata e ibrida. Come il mitico 'Centauro' di gramsciana memoria, essa deve produrre le condizioni delle mobilitazioni antagoniste, attraverso l'uso ragionato della forza collettiva e del conflitto in grado di produrre consenso diffuso. Di conseguenza, l'atto di creazione rivoluzionario è un atto collettivo di plasticità distruttrice che canalizza la rabbia virtuale in resistenza e desiderio di espansione delle libertà. Questo 'Tecno-Centauro', mitopoiesi necessaria, è il vettore con cui muovere l'attacco al presente. Così, se la rete è l'accumulazione della complessità sociale al più alto livello di astrazione, l'egemonia su di essa diventa una pratica relazionale di connessione, nell'illimitata apertura nei confronti dello spazio sociale⁵⁰. Di conseguenza, tre sono le chiavi di lettura della critica dell'attuale stato del rapporto tra capitalismo tecnologico e necessità sociali. La prima riguarda l'immaginazione di forme di cooperazione sociale attraverso le infrastrutture digitali e le strutture organizzative fornite dalle piattaforme. Costruire e praticare forme di cooperazione attraverso le piattaforme, infatti, significa rafforzare e diffondere le pratiche mutuali minoritarie esistenti nelle dinamiche dei network, e immaginare forme e modi dell'innovazione sostenibile attraverso la socializzazione degli usi differenti delle infrastrutture tecnologiche⁵¹. In secondo luogo, bisognerebbe dare voce alle lotte ed ai conflitti sociali che avvengono nel mondo del digitale, implementare le coalizioni di queste nuove figure del lavoro flessibile, intermittente e precario, e dare forza giuridica e politica alle loro rivendicazioni economiche⁵². La ricerca di un maggiore protagonismo politico di queste figure subalterne e marginali, in questo senso, deve comportare l'apertura di nuovi processi di democratizzazio-

⁴⁹ G.Deleuze, F.Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Parigi, Minuit, 1972; Id, *Mille Plateaux*. Parigi, Minuit, 1980.

⁵⁰ A.Williams, *Political Hegemony and Social Complexity. Mechanism of power after Gramsci*. Londra, Palgrave Macmillan, Londra, 2021

⁵¹ T.Scholtz, *Platform cooperativism*. New York, Rosa Luxemburg Stiftung, 2016

⁵² J.Woodcock, *The fight against platform capitalism: an inquiry into global struggles of gig economy*. Westminster University Press, 2021

ne che leghino libertà, innovazione e felicità sociale attraverso la costruzione di una nuova grammatica dei diritti, prestando maggiore attenzione ai bisogni ed ai desideri sociali che si nutrono anche delle potenzialità di comunicazione ed espressione che i dispositivi tecnologici offrono⁵³. Come ultimo punto, di conseguenza, bisogna considerare gli impatti positivi che l'accelerazione delle tecnologie può avere sulla trasformazione complessiva delle strutture sociali. Queste accelerazioni, infatti, possono materializzare una nuova epoca di libertà della forza-lavoro dagli effetti nocivi della razionalizzazione. Inoltre, esse possono intensificare anche l'immaginazione di un futuro eco-sostenibile, tanto dal punto di vista delle relazioni soggettive (ed economiche) che da quello di nuove relazioni con l'ambiente biologico e naturale⁵⁴.

Conclusioni

In questo testo si è provato a mettere a fuoco lo statuto del capitalismo contemporaneo, dei suoi impatti tecnici e sociali, e delle trasformazioni antropologiche che esso ha indotto. Con i paragrafi della parte iniziale del testo, infatti, si è tracciata una genealogia dell'intimità storica tra struttura economica ed innovazioni tecniche, sotto forma di macchina sociale astratta e sotto forma di dispositivi di controllo. Di conseguenza, è stato evidenziato anche il ruolo della rete come sintesi dell'informazione e della comunicazione, analizzati in quanto 'bisogni' sociali sussunti dai dispositivi di accumulazione. Nei paragrafi finali della prima parte sono state discusse le mutazioni antropologiche dentro il capitalismo digitale, analizzando la letteratura principale sulle figure soggettive sorte dentro esso. Si è, inoltre, provato a mettere a tema una critica di queste coordinate tecniche e soggettive attraverso la critica marxiana e marxista, evidenziando la centralità del concetto di 'forza-lavoro' come dispositivo euristico per focalizzare i punti cruciali di questa trasformazione. Nell'ultimo paragrafo sono state esposte delle parziali e iniziali linee guida per il ripensamento delle forme di conflitto e di immaginazione anticapitalista. Mettendo a tema la piattaforma come potenziale forma di organizzazione antagonista, infatti, si è voluto sottolineare come usi differenti e socializzati dei dispositivi tecnologici e delle infrastrutture digitali possano ampliare sia gli spazi di conflitto che quelli di democrazia.

Si tratta, in conclusione, di non buttare l'acqua sporca con il bambino, ma di trarre maggiori benefici socialmente diffusi e realmente democratici dai processi di digitalizzazione ed informatizzazione, e di migliorare il benessere individuale e collettivo a partire dai mezzi, dagli strumenti e dalle opportunità che il capitalismo digitale offre.

⁵³ E.Felice, *La conquista dei diritti*. Bologna, Mulino, 2022

⁵⁴ N.Srnicek, A.Williams, *Inventing the Future*. Londra-New YorkVerso Books, 2015



Digital culture, Turing Test and epistemological criteria of critical thinking

Alfonso Di Prospero
(Università degli Studi di Chieti)
diprospero2017@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Digital culture, Turing Test and epistemological criteria of critical thinking

Abstract: The Turing Test can be interpreted in behaviouristic terms, but the behaviouristic psychology entails assumptions on the epistemological meaning of intersubjectivity that are disputable. My hypothesis is that: 1) the analysis of intersubjectivity should be connected to a non-monotonic logic, 2) Piaget's genetic epistemology could be used with this goal, 3) the troubles that in these years we deal with in relation with the explosion of digital communication should be seen within a theoretical framework where the notion itself of intersubjectivity should be re-defined. Also the notion of intersubjectivity in Nietzsche's philosophy is considered.

Keywords: Intersubjectivity, Turing's test, Non-monotonic logic, Critical thought, Induction.

1. *Modernità, comunicazione e critica*

Per tentare di reperire indizi che servano a capire come si stia configurando la condizione dell'esistenza umana nell'epoca attuale, in cui le tecnologie del digitale impongono in maniera sempre più massiccia la loro influenza, può essere naturale rivolgere l'attenzione ad alcune idee di uno tra gli scienziati che hanno contribuito in modo più decisivo al percorso che ha portato al loro sviluppo: nel suo celebre "test", Alan Turing¹ ha cercato di condensare e venire a capo di una serie di problemi quanto mai impegnativi, che in questo testo sosterrò essere significativi anche per l'analisi dei processi socio-culturali oggi in corso.

Gli obiettivi di fondo di questo articolo – in quanto relativi all'analisi di fenomeni di tipo storico e sociale – rendono opportuno che si esplicitino alcune assunzioni di base. Quelli che qui si indagheranno sono gli effetti che può avere il condizionamento sociale sul pensiero delle persone, anche – più nello specifico – sul piano della codificazione dei procedimenti di indagine intellettuale.

¹ A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in: «Mind» 59/236 (1950), pp. 433-460.

A monte, autori di riferimento sono Émile Durkheim², Karl Mannheim³, Peter Berger e Thomas Luckmann⁴. David Bloor e la “scuola di Edimburgo”⁵ hanno provato a radicalizzare le idee di Mannheim, cercando di mostrare per esempio che anche le conoscenze della matematica possono essere studiate da un punto di vista sociologico. Una delle premesse della mia argomentazione è che sia possibile sostenere che anche una caratteristica fondamentale del metodo scientifico, ossia il suo costituirsi come insieme di saperi e di metodi intersoggettivamente condivisibili⁶, può essere analizzata come derivata socialmente. La mia ipotesi fa appello all’epistemologia genetica di Jean Piaget, re-interpretata in termini induttivistici. Il bambino molto piccolo non possiede ancora il senso della reciprocità razionale, che svilupperà solo progressivamente: nella mia ricostruzione, questo avviene appunto grazie a esperienze di rapporto sociale che consolidano nell’individuo l’attesa che un criterio per parlare di vero o falso debba essere quello dell’accordo sociale⁷. All’interno di questo quadro, come caso particolare, si può arrivare a costruire la nozione (molto specifica) di intersoggettività che sottende la pratica della ricerca scientifica, qualora si operi in presenza di bisogni e di esperienze che spingano concretamente in questa direzione. Questo significa che un sapere e delle esperienze che sono individuali “fondano” il sapere “pubblico” della scienza (oltre che in genere quello del “senso comune” condiviso), e non è – viceversa – il sapere scientifico, in quanto pubblico, a detenere il diritto di trattare i contenuti dell’esperienza individuale come un materiale da ridursi ai codici, le procedure e le prassi della ricerca scientifica (si ricordi qui soprattutto la *Crisi delle scienze europee* di Husserl).

Porre in apertura del testo, come premessa di quanto seguirà, questa tesi, può sembrare una grave ammissione di debolezza: si tratta infatti di una concezione molto impegnativa, che non potendo venire qui ulteriormente discussa per ovvie ragioni di spazio⁸, può fornire motivi per pensare che la costruzione argomentativa che segue possa essere sostanzialmente arbitraria. Si può però anche intendere in modo più prudente questa scelta. Da una parte in generale anticipare subito alcuni degli esiti del ragionamento può rendere tutto il discorso più chiaro. Si deve chiedere in sostanza al lettore la pazienza di sospendere il giudizio sulla plausibilità della tesi ora esposta: al termine dell’articolo, riconnettendo con calma i vari passaggi dell’esposizione, sarà più semplice esprimere una valutazione

² *De la division du travail social*, Alcan, Paris 1893; ed. it. *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano 2016.

³ *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn 1929; ed. it. *Ideologia e utopia*, Mulino, Bologna 1957.

⁴ *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, New York 1966; ed. it. *La realtà come costruzione sociale*, Mulino, Bologna 1969.

⁵ D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago University Press, Chicago 1976.

⁶ Vedi però P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2000; S. Schaffer, S. Shapin, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, Princeton 1985.

⁷ J. Gibbs, *Moral Development and Reality: Beyond the Theories of Kohlberg and Hoffman*, Allyn & Bacon 2009.

⁸ Ho però cercato di approfondirla in precedenti pubblicazioni, A. Di Prospero, *Linguaggio e ordine del mondo*, Il Sileno, Cosenza 2020.

che globalmente li tenga ciascuno nel giusto conto. Dall'altra, nel nostro caso, è soprattutto la varietà estrema di manifestazioni con cui si possono dispiegare i rapporti tra individuo e società (sia sul piano descrittivo sia su quello normativo), che ci consiglia di far valere da subito simili indicazioni, che servono indirettamente a dare una definizione di ciò che intenderemo per "intersoggettività", evitando in particolare di appiattare una simile nozione su solo alcune situazioni (comunità scientifica o consenso elettorale o appartenenza a una tradizione culturale comune etc.). Per come è qui intesa, la disposizione dell'individuo verso l'intersoggettività e la condivisione sociale possono rimanere confermate anche nei contesti e nelle situazioni più diverse, comprese anche – per esempio – quelle in cui l'individuo si mostri irriducibile oppositore contro elementi della società in cui vive, ma dimostrando proprio così il proprio attaccamento ad altri aspetti di esse che, *in nuce*, contengono i motivi dell'opposizione. Si pensi a come nelle società occidentali, fortemente pervase dai valori dell'individualismo, possa finire per essere sentito quasi come un obbligo quello di protestare anche contro le scelte pubbliche più ovvie: un tale sentimento di obbligo, anche se non percepito come tale, è comunque espressione e conseguenza di un'appartenenza sociale.

Rispetto ai sociologi sopra ricordati, la posizione che qui si difenderà *non* è né di un tipo "sociocentrico"⁹ né incline alle forme di relativismo che facilmente si associano agli approcci più fortemente sociologisti. Il riferimento che farò all'epistemologia genetica di Piaget – data l'importanza che questa associa all'esistenza di un punto di vista che originariamente è caratterizzato proprio dall'egocentratozza – dovrebbe infatti contenere, *in nuce*, le componenti teoriche che possono servire a evitare questi rischi.

Fatte tutte queste precisazioni, si può forse meglio intendere il significato della critica che muoverò alla concezione di Turing, sostenendo da una parte che essa «offre una definizione operativa dell'intelligenza proprio nello spirito della psicologia comportamentale dell'epoca del dopoguerra»¹⁰, ma che al tempo stesso, dall'altra, è proprio in un tale modello epistemologico che affondano le proprie radici i limiti della sua impostazione. Diane Proudfoot definisce «canonical»¹¹ l'interpretazione comportamentista del test di Turing. Il consenso su questo punto però non è unanime¹². Qui non servirà in ogni caso entrare in questo dibattito: non è in generale mia intenzione concentrarmi su presupposti teorici che sono

⁹ D. Wrong, *The Oversocialized Conception of Man*, in «American Sociological Review», n. 26/2, 1961, pp. 183-193.

¹⁰ D. Bolter, *Turing's Man. Western Culture in the Computer Age*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1984; ed. it. *Luomo di Turing. La cultura occidentale nell'età del computer*, SPE Pratiche, Parma, 1985, p. 235; cfr per esempio J. Searle, *The Turing Test: 55 Years Later*, in R. Epstein, G. Roberts, G. Beber (a cura di), *Parsing the Turing Test. Philosophical and Methodological Issues in the Quest for the Thinking Computer*, Springer, Dordrecht, 2008, pp. 139-150; T.E. Wahlen, *A Computational Behaviorist Takes Turing's Test*, in R. Epstein et al., cit., pp. 343-357.

¹¹ D. Proudfoot, *Rethinking Turing's Test*, in: «The Journal of Philosophy», 110/7 (2013), pp. 391-411, p. 391.

¹² D. Proudfoot, *Turing's Concept of Intelligence*, in J. Copeland, J. Bowen, M. Sprevak, et al. (a cura di), *The Turing Guide*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 301-307.

solo del comportamentismo. Intendo invece sostenere che il comportamentismo porta alle estreme conseguenze un concetto di verità che è stato estremamente influente nella nostra storia culturale, per il quale un attributo di una credenza “vera” dovrebbe essere quello del poter essere accettata e condivisa socialmente, accettando poi eventualmente una specifica perimetrazione del gruppo sociale di riferimento (per esempio la comunità scientifica, il contesto culturale di appartenenza o lo stesso genere umano), o più spesso lasciando in sospeso una tale scelta teorica, che chiaramente è carica di problemi e difficoltà. Più che di una tesi precisa che ricorrerebbe nella storia della filosofia, si può qui parlare più generalmente di una istanza tesa ad affermare la natura sociale della conoscenza, che peraltro ha trovato espressioni significative anche in etologia¹³.

Tali affermazioni andrebbero precisate molto più in dettaglio. Ad esempio, l'appello alla condivisibilità di principio delle proprie credenze, quando siano vere, non implica naturalmente che in una disputa si procederà necessariamente a stabilire quale delle parti riscuota più consenso. Ognuno dei contendenti però cerca di sfruttare gli spazi che ha a disposizione per rivendicare che o anche altri riconoscono la validità delle sue tesi oppure che, se ciò non avviene, è perché vi sono altri fattori che interferiscono (opportunismo, paura etc.). Inoltre è ben chiaro che la ricerca del consenso sociale, per come si manifesta per esempio nella ricerca scientifica, ha caratteristiche molto diverse da altri ambiti in cui pure la dimensione sociale e partecipativa dell'attività che si svolge è preminente. Tutte queste clausole, però, possono facilmente essere messe in conto proprio partendo da una descrizione dei rapporti – sul piano epistemico – tra individuo e società, del tipo di quella già esposta: si sostiene qui infatti che è l'esperienza di vita delle persone a creare il senso che la condivisione delle credenze – a seconda degli ambiti e delle circostanze – dia a esse un sostegno. Ne segue che se in un certo ambito della nostra esistenza la tendenza di fondo è a fare certe esperienze e non altre, anche il concetto di intersoggettività che ne deriva sarà corrispondente (si pensi ad esempio a ciò che avviene nell'ambito dell'arte).

La modernità storicamente ha rappresentato se stessa secondo un criterio che vede nella capacità di avere un pensiero critico un tratto essenziale per la sua identificazione¹⁴. Ma questo vuol dire che una definizione che fosse *puramente* intersoggettiva (o secondo la terminologia più diffusa, di tipo consensualista) del concetto di vero, nel caso in cui si pretendesse di farla accettare su di un piano esplicito e cosciente, e non su quello ben più elusivo e sotterraneo delle dinamiche sociologiche che si sono già richiamate, potrebbe creare perlomeno delle frizioni proprio rispetto all'ammissione del valore del pensiero critico. Non è mia intenzione affermare che la condivisione sociale di una credenza non possa in

¹³ N. Humphrey, *The Social Function of Intellect*, in P.P.G. Bateson, R.A. Hinde (eds), *Growing Points in Ethology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 303-317

¹⁴ I. Kant, *Was heißt sich im Denken orientieren?*, in *Kants Gesammelte Schriften*, De Gruyter, Berlin 1900 ss., VIII, pp. 129-147; ed. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano, 2006.

genere essere considerata come un criterio importante per stabilire la sua verità, ma vorrei piuttosto suggerire che potrebbe essere interessante approfondire le implicazioni della tesi che la condivisione sociale di una credenza sia essenzialmente un indizio di tipo *empirico* della sua verità, da valutarsi nel suo peso contestualmente e globalmente insieme a tutti gli altri fattori che possono apparire rilevanti: in questo modo anche l'epistemologia della critica alle idee socialmente maggioritarie dovrà essere corrispondentemente diversa. Come esempio del tipo di concezione che qui critico, si può prendere (tra le molte possibili) quella difesa da Jürgen Habermas¹⁵ (senza che però ci si possa qui soffermare su questo autore nello specifico), ma il fatto che Habermas non si lascerebbe mai identificare come un "comportamentista" fa capire che i presupposti epistemologici che intendo tematizzare vanno assai al di là sia dell'opera di Turing sia degli autori rappresentativi del comportamentismo.

L'intensificazione delle comunicazioni resa possibile dalle tecnologie digitali, la possibilità di connettere tra loro parlanti provenienti da ogni parte del pianeta, sono circostanze che rendono intuitivo che una definizione del vero di tipo "intersoggettivista" in senso troppo forte e rigido possa essere oggi problematica: le identità che si confrontano nel teatro degli scambi comunicativi – e che noi comunque *vorremmo* che potessero continuare a confrontarsi in questo agone, evitando ripiegamenti ispirati a un comunitarismo troppo soffocante – sono tra loro troppo diverse e distanti per poter far sentire le persone vincolate a un concetto di vero che corrispondentemente rischia di diventare del tutto astratto, formale e di fatto vuoto (secondo il tipo di obiezione che in modi diversi è stata portata sia contro Kant sia contro Habermas).

Sul piano formale, cercherò nell'opera di un altro grande pioniere dell'Intelligenza Artificiale, John McCarthy¹⁶, gli strumenti concettuali per articolare delle ipotesi che permettano di giustificare le mie obiezioni al test di Turing. Sul piano etico, sociale e culturale, gli strumenti da doversi prendere in considerazione sono di tipo diverso: essendo qui il concetto di critica uno dei perni della questione, è al pensiero di Nietzsche che mi rivolgerò. Cercherò di sostenere che – nel quadro storico e sociale che si va oggi delineando – le forme del "sospetto" e della "demistificazione" che hanno trovato espressione nell'opera di Nietzsche¹⁷ possono essere sottoposte esse stesse a una critica che può farne apparire le valenze in modo molto diverso da come inteso dal filosofo di Röcken.

Prima di Nietzsche, Cartesio aveva rappresentato – nella lettura storiografica più diffusa, risalente a Hegel, che qui si accetta – il momento in cui la soggettività acquista, con la modernità, una posizione e un ruolo del tutto nuovi

¹⁵ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981; ed. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Mulino, Bologna, 1986.

¹⁶ J. McCarthy, *Formalizing Common Sense*, Ablex, Norwood, NJ, 1990.

¹⁷ Mannheim come è noto considera Nietzsche un precursore della sociologia della conoscenza (Mannheim, cit., ed. it. p. 303). Per questa via, le mie considerazioni su Nietzsche possono applicarsi, con i necessari – ampi – aggiustamenti, anche a posizioni come quelle di Mannheim.

nella *Weltanschauung* europea, istituendo al tempo stesso da subito un nesso inscindibile tra esercizio della *individualità* e necessità di reagire con la propria intelligenza critica contro le possibilità di rimanere vittima di una manipolazione. Nietzsche segna il momento in cui più diventa drammatico il rapporto individuo-società che con Cartesio si era inaugurato sotto un segno ancora incautamente ottimistico oltre che in maniera ancora molto indiretta: di questo autore si dovranno ricordare – come uno sfondo implicito che definisce la problematica entro la quale le mie riflessioni si collocano – le posizioni espresse in particolare in un’opera come *Verità e menzogna in senso extra-morale*¹⁸. Anche in questo caso, come per Cartesio, un pensatore come Nietzsche è storicamente troppo imponente per poter essere fatto oggetto di una trattazione riduttiva, ma è bene portare almeno alcuni passi come esempi di come la tematica del rifiuto critico (la “demistificazione”) delle convinzioni più diffuse socialmente figure nella sua filosofia. Il peso da lui dato a una comprensione di tipo psicologico dei comportamenti umani¹⁹ fa sì che le sue analisi siano dotate fenomenologicamente di una particolare ricchezza, ma questo rende difficile venire a capo di un carattere sfuggente che finiscono per avere se si cercano chiavi interpretative più precise e sufficientemente generali. Più per far capire a quali idee sono qui interessato, senza tentare una lettura complessiva del filosofo (è noto infatti quanto storicamente le interpretazioni della sua opera siano numerose e tra loro divergenti), si possono ricordare passi come il seguente:

da tempo memorabile si è stati pochissimo “disinteressati”, pochissimo “altruisti” nella lode delle virtù! [...] Se hai una virtù, una virtù reale, tutta d’un pezzo (e non soltanto un esiguo impulso verso una virtù) – allora ne sei la *vittima*! Ma è ben per questo che il vicino loda la tua virtù! [...] La lode delle virtù è la lode di qualcosa che è in privato dannoso – la lode d’impulsi che tolgono all’uomo il suo più nobile egoismo e la forza della suprema cura di se medesimo²⁰.

In questo stesso ordine di idee si può leggere il paragrafo su *Il martire contro volontà*, contenuto in *Umano, troppo umano*:

In un partito c’era un uomo che era troppo timoroso e pavido per contraddire mai i suoi camerati: se ne aveva bisogno per ogni servizio, da lui si otteneva tutto, perché egli temeva la cattiva opinione dei suoi compagni più della morte; era una misera anima debole. Essi si accorsero di ciò, e, sfruttando le suddette qualità, fecero di lui un

¹⁸ F. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im *außermoralischen Sinne*, in *Werke*, vol. III, tomo 2, De Gruyter, Berlin, 1967-77, pp. 367-384; ed. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e Scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 225-244.

¹⁹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, in *Werke*, vol. IV, tomo 2, De Gruyter, Berlin, 1965-1967, pp. 3-375; ed. it. *Umano, troppo umano*, II voll., Adelphi, Milano, 1965, vol. I, pp. 3-305, pp. 43-47.

²⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke*, vol. V, tomo 2, de Gruyter, Berlin, 1973, pp. 13-335; ed. it. *La gaia scienza*, in *La Gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 1977, pp. 19-335, tr. it. 1977, pp. 72-73.

eroe e alla fine addirittura un martire [...] finanche sul patibolo, quando morì per le convinzioni del suo partito: al suo fianco stava cioè uno dei suoi vecchi compagni, che con lo sguardo e la parola lo tiranneggiò talmente, che egli veramente patì la morte nella maniera più compita. Viene da allora celebrato come martire e grande carattere²¹.

Il richiamo – anche se rapido – all’insieme di queste coordinate serve a cercare di ricostruire una “genealogia” di questioni che generalmente sono percepite come molto distanti, ma che nella mia analisi affondano le proprie radici proprio in una impostazione del problema della conoscenza e della sua legittimazione, che storicamente nella filosofia occidentale ha avuto ampia diffusione.

Secondo questa lettura è lo stesso Turing che, con il suo celebre “test”, implicitamente conferma i presupposti di una epistemologia che rende costitutivamente difficile venire a capo dei problemi di ordine culturale che oggi la diffusione del Web impone all’attenzione di tutti. Per Turing si potrebbe giudicare che un computer è in grado di “pensare” nel caso in cui un essere umano possa arrivare a scambiarlo per un altro essere umano, nel corso di un dialogo che avvenga attraverso dispositivi che focalizzino l’attenzione esclusivamente sul contenuto semantico delle frasi, e non sull’aspetto esteriore dei modi usati per produrle²². Ma questo significa che si sceglie di identificare gli *indizi* esterni del pensiero per il pensiero stesso, che è invece in genere – molto di più degli indizi – ciò che in realtà ci interessa nel corso del processo di comunicazione.

Un confronto tra Turing e Nietzsche non può prescindere dal contrasto tra l’atteggiamento dei due autori verso la “verità” in generale e verso la scelta di adottare un metodo scientifico nell’indagine intellettuale: questo punto, anche se sicuramente vero, è abbastanza evidente, e di per se stesso non sembra poter promettere acquisizioni euristiche significative. È invece più interessante notare che l’influenza del comportamentismo su Turing permette di ritrovare, in lui come in Nietzsche, una concezione della “verità” come essenzialmente e irriducibilmente *sociale*, salvo che il filosofo tedesco vede questo come un motivo per dover procedere in un’opera di demistificazione, mentre il matematico inglese considera questa una scelta indispensabile per sfuggire alle assurdità del «solipsism»²³. Il punto più interessante, però, a mio avviso, non sta ancora in questo rilievo, che da solo non permette ancora di orientarsi nel dilemma che si crea, ponendoci di fronte a queste due posizioni così diverse e irriducibili. Piuttosto, può essere trovato in un’implicazione di tipo

²¹ F. Nietzsche, *Menschliches...*, cit., ed. it. pp. 62-63.

²² S. Shieber (a cura di), *The Turing Test. Verbal Behavior as the Hallmark of Intelligence*, MIT Press, Cambridge, Ma, 2004; R. Epstein, G. Roberts, G. Beber (a cura di), *Parsing the Turing Test. Philosophical and Methodological Issues in the Quest for the Thinking Computer*, Springer, Dordrecht, 2008; C.T. Rubin, *Robotic Souls*, in «The New Atlantis», (2019) 57, pp. 75-82; S. Bringsjord, P. Bello, D. Ferrucci, *Creativity, the Turing Test, and the (Better) Lovelace Test*, in: «Mind and Machines», 11 (2001), pp. 3-27; J. Moor, *The Status and Future of the Turing Test*, in: «Mind and Machines», (2001) 11, pp. 77-93.

²³ A. Turing, cit., p. 447.

storico e sociologico che deriva da questa cornice concettuale: rispetto agli anni in cui è vissuto Nietzsche, oggi il dilatarsi ulteriore della rete dei rapporti di comunicazione – il suo estendersi a coprire relazioni tra soggetti sempre più distanti, portatori di identità diverse, in un contesto frammentato e variegato, privo di centri di riferimento comuni – ha *acuito* dinamiche sociali che creano una disposizione al disincanto e allo scetticismo, che sono state già nell'Ottocento il terreno su cui è sorta la filosofia nietzschiana. Vorrei quindi sostenere che proprio il radicalizzarsi dei processi caratteristici della modernità può metterci oggi in grado di sviluppare una immagine dell'umano che vada *oltre* quella di Nietzsche, in effetti confutando premesse che per quella filosofia sono essenziali. Si possono cioè re-interpretare i fenomeni psicologici la cui osservazione è stata il presupposto delle riflessioni di Nietzsche, utilizzando una teoria logica che fondamentalmente, almeno in prospettiva, è di un carattere assai più formale e sistematico, tale cioè da muoversi secondo una strategia essenzialmente diversa da quella del filosofo tedesco, per quanto interessata a trattare problemi simili.

Il compito che mi do è di tipo ricognitivo ed esplorativo: cercherò quindi solo di identificare alcune linee di carattere generale che una successiva ricerca dovrebbe approfondire in modo più rigoroso. L'idea di fondo è che sia necessario soffermarsi sulle caratteristiche del ragionamento non-monotono: John McCarthy, lo scienziato celebre anche a un pubblico più vasto per aver introdotto l'espressione "intelligenza artificiale", ha cercato di codificare le intuizioni soggiacenti al senso comune (umano) attraverso una teoria logica di tipo non-monotono, da lui definita «circumscription logic»²⁴. L'intenzione era quella di poter arrivare a realizzare un programma per l'I.A. che fosse in grado di guidare un computer nel "ragionare" come un essere umano. In questo modo sembrava in effetti possibile affrontare il problema che è stato posto da Hubert Dreyfus²⁵, che ha basato la sua critica del programma dell'A.I. esattamente sull'impossibilità per un computer di compiere ragionamenti che, come quelli umani, tengano conto del numero indefinito di possibili variazioni dei diversi contesti di azione:

Le macchine mancano di intelligenza pratica. Esse sono "esistenzialmente" stupide nel senso che non possono fronteggiare situazioni specifiche. Così esse non possono accettare l'ambiguità e la rottura delle regole, fino a che le regole per trattare le deviazioni siano state così completamente specificate che l'ambiguità sia scomparsa²⁶

La mia prospettiva di ricerca è però differente da quella di McCarthy (è questo che mi obbliga a potermi rifare solo molto parzialmente alla sua opera) o degli altri studiosi, come Raymond Reiter, che hanno proseguito sulla sua stessa strada. McCarthy si poneva obiettivi di tipo ingegneristico: dava per scontato che pos-

²⁴ J. McCarthy, cit. p. 142.

²⁵ H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Harper & Row, New York, 1972; ed. it. *Che cosa non possono fare i computer*, Armando, Roma, 1988.

²⁶ Ivi, p. 285.

sediamo una discreta comprensione intuitiva di come ragionano gli esseri umani. Non si inoltrava in un'analisi del ragionamento non-monotono (umano) che potesse avere il taglio e i risvolti potenziali di un'antropologia filosofica. Cercava in sostanza solo di fornirne una codifica che potesse poi essere implementata con successo sulle macchine. L'obiettivo era quello indicato da Turing con l'idea del suo celebre test: ottenere che un computer rispondesse a un dialogo in un modo che lo rendesse indistinguibile da un essere umano.

La direzione della mia indagine sarà invece proprio quella che nei testi di McCarthy rimane più in ombra. Non è infatti ovvio che le implicazioni del fatto che la mente umana ragioni in modo non monotono siano concettualmente e fenomenologicamente chiare. Riprendendo – purtroppo sempre in modo solo molto rapido – la posizione di Nietzsche, si può accostare la forma complessiva del ragionamento non-monotono all'idea che nei nostri pensieri siamo guidati da un «mobile esercito di metafore»²⁷? Ma soprattutto – al fine di rendere meno generico il discorso – che implicazioni precise si dovrebbero ricavare da questo accostamento – anche sul piano della storia del pensiero?

Per Dreyfus l'essere umano è sempre radicato in un contesto: forme di sapere impersonale e atemporale, quali quelle previste da Platone con la sua “teoria delle idee”, non sono ammissibili. In altre parole, utilizzando una concettualizzazione diversa, il pensiero umano è temporale e non-monotono – così come Heidegger (alla cui opera Dreyfus si richiama) aveva sostenuto che l'essenza dell'uomo è la temporalità. Secondo Dreyfus si può ritenere che una macchina – un computer – che esegue algoritmi, possa arrivare a pensare come un essere umano soltanto se si è convinti che l'essere umano sia esso stesso un ente in grado di pensare in modo atemporale.

Naturalmente il libro di Dreyfus che qui consideriamo è assai datato e soprattutto è stato superato dai successi effettivi che l'ingegneria nell'I.A. ha ottenuto negli anni successivi alla sua pubblicazione. È da notare che i progressi nelle ricerche sul *machine learning* hanno fatto largo uso dell'induzione (si ricordino *Progol* di Stephen Muggleton e *Aleph* di Ashwin Srinivasan). Ma l'inferenza induttiva è uno strumento logico di tipo monotono o non-monotono? La posizione che qui si assume sull'induzione – che sarà fondamentale per il proseguimento di queste riflessioni – è quella di Isaac Levi, che vede la logica induttiva come non-monotona e che ritiene che molti filosofi della scienza imposterebbero i loro studi sull'induzione cercando di evitare il ricorso teorico a «una forma di soggettività nella ricerca che darebbe spazio agli eccessi del relativismo culturale e dell'irrazionalismo»²⁸, mentre

altri, come Popper, Carnap e i loro seguaci anti-induttivisti, coltivano e proteggono l'obiettività della scienza negando la possibilità dell'espansione induttiva nella

²⁷ F. Nietzsche, *Über Wahrheit...*, cit., ed. it. p. 233.

²⁸ I. Levi, *For The Sake of The Argument*, Cambridge University Press, Cambridge, Ma, 1996, p. 160, trad. mia.

scienza. Consigliare di astenersi dall'induzione in questo modo è un'ammissione di fallimento del tentativo di portare la fissazione della credenza sotto un controllo critico. Dato che i ricercatori estrapolerano dai dati e aggiungeranno congetture all'informazione di sfondo come risorse per le successive indagini senza riguardo per quello che gli anti-induttivisti sostengono, l'ammissione di fallimento concede ai relativisti sociali e agli anti-razionalisti che l'induzione è materia per psicologia, sociologia e storia e che non c'è modo per tentare di identificare standard prescrittivi per asserire la sua legittimità²⁹.

In effetti il riferimento a psicologia e sociologia nella riflessione sull'induzione non deve esser svalutato, ma lo spirito di fondo di Levi, teso a salvaguardare il senso di razionalità che deve riconoscersi ai procedimenti induttivi, viene qui accettato e difeso. In questa direzione si muove anche Carlo Cellucci³⁰, che difende sistematicamente il carattere non-monotono della conoscenza umana (peraltro *anche* nel caso del sapere strettamente deduttivo).

Seguirebbe da queste considerazioni che in altre parole Dreyfus sarebbe nel vero nel ritenere che l'essere umano è radicato sempre in un contesto (dato che l'induzione è una forma di inferenza non-monotona), ma (se si accetta la validità di fondo del ragionamento induttivo) sbaglierebbe nel sostenere che per questo esso debba seguire forme di pensiero irriducibilmente diverse da quelle di un computer. Al tempo stesso, in una direzione di pensiero opposta, si può osservare che lo statuto del pensiero non-monotono non è del tutto chiaro e privo di ambiguità. Nel parlare di "verità" e "conoscenza" non intendiamo di fatto implicitamente che debba esservi qualcosa in una credenza che la renda attendibile in un modo che sia *stabile* e universale? Ma come intendere qui il carattere della stabilità? Si dovrà concludere che l'unica conoscenza reale debba essere di tipo monotono? Un tale esito rischierebbe di essere totalmente disastroso: per stare sempre all'induzione, noi sappiamo bene da un lato che le nostre conoscenze induttive sono logicamente rivedibili (in quanto non-monotone), ma pure non siamo presi da nessuna ansia nell'apprestarci a mangiare il pane che ci ha sempre nutrito o a bere l'acqua che ci ha sempre dissetato. Trattiamo cioè le nostre conoscenze *non-monotone* come vere e proprie conoscenze, per quanto esse siano per definizione *non* stabili. In realtà è assai sintomatico il fatto che in filosofia è ripetutamente comparsa la difficoltà a dar conto della conoscenza dell'*individuale* in quanto tale, vale a dire di ciò che è più instabile e corruttibile per definizione: in Aristotele, per il quale vi era conoscenza scientifica solo dell'universale, come in Hegel o come anche nell'idea che vi sarebbe una unità dell'"intelletto possibile" per tutti gli uomini, come posta nelle dispute medievali sull'averroismo latino. Già l'eterogeneità di questi soli tre riferimenti mostra come il problema tenda a riproporsi all'interno dei modelli di pensiero più diversi.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ C. Cellucci, *Le ragioni della logica*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

Il mio proposito è di mostrare che si può forse evitare questa aporia. Si osservi che in riferimento a problemi come questi può tornare in mente nuovamente Nietzsche: se base del sapere è l'esperienza, che è sempre individuale, e se l'esperienza viene generalizzata per induzione, con una forma di inferenza che è non-monotona, la "verità" concepita come universale e monotona non può che essere il frutto di un accordo o di una convenzione, con i limiti e il tipo di status epistemologico che ciò comporta³¹.

L'idea di fondo è che lo schema teorico generale da adottarsi sia derivabile dall'epistemologia genetica sviluppata da Jean Piaget³²: secondo questo grande studioso il neonato non dispone delle nozioni di spazio e di tempo, di oggetto semi-permanente, della distinzione tra soggetto e mondo. La sua attività cognitiva è centrata sul presente e sui dati immediati, che sono costituiti da un insieme di unità che continuamente compaiono e scompaiono, senza un ordine e delle regolarità che rendano possibili le previsioni che fa invece l'adulto. Questo quadro è stato sottoposto a molte critiche (per esempio da parte di Margaret Donaldson, Andrew Meltzoff, Elizabeth Spelke, Renée Baillargeon e molti altri). Le ragioni per cui qui sosterrò che può comunque essere accettato e difeso dipendono in parte dal fatto che se ne può in effetti dare una re-interpretazione³³, meno orientata verso i principi dello strutturalismo fatti propri da Piaget, e più affine invece a un induttivismo empirista. L'idea è appunto che il neonato raccolga momento per momento contenuti di esperienza che – proprio per il fatto di essere in una condizione di radicale, anche se inconsapevole, ego-centratezza – generalizza induttivamente, scambiandoli per una immagine precisa di tutta la realtà. Si potrebbe dire che, in un senso ovvio, è proprio questa – la tendenza a generalizzare per induzione, secondo una logica non-monotona – l'origine della possibilità di sviluppare *bias* che equivalgono alla *manca*za di senso critico, ma al tempo stesso essa è anche la radice delle generalizzazioni successive che portano alla costruzione progressiva della visione del mondo comunemente accettata dagli adulti, e con ciò alla possibilità in linea di principio della critica di quei pregiudizi che essa stessa in un primo momento aveva portato a legittimare.

Entro questa prospettiva teorica il senso dell'intersoggettività e il senso della reciprocità razionale nascono per effetto di generalizzazioni compiute su esperienze di vita individuali che li rendono possibili e credibili. Ne segue però che non si può assumere l'intersoggettività come un *prius* metodologico, come accade nel comportamentismo: essa è invece piuttosto proprio il risultato di un apprendimento (individuale) dovuto all'esperienza³⁴.

³¹ Potrebbe essere interessante porre in relazione questo punto con le questioni sollevate da D. Xu, Y. Wang, S. Bhattacharya, *Thinking Beyond Means-Ends Analysis: The Role of Impulse-Driven Human Creativity in the Design of Artificially Intelligent Systems*, in D.N. Hart, S.D. Gregor, *Information Systems Foundations: The Role of Design Science*, ANU Press, Canberra, 2010, pp. 213-232.

³² J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1937; ed. it. *La costruzione del reale nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.

³³ A. Di Prospero, cit.

³⁴ Per una ricostruzione storica molto critica delle ambiguità presenti nei testi degli autori

Parlare della “verità” come di una convenzione sociale – paradossalmente – significa collegare le paure che opprimono Nietzsche ai principi del comportamentismo, che questa convenzione eleggono a principio che deve orientare ogni ricerca razionale e scientifica.

È possibile però disporre all’interno di una concettualizzazione coerente e intuitiva le diverse istanze teoriche che così si sono raccolte. Le esperienze fatte dal bambino nel corso dello sviluppo lo convincono – in forza dell’applicazione di una logica non-monotona – che si può avere fiducia in messaggi e in contenuti di credenza ottenuti applicando forme di pensiero monotono. Nietzsche si chiede come possa nascere «quell’enigmatico impulso alla verità»³⁵ che si trova negli esseri umani, rispondendo:

L’intelletto, come mezzo per conservare l’individuo, spiega le sue forze principali nella finzione. Questa infatti è il mezzo con cui gli individui più deboli e meno robusti si conservano [...] Nell’uomo quest’arte della finzione raggiunge il suo culmine: [...] il far la commedia dinanzi agli altri e a se stessi [...] costituisce a tal punto la regola e la legge³⁶.

Il concetto di verità cui si deve metter capo è inoltre «una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante [in cui] la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità»³⁷.

La dialettica che qui ho cercato di porre in evidenza tra pensiero non-monotono e monotono, vorrebbe servire però a dimostrare che l’analisi di Nietzsche è unilaterale: è lui stesso che utilizza un criterio di giudizio implicitamente monotono e universalista, per cui non può che finire per condannare come un «continuo svolazzare intorno alla fiamma della vanità»³⁸ le inclinazioni e i prodotti attribuibili all’intelletto umano. Una epistemologia del pensiero non-monotono sarebbe invece per sua natura meglio in grado di accettare le diversità in un universo contenente una pluralità di poli di riferimento.

2. *Conoscenza e standard sociali*

Che cosa significhi qui mettere in relazione il test di Turing con l’idea che la verità sia una sorta di artefatto sociale, lo si può scorgere – in una prima approssimazione – considerando le tesi di Brian P. Bloomfield e Theo Vurdubakis, che interpretano le varie competizioni oggi organizzate tra uomo e computer, come «an organized rehearsal and dramatisation of a wide range of moral conflicts

comportamentisti che qui più sono rilevanti, cfr D. Dennett, *Skinner Skinned*, in *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Montgomery, VT, 1978, pp. 53-70.

³⁵ F. Nietzsche, *Über Wahrheit...*, cit., ed. it., p. 229.

³⁶ Ivi, p. 228.

³⁷ Ivi, p. 229.

³⁸ Ivi, p. 228.

characteristic of occidental modernity»³⁹, relativi secondo gli autori al rapporto che in generale gli esseri umani hanno con le macchine, o quelle di Mary McGee Wood, che si richiama invece a Roland Barthes. Nei termini della teoria semiologica di quest'ultimo

The very concept of myth, of a second-order sign system, of *signification*, affirms the importance of representation, and the primacy of the level of cultural appearance and suggestion over literal depiction, literal meaning. This gives us a principled basis for an endorsement of the position assumed by Alan Turing. If a machine can appear to be intelligent, Turing is prepared to say that it is [...] The dominance of *signification* confirms the validity of the apparent intelligence of the machine, the independent viability of the simulation, the representation⁴⁰

Secondo l'autrice «the Turing simulation is the extreme logically possible instantiation of Barthes's principles»⁴¹. È interessante che McGee Wood spinga la sua interpretazione fino a vedere nell'intelligenza artificiale una sorta di forza creatrice ed espansiva a oltranza, con una netta divergenza rispetto alle posizioni di Dreyfus e con una scelta teorica difficilmente confrontabile con l'atteggiamento intellettuale e metodologico degli studiosi più impegnati sul fronte ingegneristico. Il modo in cui Barthes descrive il Testò sarebbe

virtually a literal description of the Turing simulation. A network, which expands through systematic combinatorial principles—it would be hard to describe the simulation better [...] The Turing simulation has in perfect measure the flexibility, the “give” or “play” which Barthes is looking for here. It shifts, moves; it will not give us the same answer twice⁴².

C'è un nucleo di verità di estremo interesse che si può scorgere se ci si inserisce in questo ordine di pensieri. Il comportamentismo non vede la “verità” (scientifica) come *convenzione*, ma riducendola alla condivisione sociale delle procedure per la sua definizione, di fatto dimostra di essere talmente *immerso* in quella che – in ogni caso – è una convenzione, o comunque l'effetto di un accordo che ha margini molto ampi di arbitrarietà, da prenderla per un dato di realtà. Con questo non mi sto spingendo verso un convenzionalismo che faccia perdere di vista nichilisticamente il rapporto con le intuizioni del realismo: la realtà sono le esperienze della persona, da cui la persona trae le basi e gli ingredienti per costruire e definire anche una “verità” concepibile come convenzione, ma che comunque si presenta come una “convenzione”

³⁹ B.P. Bloomfield, T. Vurdubakis, *The Revenge of the Object? On Artificial Intelligence as a Cultural Enterprise*, in: «Social Analysis», 41/1 (1997), pp. 29-45, p. 29.

⁴⁰ M. McGee Wood, *Signification and Simulation: Barthes's Response to Turing*, in: «Paragraph», 11/3 (1988), pp. 210-226, p. 216.

⁴¹ Ivi, p. 217.

⁴² Ivi, p. 220.

scelta del tutto ragionevolmente per la sua forza epistemica, cioè per la sua congruenza con le esperienze dell'individuo, che gli insegnano che il sapere socialmente condiviso è un criterio di accettabilità delle credenze che – almeno generalmente – può mettere sulla buona strada nei tentativi di orientarsi nel mondo. Si tratta di una convenzione perché formalmente la si sarebbe potuta istituire secondo un criterio anche completamente diverso, ma è ragionevole e fondata sull'esperienza perché – come in genere avviene – le convenzioni sono scelte per una loro particolare funzionalità sul piano concreto: più esattamente, non può neppure parlarsi di “scelta” in senso proprio, dato che il processo che porta alla sua implementazione è in buona parte implicito e inconsapevole.

Si osservi che Nietzsche 1) parlando della nascita dei “concetti” come dovuta al fatto che una parola «non è destinata a servire eventualmente per ricordare l'esperienza primitiva, non ripetuta e perfettamente individualizzata, ma deve adattarsi al tempo stesso a innumerevoli casi più o meno simili, cioè – a rigore – mai uguali, e quindi a casi semplicemente disuguali»⁴³ sta aderendo di fatto implicitamente a un'epistemologia rigorosamente *empirista* e *nominalista*⁴⁴. «Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale»⁴⁵: per questo la “verità” non può che essere convenzione.

2) Qualifica l'atteggiamento psichico pre-razionale e pre-analitico in termini che in effetti possono far pensare proprio alla vivezza e alla fondamentale *volatilità* dei contenuti dell'attenzione del neonato secondo Piaget, ad esempio quando scrive che l'essere umano «Come essere razionale [...] non ammette più di essere trascinato dalle impressioni istantanee e dalle intuizioni»⁴⁶:

Solo quando l'uomo dimentica quel primitivo mondo di metafore, solo quando la massa originaria di immagini – che sgorgano con ardente fluidità dalla primordiale facoltà della fantasia umana – si indurisce e si irrigidisce, solo quando si crede, con una fede invincibile, che questo sole, questa finestra, questo tavolo siano veri in sé [con Piaget potremmo dire: quando si costituisce la nozione di oggetto]: in breve, solo quando l'uomo dimentica se stesso in quanto soggetto, e precisamente in quanto soggetto *artisticamente creativo*, solo allora egli può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza⁴⁷.

⁴³ F. Nietzsche, *Über Wahrheit ...*, cit. ed it. p. 232.

⁴⁴ Interessante al riguardo P. Gori, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Mulino, Bologna 2009.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 234.

⁴⁷ Ivi, p. 237. Per colmare lo iato teorico che sembra insinuarsi nel passare dall'epistemologia genetica a un'utilizzo così sistematico e impegnativo della nozione di metafora, ci si può limitare qui a rimandare a tutta l'opera di George Lakoff, che associa da vicino le sue importanti ricerche sulla metafora con la dimensione evolutiva e genetica e con quella senso-motoria (centrale anche nelle ricerche di Piaget). In questo senso la metafora non è un dispositivo che *indebolisce* retoricamente il rigore di una tassonomia degli enti già preesistente, ma è invece il *primo* modo di riunire tra loro in un'unica categoria entità che sono comunque irriducibilmente separate e diverse nella realtà.

Inoltre, dato che qui interessa anche il rapporto con i problemi posti dall'informatica, è interessante ricordare l'importante contributo di Antonio Imbasciati⁴⁸, che cerca di elaborare una teoria psicogenetica e psicoanalitica in grado di descrivere il funzionamento della mente nel neonato e poi nell'adulto in termini compatibili con quelli appunto dell'informatica. Turing stesso in realtà osservava che un computer dovrebbe essere guidato da un programma assimilabile non tanto a quello che guiderebbe un adulto umano nei suoi pensieri e nei suoi comportamenti, ma semmai a quello che dovrebbe guidare un neonato⁴⁹, in modo che possa poi verificarsi anche per il computer un processo di apprendimento simile a quello che vede come protagonista il bambino.

In realtà Turing, risentendo in modo così evidente dell'influenza del comportamentismo, si mostra come un erede di una tradizione culturale – quella che Dreyfus fa risalire a Platone – che ha avuto un ruolo storico fondamentale nel pensiero occidentale, ma che non costituisce un presupposto indispensabile da assumersi necessariamente in ogni filosofia. La tradizione del pensiero monotono – che raggiunge uno dei suoi vertici negli *Analitici* di Aristotele, con la teoria del sillogismo – si presenta come metodo per attingere un sapere perfetto e non modificabile. Naturalmente nel suo ambito legittimo di applicazione ha effettivamente le proprietà logiche ed epistemologiche che la rendono di importanza così straordinaria, ma non può essere scambiata per un modello di *ogni* sapere. Un sapere cui sistematicamente l'individuo attinge è quello che, a partire dalla sua esperienza, sviluppa per induzione. L'opposizione tra pensiero monotono e non-monotono può essere proiettata su quella tra conoscenze universalizzabili socialmente e conoscenze di carattere individuale. Se si accetta l'interpretazione qui proposta dell'epistemologia genetica, è però il sapere non-monotono a “contenere” e legittimare quello descritto come monotono, e non viceversa.

Gli standard sociali per poter parlare di “verità” senza rischiare di venire corretti dai propri interlocutori, sono variabili di contesto in contesto e di epoca in epoca. In questo senso, come si può evincere partendo dalle riflessioni di McGee Wood e di Bloomfield e Vurdubakis, anche Turing con il suo test non sfugge a questa logica – anche se gli standard socialmente condivisi per poter parlare di “scienza” aspirano a uno status epistemico privilegiato. La mia prospettiva non contesta che il metodo scientifico possa effettivamente legittimare in modo caratteristico le pretese di sapere che avanza, ma si può sostenere che possa riuscire a farlo non *negando* i contenuti del sapere individuale, ma semmai individuando descrizioni dei contenuti di esperienza che *soddisfino* le aspettative degli individui in quanto individui, nel loro insieme. Se nel loro insieme gli individui che si trovano nelle condizioni di poter giudicare nel merito di una questione sentono di dover dare l'assenso a una teoria perché corrisponde e spiega in modo adeguato i loro contenuti di esperienza, si avrà una spiegazione “intersoggettiva”, cioè condivisa, ma *non* ponendo l'intersoggettività come una dimensione supposta

⁴⁸ A. Imbasciati, *Nascita e costruzione della mente: la teoria del protomentale*, UTET, Torino, 1998.

⁴⁹ A. Turing, cit., p. 456.

superiore a quella delle esperienze individuali. La critica di Nietzsche può servire proprio a cogliere e dare espressione a questo timore: che l'intersoggettività, da convenzione, si trasformi in dogma. Al tempo stesso, l'utilizzo che qui si propone di fare dell'induzione permette di inquadrare in modo assai diverso le questioni da lui sollevate. Dal punto di vista del pensiero monotono, l'individuo sottoposto, per esempio nella sua educazione, a esperienze idiosincratiche (sue proprie o di una minoranza sociale cui esso appartiene) rischia di apparire come qualcuno che è stato soggetto a un inganno o a una mistificazione. Dal punto di vista del pensiero non-monotono invece l'individuo si *identifica* con le sue esperienze e con i giudizi che da esse – induttivamente – promanano. Il campo cognitivo ed esperienziale dell'individuo ne definisce l'identità, né ha senso – per *quell'individuo* – parlare di sé in termini che cerchino di prescindere da ciò che costitutivamente lo realizza nel suo proprio essere. Deve essere posta perciò su basi totalmente diverse la questione della possibilità di una “mistificazione” – e con essa quella dei rapporti da istituirsi tra portatori di identità più o meno profondamente diverse, centrale anche per una adeguata impostazione del dibattito sul rapporto tra tecnologie digitali e forme del dibattito pubblico e in generale della comunicazione in un mondo sempre più globalizzato. È di estremo interesse che Nietzsche, pur muovendo una critica così radicale contro le strutture epistemologiche più fondamentali del sapere tradizionale, si mostri in effetti come vittima lui stesso di un processo di interiorizzazione di un concetto di “verità” di tipo monotono, che lo porta poi inevitabilmente a vedere nelle varie pretese alla “verità” soltanto un inganno: se una verità, per essere tale, deve essere rigorosamente universale, l'individuo guidato dalla propria esperienza non potrà che sentirsi drammaticamente disorientato di fronte a un compito – quello dell'universalizzazione – che è intrinsecamente contraddittorio⁵⁰. L'individuo *sa* di agire sulla base delle proprie esperienze: il compito di una verifica in linea di principio *infinita*, da *tutti* i possibili punti di vista, della verità di questi contenuti (suoi e individuali) di esperienza, è un compito che inevitabilmente percepirà come *inutile e impossibile* a realizzarsi. Psicologicamente nella realtà lo tratterà di fatto come qualcosa di simile a un “esercizio di scuola”, che serve solo a confermare agli occhi dei nostri vicini che pronunciamo i giusti enunciati, conformi alle convenzioni del nostro gruppo sociale. Come dice Isaac Levi, la persona *comunque* procede nelle sue convinzioni per induzione e per esperienza. L'obiezione di Turing – che allora a questo punto non si potrebbe più sfuggire ai paradossi del solipsismo – è naturalmente importante, ma l'opera di Piaget (re-interpretata induttivamente) ci mette in grado di indicare una possibile soluzione del problema: la dimensione dell'intersoggettività è costruita essa stessa grazie alle

⁵⁰ Su di un piano esegetico, per motivi di sintesi si fa forse qui torto a Nietzsche, che per esempio nello *Zarathustra* parla spesso in modo da lasciar intendere che ha presenti i problemi qui discussi. In ogni caso, data la diversità di fondo dell'approccio qui difeso, un confronto testuale puntuale diventerebbe in effetti molto arduo. Si può pensare però che sia l'impostazione generale del suo pensiero che gli rende infine impossibile elaborare una risposta organica alle questioni qui poste.

esperienze individuali e per generalizzazioni induttive compiute dall'individuo. Il sentimento e la conoscenza che abbiamo dell'esistenza e del valore degli altri *si identificano* con un sistema di esperienze, che in senso tautologico sono le *nostre* e sono "individuali".

La riflessione sul ragionamento non-monotono ci permette di guardare con occhio molto diverso al concetto di mistificazione in Nietzsche: ciascun osservatore, procedendo nelle proprie generalizzazioni induttive (portatrici di un sapere soltanto *non* monotono), nega implicitamente le pretese di verità degli *altri* punti di vista (cosa che, a rigore, è ovvia: vedendo la tal cosa come la tal cosa, non posso vederla anche in un *altro* modo). In altri termini, ciò che vedono (in "prima persona") gli altri, inevitabilmente mi sfugge, ma dato che mi posso orientare in modo del tutto efficiente in un mondo intersoggettivamente condiviso servendomi di strumenti diversi, che prescindono da ciò che l'altro – nella sua singolarità e unicità – esattamente vede, questa affermazione non implica quello che Turing vede come una forma di solipsismo.

Sul piano dell'analisi psicologica, *ognuno* – nell'istante in cui pensa qualcosa – deve implicitamente trattare i punti di vista diversi dal proprio come meritevoli di una qualche critica: anche quello che lui stesso pensava pochi istanti prima, se potesse per assurdo essere compreso anche ora con piena e totale esattezza, apparirebbe come una *travisazione* della verità, perché tale da partire da esperienze che – in qualcosa – sono diverse. Utilizzare una logica non-monotona però significa poter *accettare* con estrema serenità quelle che solo in apparenza sono contraddizioni: ragionare con una logica monotona (come fa anche Nietzsche) significa dover pensare che siano in atto inganni e trappole, mentre l'atteggiamento psichico del pensare non-monotono è quello di percepire i comportamenti altrui soltanto come tali da seguire il proprio corso, diverso dal nostro.

In termini intuitivi, la critica che può farsi a Nietzsche è che il suo modo di vedere le possibilità della mistificazione rimanda implicitamente (e in molti passi anche esplicitamente, per quanto in modo solo accennato) a meccanismi di tipo induttivo: sono le abitudini sedimentate, le azioni pedagogiche degli adulti rivolte a plasmare il carattere dei più giovani, i rapporti di potere che stabilmente costringono qualcuno all'obbedienza, a poter produrre effetti eventualmente deformanti sulla volontà. Il problema però è che in *ogni* generalizzazione induttiva – anche quelle che fossero in assoluto le più originarie e le più prive di collegamento con le costellazioni dei vari rapporti interpersonali – è insito questo meccanismo. Nell'induzione accade sempre che ciò che vediamo viene preso per una immagine attendibile anche di cose che non vediamo. Non si può pensare di demistificare un livello delle costruzioni sociali, risalendo a quello precedente o procedendo verso uno successivo, quando anche questi si basano su di una estrapolazione che parte da un insieme limitato di informazioni e quindi è esposta per principio agli stessi rischi di deformazione prospettica dovuta all'induzione.

Il riferimento alla possibilità della mistificazione rimane come *mossa polemica* in concreto legittima all'interno di una pratica di confronto che sia volta a sostenere le diverse ragioni dei differenti *livelli* dell'identità: un individuo può

essere così convinto – ad un livello metalinguistico L – che a un livello-oggetto L', alcune sue precedenti convinzioni erano state il risultato di un ottenebramento indotto da centri di potere che avevano spinto la sua attenzione a essere occupata unilateralmente da un solo tipo di stimoli, e quindi a sviluppare quelle convinzioni corrispondenti che ora riconosce come false. Ma non si può pensare del proprio sé più profondo, delle convinzioni che definiscono la propria identità nel senso più pieno, che si tratti del risultato di una mistificazione – anche se il punto di vista impersonale e universale *from nowhere* del pensiero monotono, se venisse abbastanza interiorizzato, obbligherebbe in pratica sempre a pensare che l'individuo, con i limiti che lo definiscono, sia in definitiva la vittima di un tale inganno, o se si vuole (dato che questo inganno lo costituisce) qualcosa di molto simile a un nulla: questa impossibilità sussiste persino se sul piano causale qualcosa di simile a una mistificazione vi è effettivamente stato, e anzi persino se intellettualmente e in astratto si è portati a pensare di se stessi che sia avvenuto ciò.

3. Intersoggettività, conoscenza e metodo sperimentale

Riflettendo in termini del tutto interni al dibattito sull'I.A., si può osservare che la strategia teorica di Turing è esposta a dei rischi che confermerebbero la mia analisi. Le ricerche in filosofia della scienza e della tecnologia da diversi anni hanno evidenziato le specificità del metodo sperimentale in quanto applicato nel campo dell'I.A.⁵¹. Una macchina che fosse in grado di “pensare” dovrebbe essere in grado di produrre risposte che siano *originali*⁵², ma al tempo stesso, dato che la realizzazione di un programma e della macchina su cui implementarlo devono essere processi scientificamente accettabili, sembra che dovrebbe farsi valere un requisito di *riproducibilità* dei test che servono a dimostrare il successo dell'esperimento. Un tale problema è connesso da vicino a quelli in precedenza indagati: la riproducibilità degli esperimenti è collegata infatti al requisito della condivisibilità intersoggettiva dei risultati e delle procedure della ricerca scientifica. Ma

⁵¹ V. Schiaffonati, *Computer, Robot ed esperimenti*, Meltemi, Roma, 2020; B.G. Buchanan, *Artificial Intelligence as an Experimental Science*, in J.H. Fetzer (a cura di), *Aspects of Artificial Intelligence. Studies in Cognitive Systems, vol.1*, Springer, Dordrecht, 1988. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2699-8_8; O.E. Gundersen, *State of the Art: Reproducibility in Artificial Intelligence. Proceeding of the AAAI Conference on Artificial Intelligence*, 32/1 (2018). <https://doi.org/10.1609/aaai.v32i1.11503>; A. Schwarz, W. Krohn, *Experimenting with the Concept of Experiment: Probing the Epochal Break*, in A. Nordmann, H. Radder, G. Schiemann (a cura di), *Science Transformed?* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2011, pp. 119-134; F. Amigoni, M. Reggiani, V. Schiaffonati, *An Insightful Comparison Between Experiments in mobile Robotics and in Science*, in: «Autonomous Robots», 27 (2009), art. 313. <https://doi.org/10.1007/s10514-009-9137-8>; C. Andujar, V. Schiaffonati, F. Schreiber et al., *The Role and Relevance of Experimentation in Informatics*, in *Proceeding 8th European Computer Science Summit (ECSS 2012)*, Barcellona, 2012.

⁵² M. Boden, *Creativity and Artificial Intelligence*, in «Artificial Intelligence», 103 (1998), pp. 347-356; R.A. Beghetto, *There is no Creativity Without Uncertainty: Dubito Ergo Creo*, in: «Journal of Creativity», 31 (2021), art. 100005.

come dimostrare che un esperimento ha avuto successo nella sua prima realizzazione e nelle sue repliche successive, se ci si deve aspettare che vengano prodotti risultati in genere diversi? Da un punto di vista pratico e strettamente ingegneristico il problema può essere forse facilmente aggirato: si può definire «which are the quantities used for evaluation and, therefore, to state when a new experiment has been able to replicate the original results. These quantities are emerging from the current practice»⁵³. Ci si accontenta cioè di un margine di indeterminazione dei risultati, stabilendo delle soglie che operativamente definiscono le condizioni per parlare di “successo” dell’esperimento. Sul piano filosofico però le conseguenze che se ne possono derivare sono assai rilevanti. In molti ambiti, specie nelle scienze umane, si parla di “esperimenti” (in particolare *fuori* dai laboratori) di cui si ammette che non siano strettamente riproducibili. Ma nel caso dell’I.A., se si ammette la possibilità di esiti *non* previsti, come controllare le possibili conseguenze che vengono ad essere innescate, specialmente sul lungo termine, attraverso decisioni che hanno ricadute tecnologiche e pratiche così estese?

È stato proposto di utilizzare per l’A.I. un modello di esperimento di tipo particolare, quello “esplorativo”⁵⁴, che servirebbe a valutare le potenzialità di un dispositivo per esempio in condizioni che in generale non consentono previsioni abbastanza precise sui risultati – dato anche che spesso gli strumenti informatici servono proprio a potenziare le capacità di calcolo e previsione degli esseri umani⁵⁵. Rimane però il fatto che in questo modo il requisito comunemente accettato in filosofia della scienza della riproducibilità degli esperimenti – e quindi anche della condivisibilità intersoggettiva dei risultati e delle procedure della ricerca – dovrebbe allora essere fortemente indebolito.

In generale è lo stesso test di Turing che dovrebbe in effetti soddisfare un doppio standard: in quanto prodotto ingegneristico, un computer in grado di superarlo dovrebbe essere omologato a requisiti rigorosi e univoci, ma in quanto macchina in grado di “pensare” dovrebbe essere originale e “creativa”. Si può sostenere però che la contraddizione sia ancora più profonda. Si pensi all’originalità richiesta da una creazione artistica oppure alle risposte richieste a uno psicologo in grado di guidare un paziente verso la guarigione. Che uno psicolo-

⁵³ F. Amigoni, M. Reggiani, V. Schiaffonati, *An Insightful Comparison Between Experiments in mobile Robotics and in Science*, in: «Autonomous Robots», 27 (2009), art. 313. <https://doi.org/10.1007/s10514-009-9137-8>.

⁵⁴ V. Schiaffonati, *Experimenting with Computing and in Computing: Stretching the Traditional Notion of Experimentation*, in C. Knibbe (a cura di), *Proceedings of the ECAL 2017*, Lyon, France, 4-8 September 2017, MIT Press, Cambridge, Ma, 2017; V. Schiaffonati, *Philosophy of Engineering and the Quest for a Novel Notion of Experimentation*, in «The Future of Engineering», Springer, Cham, 2018, pp. 89-103; V. Schiaffonati, *Explorative Experiments and Digital Humanism: Adding an Epistemic Dimension to the Ethical Debate*, in H. Werthner, E. Prem, E.A. Lee, C. Ghezzi (a cura di), *Perspectives on Digital Humanism*, Springer, Dordrecht, 2022, pp. 77-82; V. Schiaffonati, *Explorative Experiments: A Paradigm Shift to Deal with Severe Uncertainty in Autonomous Robotics*, in «Perspectives on Science», 30/2 (2022), pp. 284-304.

⁵⁵ S.H. Clearwater, *Artificial Intelligence and Large Scale Scientific Experiments*, in *Proceedings of AAAI Technical Report FS*, 1992, pp. 92-101.

go-macchina possa essere scambiato da un suo paziente per un vero psicologo non implica minimamente che si sia comportato in un modo che giudicheremmo accettabile e soddisfacente per uno psicologo, per esempio riuscendo davvero a portare il paziente verso la guarigione. Nel caso della composizione musicale⁵⁶, artisti come Beethoven o Chopin hanno sicuramente espresso qualcosa, un contenuto, nelle loro opere, che li rappresentava. Ma che un computer possa creare brani musicali “nello stile” di un compositore (come è stato fatto per Stravinsky) *non* significa che sia originale, mentre se un computer fosse in grado di creare musica in grado di esprimere una ricchezza e una originalità di significato come si trovano nei brani di Beethoven o di Chopin (*senza* essere solo una copia del loro particolare stile), ciò *non* mi direbbe che quella musica è espressione di uno stato interiore dell’artista. Se associo la bellezza della Ballata n. 4 di Chopin a un clima emotivo di incanto, di magia e di sospensione della coscienza in uno spazio di tipo fantastico, è legittimo pensare che – se sapessi per assurdo che il pezzo è stato composto da un computer – non mi sentirei più portato a percepire quel brano nello stesso modo⁵⁷. Questo discorso rimanda a un tipo di questioni sollevate nel dibattito tra Dale Jacquette⁵⁸ e Robert French⁵⁹: il test di Turing può essere accusato di essere implicitamente “sciovinista”? L’attribuzione di intelligenza rimanderebbe in effetti alla “forma di vita” che è quella abituale *per il giudice* che deve valutare se essa è legittima oppure no. In direzione opposta, David Chalmers⁶⁰ ha proposto una teoria della mente che ha suscitato un accesso

⁵⁶ C. Ariza, *The Interrogator as Critic: The Turing Test and the Evaluation of Generative Music Systems*, in: «Computer Music Journal», 33/2 (2009), pp. 48-70.

⁵⁷ Per questa via si può contrastare anche la proposta più prudente di Roger Vergauwen e Rodrigo González, che rifacendosi a Putnam (H. Putnam, *The Project of Artificial Intelligence*, in H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, 1992) sostengono che la verosomiglianza delle simulazioni ottenute da una macchina potrebbe considerarsi adeguata senza arrivare, come ritiene Turing, a una vera «duplicazione» (R. Vergauwen, R. Gonzalez, *On the Verosimilitude of Artificial Intelligence*, in: «Logique et Analyse», 48/189-192 [2005], pp. 323-350, p. 323) dell’intelligenza umana, ma anche solo «*if and only if they are able to epistemologically persuade human beings that intelligence has been duplicated*» (*ibidem*): non servirebbe la “duplicazione” (ontologicamente e metafisicamente impossibile), ma basterebbe la *persuasione* di una raggiunta duplicazione. Le mie osservazioni vorrebbero mostrare che si può criticare anche questo tipo più circoscritto di richiesta: per la persona comunicare significa essere in contatto con i contenuti di un’esperienza altrui, non con una immagine che soltanto la persuade che vi siano dei contenuti nuovi ottenuti attraverso la comunicazione.

⁵⁸ D. Jacquette, *Who’s Afraid of the Turing Test?* In: «Behavior and Philosophy», 20/2-21/1 (1993), pp. 63-74.

⁵⁹ R.M. French, *Subcognition and the Limits of the Turing Test*, in S. Shieber (a cura di), *The Turing Test. Verbal Behavior as the Hallmark of Intelligence*, MIT Press, Cambridge, Ma, 2004, pp. 183-197. Cfr anche S. Woolgar, *A Coffehouse Conversation on the Possibility of Mechanizing Discovery and Its Sociological Analysis*, in: «Social Studies of Science», 19/4 (1989), pp. 658-668; P. Slezak, *Scientific Discovery by Computer as Empirical Refutation of the Strong Programme*, in: «Social Studies of Science», 19/4 (1989), pp. 53-600. Cfr. anche B. Edmonds, *The Social Embedding of Intelligence. Towards Producing a Machine that Could Pass the Turing Test*, in R. Epstein, G. Roberts, G. Beber (a cura di), *Parsing the Turing Test. Philosophical and Methodological Issues in the Quest for the Thinking Computer*, Springer, Dordrecht, 2008, pp. 211-235.

⁶⁰ D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

e aspro dibattito, dato che sembrerebbe condurre paradossalmente a identificare come “mente” anche un semplice termostato, in quanto portatore anche esso in qualche senso di “informazione”.

Il *frame* teorico di una logica non-monotona spinge a guardare a queste questioni da un’angolazione particolare, combinando inoltre la questione che può essere definita dello “sciovinismo” (pertinente anche per il dibattito sui processi culturali che accompagnano la diffusione delle tecnologie digitali) con quella vista subito prima della “creatività”. In ogni atto di comunicazione si può assumere che l’intenzione che anima il parlante sia quella di acquisire informazione *nuova*: nei termini del *Tractatus logico-philosophicus*, «È nell’essenza della proposizione la possibilità di comunicarci un senso *nuovo*»⁶¹. Come lo psicoterapeuta è visto dal suo paziente come qualcuno da cui attendersi – in modi che presumibilmente non si sente in grado di prevedere con precisione – che lo aiuterà ad alleviare i propri problemi psicologici, e non come qualcuno che deve solo agire in modo conforme a un copione già noto, in modo da essere “verosimile” e “credibile” come psicoterapeuta, allo stesso modo nel parlare non voglio che il mio interlocutore si limiti a comportarsi in modo conforme a degli *script*, ma desidero che mi dica quello che *lui* pensa su ciò di cui discutiamo. Si noti che se davvero per orientarci nell’esistenza fossero sufficienti gli indizi che compongono le nostre conoscenze sui copioni e sugli *script* che costellano le nostre vite, ne seguirebbe che – dato che questi copioni in quanto tali ci sono per definizione già noti – non sarebbe più necessario (per assurdo) *parlare*. Se il paziente già sapesse che cosa lo psicoterapeuta gli dirà per farlo stare meglio, questo vorrebbe dire probabilmente che quella persona non ha bisogno di uno psicoterapeuta. L’equilibrio tra i contenuti *nuovi* che cerchiamo di ottenere e l’esistenza di codici e prassi già note, che ci servono per poter *capire* i nuovi messaggi, è l’effetto del processo sopra descritto: l’intersoggettività è costruita in modo da includere nuove persone e nuovi punti di vista, ma partendo da esperienze pregresse e già note che ci rendano comprensibili i messaggi che in una tale sfera dell’intersoggettività riceviamo. Se i messaggi fossero *troppo* nuovi, non li capiremmo. Se fossero troppo simili a quelli già noti, non ci servirebbero. Il criterio per valutare quando un tale equilibrio sia raggiunto, ha le sue radici nell’esperienza già disponibile. Si vede quindi come il rischio dello “sciovinismo” sia in effetti presente – nel caso delle macchine, così come purtroppo anche nel rapporto con gli altri esseri umani. Originalità e creatività eccessive da un lato e rischio dello sciovinismo dall’altro sono i due poli entro cui ci si deve necessariamente muovere.

È però necessario considerare la dialettica tra forme di ragionamento non-monotono (individuali) e monotono (in misura variabile più condivise) al fine di potersi orientare in modo non maldestro nel tentativo di trovare volta per volta un punto di equilibrio soddisfacente. Secondo questa prospettiva teorica, chi rifiuta la partecipazione leale e trasparente a un livello più esteso di condivi-

⁶¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench and Trübner, London, 1922; ed. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni*, Einaudi, Torino, 1995, prop. 4.027.

sione sociale (si pensi a fenomeni come quello degli *haters*), lo fa perché le sue esperienze (veridiche o no che siano le generalizzazioni su di esse condotte) lo distolgono dall'aderirvi. Un modello di cultura che voglia affrontare con profitto questi problemi, dovrebbe evitare di limitarsi a ribadire le ragioni di un processo normativo di socializzazione dei risultati del pensare, che in questi casi *ex hypothesi* non si è ancora verificato. Con questo non si vuole dare l'impressione che si ritenga possibile dare indicazioni schematiche che possano essere di una qualsiasi utilità operativa: l'abbozzo di teoria che si è cercato di delineare spinge in direzioni troppo ampie, generali e impegnative per potersi procedere in deduzioni troppo rapide e mirate.

Si ritiene però che servirebbe prima di tutto sviluppare una visione dei rapporti tra individuo e sapere condiviso che sia in grado di tener conto sul piano esplicativo dei molti motivi di tensione che sono operanti nel contesto sociale in cui ci muoviamo. Difendere il significato e il valore della capacità di criticare l'esistente, in particolare di fronte a quella che oggi si configura come una invasione delle nostre vite da parte delle tecnologie della comunicazione digitale, presuppone la definizione di criteri per giudicare una critica come pertinente e plausibile. Ma questo a sua volta – in un quadro strutturalmente complesso e nuovo come quello odierno – presuppone l'adozione di strumenti concettuali che per essere all'altezza dei compiti imposti dal nostro momento storico dovrebbero forse essere oggetto di una radicale revisione. Secondo l'argomentazione che qui ho esposto, lo stesso "test" di Turing, una delle pietre miliari nella filosofia e nella storia dell'informatica, dovrebbe essere visto come espressione di un modello epistemologico – contro il quale possono rivolgersi obiezioni assai importanti – che ha poi ricadute anche nel modo di interpretare i processi culturali e sociali innescati dalle applicazioni dell'informatica e delle ricerche nell'ambito dell'I.A. La scelta teorica di considerare importanti i segni esterni dell'intelligenza, e non i suoi contenuti, corrisponde a un modello culturale per il quale è l'esterno – il "pubblico" – il luogo in cui ciascuno di noi trova e conosce la propria essenza. È però proprio questa concezione che deve essere forse profondamente rivista.

Nudging and Social Media: The Choice Architecture of Online Life

Douglas R. Campbell
(Alma College, Michigan, USA)
campbelldr@alma.edu

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Nudging and Social Media: The Choice Architecture of Online Life

Abstract: In this paper, I consider the way that social-media companies nudge us to spend more time on their platforms, and I argue that, in principle, these nudges are morally permissible: they are not manipulative and do not violate any obvious moral rules. The moral problem, I argue, is not with nudging in principle but is instead with the fact that users are being nudged towards something bad for them. In practice, this often involves being nudged to spend an unhealthy amount of time using a social-media app or being nudged towards content that is bad for us, such as by promoting eating-disorder content to young girls. Since nudging is morally permissible, it is open to these companies to use the same technologies to nudge us towards the good.

Key words: social media; nudging; choice architecture; libertarianism; paternalism.

1. *Nudging and choice architecture, online and offline*

To nudge is to change the context in which a choice is made in order to promote the likelihood of a certain outcome. The context in which the choice is made is usually called the *choice architecture*, and the one doing the nudging is usually called the *choice architect*. Nudges are intended to be a gentle form of influencing someone's decision, so gentle, in fact, that it is consistent with the nudged person's freedom of choice. Accordingly, a nudge is a tool whose use is defended by so-called *libertarian paternalists*. These thinkers aim to promote good outcomes for others, a mission that we tend to associate with conventional paternalists, but with an eye on preserving freedom of choice, a consideration that we do not typically associate with paternalists but instead with libertarians. The goal of this paper is not to defend libertarian paternalism or to illuminate the nature of nudging or manipulation.¹

¹ There is not enough space in this paper to consider high-level objections to libertarian paternalism. Mitchell 2005 and Veetil 2011 argue that libertarian paternalism is an oxymoron, rebutting Sunstein and Thaler 2003 who maintain the opposite; Gigerenzer 2015 doubts that the psychologi-

This paper aims at understanding choice architecture of online life from within a libertarian-paternalist framework: specifically, the way that social-media companies such as Facebook, Instagram, Twitter, and YouTube nudge users to spend more time on their platforms and nudge users towards certain kinds of content, mostly with the aim of ensuring that users enjoy the content and then spend more time on their platforms. Social-media companies nudge users for the sake of increasing their own revenue from advertising. For instance, if YouTube can nudge a user to watch more videos, then the user has watched more advertisements. Along similar lines, a user might be nudged to reveal more information about themselves, which the company might then use to show them more-appropriate advertisements, thus increasing the probability that the user will click on the advertisement. The result is that the company could sell advertising space for a more lucrative fee.

In this paper, I shall argue that there is no compelling reason to think that it is wrong for social-media companies to employ nudges in principle. However, I shall argue that it is wrong for social-media companies to nudge users when users are being nudged towards something that is bad for them. Indeed, as we shall see, advocates of nudging build into their conception of it that it is an influence for *improving* people's lives and decisions, while making it a sufficiently gentle form of influence that people who disagree about whether their lives are being improved can easily defy the choice architect. I shall maintain that social-media companies are generally being sufficiently gentle, but they are not promoting good outcomes, nor are they even sufficiently well-intentioned.

I shall begin by illustrating nudges in offline contexts. One form of nudging is to make the default choice be whatever the choice architect wants as the promoted outcome.² A powerful example is to make organ donation *opt-out* instead of *opt-in*.³ This small change has profound effects on how many people donate their organs. Another form of nudging is to change the environment. For

cal evidence for the view, in fact, supports it. At least as far as the philosophical support goes, see Sunstein 2012 and 2015 for the development of the theoretical framework against these objections. This paper is more about applying the view to help us understand moral issues online than it is defending it against high-level objections. By the same token, I do not intend to rebut the views that compete with libertarian paternalism (e.g., coercive paternalism). Only at this end of this paper do I maintain that it is better, all things being equal, to nudge when coercion can be avoided, but even then, I leave it open that if nudges do not appreciably promote well-being in the cases being considered below, then it might be appropriate to consider coercion.

² In fact, this might be the most popular form of nudging. See Halpern et al. 2007 for a discussion of this in health-care and policy-making contexts. It is also the form of nudging most frequently recommended by Sunstein and Thaler 2008, probably because it most obviously preserves freedom of choice and is remarkably effective, especially when the one being nudged lacks strong preferences (cf. Halpern et al. 2007: 1341).

³ This example comes from Sunstein and Thaler 2008: 177ff. They argue that by presuming consent for cadaveric organ donation, two similar countries, Austria and Germany, achieved starkly different levels of consent rates: Austria presumed consent and achieved a near-universal level of consent (i.e., 99 percent), whereas Germany did not presume consent and achieved only a 12-percent consent rate.

instance, consider the example of a cafeteria, where the healthy food is placed at eye level and at the front of the set-up, where it is most visible and accessible; the unhealthy food is virtually just as accessible, but perhaps cafeteria-goers would have to reach down to get it. In this case, one is being nudged towards eating healthily, but someone who prefers to eat unhealthily is hardly even being inconvenienced. The last form of nudging we should consider is that of merely informing people. Consider an experiment done by Montana as it tried to get undergraduate students to drink less. Behavioral psychologists had done research showing that the amount of alcohol that people tend to consume is a function of how much alcohol they tend to think that other people consume. Montana rolled out an education program, informing undergraduate students of how much their peers, in fact, drink. Since the amount was lower than what many had previously thought, the amount that they drank decreased accordingly.⁴

It is crucial for the libertarian paternalist that people are being nudged towards what they already think is good for them, at least by and large. The libertarian paternalist prefers to nudge whereas others might prefer to coerce.⁵ Those who disagree can easily opt out, for instance, of organ donation. Much research has been done on people's preferences to donate their organs; it is easy to see from the research that people have struggled to live in accordance with their preferences.⁶ Similarly, there is no plausible way that it could be construed that undergraduate students in Montana were being treated objectionably by being informed of something true.

The example of the cafeteria illustrates something profound about nudging: specifically, that it is often unavoidable. The choice architecture of the cafeteria must be designed in *some* way. There has to be some arrangement of the foods, and whatever arrangement there is will nudge hungry people towards this or that option. The nudge might be towards what is healthy for them or what is most

⁴ This example comes from Sunstein and Thaler 2008: 67-68. See Perkins 2003:7-9, Linkenbach 2003, Linkenbach and Perkins 2003, and Weschsler et al. 2000 for more details. The gist is that Harvard School of Public Health found that 44 percent of college students engaged in binge-drinking in the two-week period before the study. Lurking behind this behavior is the belief that alcohol abuse is common, more common than it really is. Montana tried to solve this problem by alerting students to the reality that people drink alcohol far less than the undergraduate students perceived. The educational campaign also included information about the popularity of smoking (e.g., "most (70 percent) of Montana teens are tobacco free"). By informing people, Montana successfully nudged many away from smoking and drinking.

⁵ See, e.g., Conly 2013, who uses the same argumentative moves as libertarian paternalists to defend coercive paternalism as a means of helping people live in accordance with their own values.

⁶ This is called the *transplant paradox*. See Kurtz and Saks 1996 for their illustrative study of the situation in Iowa at the time. They found that despite overwhelming support for organ donation in Iowa, not many people had, in fact, signed their driver's license to indicate that they would donate their organs. 97% of participants supported organ donation, but of that 97%, not even half had signed. Participants were also asked how strongly they wanted to be organ donors; of those who responded favourably in the strongest possible terms, only 64% had signed their driver's license; only about one-third had signed the organ-donation card that is required for making an anatomical gift in Iowa.

profitable for the cafeteria-owners, but, either way, there has to be some nudging. However, this is not the case with every instance of nudge. The Montana state government did not have to offer any information about alcohol consumption, and it could hardly be said that by withholding this information, it was nudging people to drink more. Nudges are *positive contributions*; they are influences. We might say that someone's ignorance of alcohol-consumption statistics contributed to their decision to drink a certain amount, but if Montana not informing someone about these statistics counts as a nudge, then, by the same token, parents and neighbors similarly nudged the drinkers by not informing them. In cases where nudges are not unavoidable, the libertarian paternalist thinks that they are justified on the grounds that they promote a person's already-existing values. Even if they do not promote those values, the nudges can be defied with no meaningful cost.

Nudging is a familiar part of the online landscape, just as it is of the offline one. We know, for instance, that Facebook changed the color of its notification that a user ought to check out some new post or comment from blue to red on account of how much more effective red is at ensuring that users click on the notification.⁷ Users are being nudged to see what new piece of content Facebook suspects that they would like. Notifications themselves are nudges, in the same sense that simply being informed about something true can count as a nudge. Colors are a powerful feature of the choice architecture in online life: we also know that if we change the color of our smartphone screens such that the display is only in black and white, we spend less time on them; we find it attractive to look at multicolored displays.⁸ The way that a social-media company recommends us content that we would like counts as a nudge. The promotion of some content as popular or "trending" similarly nudges us towards, analogously to the way that doctors might nudge a patient towards accepting the course of treatment that they list first.⁹

We might also think of the way that social-media sites such as Reddit and Twitter are designed these days with the "endless scroll" in mind. Reddit, for instance, was not always this way. It used to be that, on Reddit, one would scroll to the bottom of the page, run out of content on that page, and then manually

⁷ See Newport 2019: 18-20 for an interesting discussion of this. The information comes from whistleblower Tristan Harris, who worked in the industry as a so-called design ethicist before leaving and drawing attention to the harms that he perceived in social-media landscape: see Paul Lewis, "Our minds can be hijacked': the tech insiders who fear a smartphone dystopia," *The Guardian* October 6, 2017 <https://www.theguardian.com/technology/2017/oct/05/smartphone-addiction-silicon-valley-dystopia> Accessed October 19, 2021.

⁸ This technique of reducing screentime has been popular for some time now, but Holte and Ferraro 2020's research confirms that this technique significantly reduces time spent on social media and Internet browsing, though not time spent on video-watching. An interesting similar study by Holte, Giesen and Ferraro 2021 found that the same technique also reduced anxiety and the problematic smartphone use that is correlated with a decline in productivity, sleep difficulties, risky driving, and more.

⁹ See Cohen 2013: 5-6 and Simon 1956 for more on this.

click to move to the next page.¹⁰ Nowadays, users never experience that feeling of running out of content on any given page, because one can scroll down endlessly as the app or site loads more content for the user.¹¹

The goal is for someone to spend as much time on the platform as possible, while respecting a person's freedom of choice.¹² When Netflix began as a streaming service, the term 'binge-watch' did not exist, for all intents and purposes, in English, and when a user finished watching an episode or movie, the default option was that the user would not continue watching; he or she had to opt in to watching another. However, in 2012, Netflix changed the choice architecture such that the default option was that the user would watch more content; this is Netflix's *auto-loading* feature, called *post-play*. The term 'binge-watch' sprung into existence not long after.¹³ Such was the power of the choice architecture.

This strategy is replicated on social-media sites. For instance, on YouTube, the default option is for videos to play when one is completed, and YouTube has constructed an endless supply of videos for users to move through. YouTube, unlike Netflix, has a much more immediate financial incentive for this: YouTube wants users to watch as many videos as possible because the more videos, the more advertisements one watches. Generally, the same reason explains why many non-social-media sites prefer to create their content as videos or slideshows instead of the written word: they take longer to get through than a page that a reader could quickly skim; the longer one is on a page, the more time that one is exposed to ads, and the slideshow format itself allows for new ads on each slide of the slideshow.

The use of the default-option nudge is powerful, as we can observe from the behavior of Netflix users. We encounter this type of nudge most frequently on

¹⁰ This is the same behavior that leads people to not go beyond the first page of Google's search results. We cannot be sure how often people do this because that knowledge is proprietary, but van Deursen and van Dijk 2009 found that 91% of participants did not go beyond the first page of search results, and 36% did not go beyond the first three results. This is the online equivalent of a patient privileging the option that a doctor lists first.

¹¹ Pagination is a powerful *stopping rule*. Stopping rules guide our behavior by prompting us to stop doing what we are doing. It is easy to use technology to disrupt these stopping rules: Alter 2017: 188 points out how the use of credit cards instead of cash disrupts the natural rule to stop buying when the wad of cash in our wallet visibly dwindles. (See Prelec and Simester 2001 for a study finding that shoppers will pay up to *double* for the same item with a credit card than how much they would with cash.) Alter 2017: 184-190 discusses this problem widely with references to video games, new gambling technology, and so on.

¹² Consider what Sean Parker, the founding president of Facebook, said in 2017 at an event discussing Facebook's attention-engineering: "the thought process that went into building these applications, Facebook being the first of them, [...] was all about: 'how do we consume as much of your time and conscious attention as possible?' And that means that we need to sort of give you a little dopamine hit every once in a while, because someone liked or commented on a photo or a post of whatever" (Newport 2019:19).

¹³ See Alter 2017: 209ff for the data and a discussion of it. Alter is aware that the popularity of Google searches is only an indirect measurement, but he also cites some interesting research that Netflix conducted internally, showing how influential the post-play feature is.

the Internet when we are signing up for an account at some site, and we are asked whether we would like to receive advertisements and information about promotions from that site. Sometimes we are asked to opt *into* these emails, whereas other times we are asked to opt out of these emails. Sometimes we are asked to opt into them by clicking on a box, but the box is already automatically clicked, and we instead to click to un-fill the box. One might wonder how it could be otherwise: there might not seem to be an alternative to either approach; either we opt in or opt out of such emails. However, sites could, and sometimes do, implement the mandated-choice nudge. Here, users are *required* to make a choice. One cannot move on from that stage of account-creation until one has selected ‘yes’ or ‘no’ in response to the question about receiving emails from the site. There would be no default option. This counts as a nudge because it promotes whatever outcome tends to be likeliest among users upon reflection.

When signing up for an account on a site that features an online store, opting in to receiving emails allows the site to nudge us regularly. Advertising promotions certainly counts as a nudge, and so do emails that remind us that we were looking at some product, and maybe even added it to our online shopping cart, but then left the site without buying anything. There is another incentive for such e-commerce sites to do the same thing, too: they want to leverage the so-called *buy-in effect* of signing up for a site.¹⁴ The clearest illustration of this effect is when we sign up for an account in order to receive some discount at the site. The site could very well have simply applied the discount automatically at check-out instead. One might think that it amounts to the same, but it does not. Marketers are sufficiently aware that consumers are more likely to *do more* once they have already done *a little*. This is the buy-in effect: once we have already bought into something, we are more likely to buy into more later on. Once we have signed up for an account, we are more likely to spend money at that store.¹⁵

These are some of the clearest examples of nudging in online life. Most of these examples concern specifically social-media platforms, but others are more general, relating to the way that we shop online.

¹⁴ Another example from e-commerce: seven-day free trials that do not end after seven days but renew and automatically become paid memberships. Since users are free to end their membership before it becomes paid, freedom of choice is preserved, but e-commerce businesses know that users are more likely to become paying customers this way than if their memberships automatically ended after the seven-day free trial.

¹⁵ Similarly, there is the so-called endowment effect. The idea is that people are more likely to value something more when they own than if they did not own it. For instance, if Dropbox gives you two gigabytes of extra space for free, but then three months later starts charging you for it, you are more likely to spend the money to retain the two gigabytes than you would be to have paid for them in the first place. You will pay more money to retain something than to obtain it because the mere ownership makes it more valuable in your eyes. This can be used handily to nudge someone: give them something for free with the intention of charging them later on to keep it. See Morewedge and Gilbin 2015 for a study of why.

2. *Online nudges are generally morally permissible, in principle*

The ethical question is whether there is something wrong with using or designing the choice architecture this way. The question is whether it is wrong to nudge. In what follows, I shall consider some possible objections to the nudges and argue that, for the most part, these objections fail. I shall then argue that there is nothing wrong with these nudges in principle and, instead, the problem consists in what we are being nudged towards.

There are a couple of central constraints on what a choice architect can do, according to libertarian paternalists. The first of these constraints is that the nudge must comply with the *publicity principle*.¹⁶ This principle requires that the choice architect do only what he or she would be willing to defend publicly to those nudged. This principle has practical value: it saves the choice architect from possible embarrassment, for instance. Secondly, it embodies the respect that people are meant to have for their fellow citizens; we avoid using people as tools and manipulating them.

It seems to me that most nudges in online contexts comply with this principle. There are a couple of exceptions that are better discussed later on. For the most part, though, few people, I suspect, would find themselves put off by learning that Facebook's notifications are meant to nudge them to spend more time on the platform. In fact, these nudges are generally so transparent already that it is almost as if social-media companies have already successfully defended them to the public: they have engineered the choice architecture right in front of our eyes, not in secrecy. We might find it annoying when a site opts us in to receiving emails by default, but it is implausible that this is so egregious that the choice architect would be unwilling to defend it publicly; indeed, what is going on here is already transparent.

The second constraint is that nudges must be sufficiently libertarian. That is, they need to preserve freedom of choice. There are, in most cases, *some* costs to defying the choice architect and to saying 'no' the outcome that one is being nudged towards. Perhaps the only exception to this is the mandated-choice nudge, where one is required to make a choice: here, either decision has the same cost. With respect to other nudges, it is important for the nudge to involve a cost of defiance as small as possible in order to still register as *libertarian*. In other words, a cafeteria where the healthy foods are at eye level and the unhealthy foods are just below eye level is designed unobjectionably. However, if the unhealthy foods have had their prices increased by ten dollars, that is less libertarian and more coercive. It is hard to specify the exact point at which a nudge stops being gentle and starts being coercive. Consider the cafeteria again, this time with the unhealthy food placed in separate room down the hallway. The cost of defying the choice architect is clearly higher,

¹⁶ See Sunstein and Thaler 2008: 243ff. They owe this principle to Rawls 1971.

but this is not qualitatively different from simply putting them lower on the shelf, where one has to reach down. The cost is non-zero in both cases, but it is perhaps still trivial when reaching down and perhaps non-trivial when moving to a separate room.

That being said, I maintain that there is no need to pursue this line of thinking with respect to nudges online. That is because none of the nudges that we have surveyed so far, as a matter of fact, have an obviously high cost of defiance at all. It is easy to *not* click on a Facebook notification. It is easy, even if annoying, to opt out of receiving emails. It might be a more pleasant online experience to have YouTube give us more time between finishing a video and the automated start of the next one, but it is not difficult to defy this nudge, and it is rather easy to turn off this feature altogether. There are times when social-media sites might make things objectionably difficult. Much has been made of how difficult it is to delete one's Facebook account, for instance.¹⁷ This is a kind of nudge, a desperate nudge to keep us on the site.¹⁸ This might be equivalent of making a citizen have to fill out a pile of paperwork to opt out of an organ-donation program: the cost of saying 'no' might be objectionably high. This point is well-taken: certainly, some nudges can and often do cross the line and cease being libertarian. I do not, however, think that this is the case with most nudges online, where our freedom of choice is preserved.

Nudging is often perceived to be manipulative. When David Cameron, Prime Minister of the United Kingdom at the time, made a change to the British behavioral-insights team of psychologists and economists, *The Guardian* ran the headline "Nudge nudge, say no more. Brits' minds will be controlled without us knowing it," reflecting this fear.¹⁹ The intuition that nudges are manipulative is powerful, and this intuition might be strengthened when we consider how effective, say, Netflix has been at getting viewers to watch more content by re-designing the choice architecture of its site. However, there is reason for thinking that this intuition is not trust-worthy. An interesting psychological study researching people's attitudes towards nudges in political contexts revealed how one's acceptance of a nudge depends on whether the nudge is explained using

¹⁷ Specifically, the fact that Facebook makes users wait weeks before the account can be deleted and makes it hard to ensure that *all* of one's data is deleted (e.g., including conversations with friends). Deleting one's account correctly is unwieldy enough to warrant the creation of sites dedicated to guide one through it; see Deletefacebook.com.

¹⁸ I encountered something like this first-hand while researching for this paper. I had to subscribe to the *Wall Street Journal* to read some reporting about Facebook's effects on young girls, and I discovered that I could not cancel my subscription by any means other than calling the *Wall Street Journal* (unless I lived in one of four states that require them to provide some other means). During the phone call, the customer-service agent tried to keep me as a paying customer. This might not be outright coercion, but it is not sufficiently easy to defy the choice architect that this still counts as an acceptable nudge.

¹⁹ See Ian Dunt, "Nudge nudge, say no more. Brits' minds will be controlled without us knowing it," *The Guardian* February 5, 2014 <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/feb/05/nudge-say-no-more-behavioural-insights-team> Accessed October 20, 2021.

a policy that one supports or does not support.²⁰ For instance, conservatives disapproved of nudges when their usefulness was illustrated with a liberal policy objective, such as encouraging eligible people to enrol in food-stamp programs; liberals disapproved when nudges were illustrated with a conservative policy objective, such as encouraging eligible rich people to take advantage of some relief from the capital-gains tax. The same effect was observed when the participants were not voters but were sitting United States mayors.²¹ This might explain why, whereas left-leaning *The Guardian* ran a headline worrying about nudging when a Conservative prime minister was in charge, right-leaning *The Daily Caller* ran a similarly mistrustful headline when Barack Obama was president and considering nudging: “President Obama Orders Behavioral Experiments on American Public.”²² This is some evidence that our intuitions about nudging are not reliable and can easily change with how nudges are framed.

Let us consider the charge that nudges are manipulative. One immediate problem is the difficulty of clarifying what manipulation is. For instance, manipulation might be characterized in the following way: “manipulation, unlike coercion, does not interfere with a person’s options. Instead it perverts the way that person reaches decisions, forms preferences or adopts goals.”²³ Consider also: “manipulation, broadly conceived, can perhaps be understood as intentionally causing or encouraging people to make the decisions one wants them to make by actively promoting their making the decisions in ways that rational persons would not want to make their decisions.”²⁴ One common denominator is interference with our reasoning, and this interference appears to be gentler than coercion but also objectionable in ways that persuasion usually or always is not.²⁵ I shall argue that what we see in the choice architecture of social-media sites cannot be characterized as manipulation.

Firstly, many of the nudges that we see online and offline are simply inevitable in a morally relevant sense. Consider the cafeteria case. Cafeterias need to be organized in *some* way; this kind of nudge is *unavoidable*, as I explained earlier.

²⁰ For the research, see Tannenbaum et al. 2017. Two of the co-authors also discuss their findings in the *New York Times*; see Fox and Tannenbaum, “The Curious Politics of the ‘Nudge’”, *The New York Times* September 26, 2015 <https://www.nytimes.com/2015/09/27/opinion/sunday/the-curious-politics-of-the-nudge.html> Accessed October 18, 2021.

²¹ Tannenbaum et al. 2017 found that libertarians tended to be more generally resistant to nudges, which is unfortunate for Sunstein and Thaler 2008’s explicit attempts to appeal to libertarians.

²² See Chuck Ross, “President Obama Orders Behavioral Experiments on American Public,” *The Daily Caller* September 15, 2015 <https://dailycaller.com/2015/09/15/president-obama-orders-behavioral-experiments-on-american-public/> Accessed October 20, 2021.

²³ This is from Raz 1986: 377-378.

²⁴ This is from Hill 1999: 33.

²⁵ Faden et al. 1986: 355 argue that there is a kind of manipulation, which they call ‘manipulation of options’, that does alter one’s options: “manipulation of options involves the direct modification of the options available to a person with the intent, which is successful, of modifying the person’s behavior or beliefs.” However, this does not seem relevant to the current discussion at any rate, since social-media sites do not change our options.

The healthy foods need to be put somewhere: maybe at eye level; maybe not. If the choice architect puts them at eye level, then the cafeteria-goers are being nudged towards them; if they are put elsewhere, then the cafeteria-goers are being nudged towards whatever is most visible and accessible. There is no escaping a nudge like this, to the extent that cafeterias need to be designed at all. Something similar is going on with at least some of the nudges online: for instance, the interface surrounding notifications needs to be designed in *some* way. If Facebook wants to nudge people away from using their site, then it is open to them to design notifications such that we are not prompted to engage with them. Still, we are being nudged. If Facebook wants to nudge people towards using their site more, then they can display notifications prominently and in certain attention-grabbing colors. There are all sorts of options in between, too: notifications displayed in boring and drab colors; notifications that one opts into; notifications about only those posts made by pre-selected users; and so on. The larger point is that we are always being nudged.

The same goes for some other nudges, too. If a site wants to send emails to users, then they have to ask for their permission. How they ask is part of the choice architecture: the option on the account-creation screen can have ‘yes, I would like to receive emails’ already selected, or not already selected, or it could be the user has to choose between a ‘yes’ and a ‘no’ option, or perhaps the question can be phrased in any number of ways. Still, no matter which option is taken, we are being nudged. However, this does not mean that all nudges are inevitable or unavoidable; I will call these other nudges the ‘optional nudges’.²⁶ It is hard to see how the design of a cafeteria could be manipulative when the relevant features of the design were unavoidable, but this is not obviously so for the optional nudges. Yet, it does not seem that the optional nudges meet any of the definitions of manipulation presented earlier. For instance, it does not pervert decision-making processes or promote irrationality to load a YouTube video automatically after a person has finished one.²⁷ Neither does informing users that their comments have been liked

²⁶ By ‘unavoidable’, I do not mean that the nudges themselves cannot be defied; I mean that one cannot avoid designing the choice architecture such that people are being nudged.

²⁷ However, there is a perhaps stronger and more interesting way of arguing that the design of this technology, considered broadly, promotes (or takes advantage of, at least) some irrationality. For instance, consider Ward et al. 2016’s finding that smartphones significantly reduce one’s cognitive capacity; even when we resist the temptation to check the phone, the mere presence of it measurably reduces cognitive capacity. This might make us bad at reasoning in a different way than anti-nudging ethicists usually consider. This might be similar to the way that consumers at, e.g., malls are more likely to buy products when the building is laid out confusingly and so are more inclined towards less-deliberate, more-impulsive purchases (i.e., the Gruen effect). I see no reason for thinking that social-media companies try to disorient us so that we spend more time on their sites (i.e., that they nudge us towards using their platforms by cognitively stunning us), although perhaps Facebook’s modification of the notification color could be likened to the way that malls are laid out. That being said, it might be more plausible or precise to say that Facebook changed the color to *grab our attention*, not to disorient us.

and that the users should click to see who liked their comments.²⁸ The latter might actually promote rationality and good decision-making by informing the user of something true.²⁹

If we think of the offering of rewards or the threat of punishments as paradigmatic of manipulation, then the nudges that we see online are not manipulative. For instance, perhaps an offer of freedom to a prisoner in exchange for participation in a medical trial is manipulative since the offer is abnormally attractive; threatening that same prisoner with indefinite confinement if he or she does not participate could similarly be manipulative or outright coercive.³⁰ The fact that there are no increased rewards – or, really, any rewards at all – for doing what the choice architect online wants us to do obviates the concern that people might be manipulated by an unusually attractive offer. Similarly, the fact that there are no negative consequences for defying the choice architect – and there is not even the perception of a negative consequence – obviates the concern that users might be manipulated by a threat.

I recognize that some readers might still wonder about the manipulateness of some of the inevitable nudges and might even doubt their inevitability at all. However, I think that none of them obviously meet the definition of manipulation, either. The mandated-choice nudge is particularly innocent: forcing users to choose whether they want to receive emails from a site can hardly be said to promote irrationality or perverting their decision-making processes. It might be helpful to think about the choice architecture in terms of *escape clauses*: one necessary condition for being manipulated might be that there was no way to escape the influence of the manipulator.³¹ It might be objectionably difficult to delete one's Facebook account, but it is not so difficult at all to *escape* nudges of

²⁸ Something similar occurs when a platform recommends content that users might like: users are being informed of the existence of something; it might feel like a relentless insistence from, e.g., YouTube or Instagram, but being informed is hardly the promotion of irrationality. The same goes for the endless-scroll nudge: it is just more content or information, made more accessible.

²⁹ Faden et al. 1986: 362 identify what they call 'manipulation of information': "The manipulation of information is a deliberate act that successfully influences a person by nonpersuasively altering the person's understanding of the situation, thereby modifying perceptions of the available options. The manipulator does not change the person's actual options; only the person's perception is modified as a result of the manipulation. Thus, informational manipulation affects what a person believes." It might be that Facebook's notifications do meet this definition, but Faden et al. do not think that being so manipulated is incompatible with our autonomy, and they do argue that the manipulated person needs to be kept confused or in partial ignorance, and it is hard to see how Facebook is doing either of those things by notifying us; there does not seem to be much else that Facebook ought to inform us about. Other forms of manipulation of information, according to Faden et al. 1986: 363 concern straightforward deception, such as lying, withholding information, true assertion but with the omission of a crucial qualification, so on. Social-media companies might well do all these things to their users when it comes to the selling of data or privacy violations, but they do not seem to deceive us when it comes to nudging us.

³⁰ This articulation of the problem is indebted to Faden et al. 1986: 340.

³¹ This analysis is coming from Wilkinson 2013, who develops an account of when nudges are manipulative.

social-media sites in other ways (e.g., by simply disabling notifications on one's phone or by disabling the feature by which YouTube automatically loads up the next video). It is impossible to say with certainty whether social-media sites sincerely *want* their users to defy the choice architect; their business interests, after all, depending on promoting engagement with their platforms.³² It might be that their choice architects have roughly the same intention as those who try to manipulate us, and intention is a key component of manipulation.³³ That being said, it is, as a matter of fact, hardly even an inconvenience to defy the choice architect in virtually every case being discussed, and surely that counts against the nudges being manipulative.³⁴

3. *Social-media companies nudge us towards the bad*

If the analysis ended at this point, it would seem as though the use of nudges on social-media sites is unobjectionable. The truth is more complicated. The canonical objections to nudging – which usually revolve around manipulateness or the promotion of irrationality – do not succeed in these cases, but the problem is a far-deeper one: social-media companies nudge us towards what is bad for us.

One way that they do this is by nudging us to return to their platform while we are spending time away from it. The most obvious such nudge is the notification regarding some content on their platform when we are not currently using it. For instance, the Facebook app on our smartphone notifies us of some going-on on the platform when we are checking our email. A second way is by promoting continued engagement with their site, such as nudging people by promoting content that the software designers of the site have predicted they might like or by automatically loading more content

³² The ethical problem here is that Wilkinson 2013: 352 knows that the most common form of nudging is to change the default option such that people need to opt *out* instead of opting in. Therefore, this common form of nudging seems to, by definition, have an escape clause built into it: they simply opt out, but maybe “while people have the formal freedom to opt out, in fact the nudging methods are so powerful that people go in the direction they are nudged and do not opt out when the nudges are poorly designed or do not suit them.” Wilkinson’s solution is to posit that the choice architect ought to *sincerely* intend the nudged to take the escape clause. This is a tricky problem, because business-owners generally do not intend that people *not use* their products, for instance; it seems implausibly strict to require that someone *intend* that a user not use their platform. It might be more plausible to maintain, instead, that the choice architect should sincerely intend that someone defy the nudge *if that person wants to defy the nudge*. Specifically, the choice architect should sincerely intend that someone should be free to do what they want, and if they do not want to use the platform, they should not use it. A restaurant-owner might sincerely intend for hungry patrons to eat at their restaurant, while also intending that those who are not interested in eating there go somewhere else.

³³ There is a strong consensus that manipulation requires that the manipulator *intend* to manipulate the victim. See Faden et al. 1986 and Wilkinson 2013 for examples and discussions.

³⁴ I say ‘virtually all cases’ because I am sensitive to the often-mentioned counter-example of the difficult process of deleting one’s Facebook account.

after we are done consuming some content already. The difference between these two nudges lies in whether we are not on the platform at the moment and are being nudged to return to it or whether we are on the platform and being nudged to not leave it. Morally, there is no difference, since spending more time on social-media sites is bad for us, and that is the outcome of both kinds of nudges.

That more time spent on these sites is bad for our well-being is an empirical fact, one that we have ascertained through psychological research.³⁵ This is especially true of the demographic most likely to use social-media sites, namely, teenagers and young adults.³⁶ One striking feature of this research is that it shows that the more time we spend on social-media sites, the more pronounced the effects on our subjective and objective well-being become.³⁷ The implication is that there is much less harm involved in spending little time on social-media sites. *Social-media sites are not bad for us when we spend only a little bit of time on them.* There are many possible reasons for this. Perhaps when we spend little time on them daily, we tend to use them purposively during that time, maybe by speaking to far-flung friends. Maybe by spending little time on them daily, we are not so exposed to images from other people's lives that invite comparisons with our own that are not flattering to us. No matter what the reason is, although more research on new technologies is always welcome, it seems warranted to say that

³⁵ For instance, consider Riehm et al. 2019, which found that time spent on social-media sites was associated with an increase in mental-health problems, even after controlling for the participants' mental-health history. We can reproduce this effect in controlled trials to discern causation, too: Hunt et al. 2018 found that adolescent participants who were allotted only ten minutes daily to spend on each of Facebook, Snapchat, and Instagram's platforms "showed significant reductions in loneliness and depression over three weeks" compared to the group of adolescents who had unlimited access to these platforms. This is not to say that social-media use *itself* is bad or is necessarily bad. See Farim et al. 2020's systematic review of sixteen research studies: overall, the results were that social-media use can be both positive and negative. Consider Escobar-Viera et al. 2018's literature review of studies concerning the experience of LGBT minorities, included among the sixteen reviewed by Farim et al. 2020, which found that social-media sites can be productive places to get support and share experiences, but that it can also become a source of stress and cause of depression.

³⁶ See, for instance, Twenge and Campbell 2019, which found that adolescents who used social media lightly (i.e., less than one hour a day) reported substantially higher psychological well-being than those who used it heavily (i.e., more than five hours a day); specifically, "heavy users (vs. light) of digital media were 48% to 171% more likely to be unhappy, to be in low in well-being, or to have suicide risk factors such as depression, suicidal ideation, or past suicide attempts." They also found that the greatest drop in well-being occurred as one moves from moderate use to heavy use. However, studies that include older people do find that similar problems occur in these demographics too, although with less frequency; see Schimmele et al. 2021, which looks at Canadians between the ages of 15 and 64 and partially attributes the greater frequency of negative effects among the younger users to their more frequent use.

³⁷ The difference between subjective and objective well-being in this context reflects methodological differences: sometimes, the researchers will ask users to report their own well-being (i.e., by asking how the respondents feel), which measures subjective well-being; sometimes, the researchers will objectively measure the effects on users, such as by tracking the amount of sleep lost. Generally, research studies do both.

our well-being is negatively affected by spending more time on the platforms; the more time, the greater the negative effect.

The moral problem with this is that spending more time on the platforms is exactly what the nudges are designed to get us to do. We are hardly ever nudged to sign up for social-media sites in the first place.³⁸ We are nudged to spend more time on them when we are on them and to return to them when we are not. We are being nudged towards doing something bad for us, and that is the problem. This is a major ethical problem for the choice architects of these sites because nudging is intended as a libertarian-paternalist tool to promote what is good for us. Sometimes libertarian paternalists explain nudging in morally neutral language, such as when they say that a nudge is “any aspect of the choice architecture that alters people’s behavior in a predictable way without forbidding any options or significantly changing their economic incentive.”³⁹ However, morally neutral descriptions of nudging are exceptional. Consider: “the golden rule of libertarian paternalism [is to...] offer nudges that are most likely to help and least likely to inflict harm.”⁴⁰ Here is another handy and articulate formulation:

Libertarian Paternalism is the set of interventions aimed at overcoming the unavoidable cognitive biases and decisional inadequacies of an individual by exploiting them in such a way as to influence her decisions (in an easily reversible manner) towards the choices she herself would make under idealised conditions.⁴¹

Nudging is meant to be *towards the choices* that the nudged would choose. Certainly, the choice architect might be wrong about what the nudged would choose, and I take it that in these cases it is helpful that the nudges come with a low cost of defiance.

Even if we prefer to accept a morally neutral description of a nudge, it surely matters that nudges are always justified on *consequentialist* grounds.⁴² The libertarian paternalist is concerned with *bringing about a kind of outcome*. No ethicist has tried to justify nudges on some other grounds. The nudges that we see on social-media sites are bad for us and cannot be justified by a consequentialist framework. If the very reasoning that justifies nudges in cases where they are justified does not justify them in social-media contexts, then these latter nudges seem condemned.⁴³

³⁸ At least not by the social-media companies themselves: they have no obvious ability to reach out to people who have not signed up for their platforms.

³⁹ This is from Sunstein and Thaler 2008: 6.

⁴⁰ This is from Sunstein and Thaler 2008: 72.

⁴¹ This is from Rebanato 2012: 6.

⁴² For instance, when Sunstein 2012: 23 is pitching libertarian paternalism, he explains that “there are many opportunities for improving welfare without intruding on freedom of choice.” The idea is that libertarian paternalism is consequentialist: specifically, it is a kind of welfare utilitarianism. We nudge in order to improve welfare.

⁴³ Pointing out the utilitarian background is important for cutting off the objection that we might

The same goes for other business practices in the offline world, even though these are not the subject of this paper. For instance, there seems to be something objectionable about a bartender nudging someone towards their twentieth glass of alcohol. In fact, we might even expect that the bartender should cut off that person entirely.

There is one more similar nudge that we ought to consider: the promotion of content. Social-media companies often promote content to users on the basis that the content is popular or “trending” at the moment or because the user’s history on the site (or off the site) makes it likely in the eyes of the software designers that the user will engage with the content. At bottom, this is another kind of nudge to spend more time on the platform. The idea is that users prefer to spend more time on a site when they are engaging with content that others have liked or that the site has predicted the user in question will like. What is different about these nudges is that they can promote content that is bad for us independently of how much time we spend on the site. The *Wall Street Journal’s* 2021 exposé of Facebook and Instagram’s effects on the mental health of teen-aged girls showcases some powerful examples of this design, such as promoting eating-disorder content to girls who had initially searched for content related to health and exercise.⁴⁴ Promoting content is a form of a nudging, and nudging girls towards eating disorders is morally wrong.⁴⁵ In late 2021, a whistleblower, Frances Haugen, who had worked for Facebook as a product manager and had been hired to protect against election interference, disclosed that the company promotes this form of content because of how successful it is according to their engagement-based metrics.⁴⁶ In other words, the nudges are used because they are effective at getting us to spend more time on the platforms.

want to apply libertarian paternalism to *state action*, but we should not expect private companies to have the same duties to us or to society. However, the thoroughgoing utilitarian will hold that everyone should be held to the same standards of promoting well-being. This matters because, as we shall see in the rest of this paper, the moral problem is that some private social-media companies are failing in their moral obligations, as those obligations are understood by the same reasoning that legitimizes the use of nudging in the first place. Consequentialism legitimizes nudging *and* objects to the behavior of social-media platforms.

⁴⁴ See Wells et al., “Facebook Knows Instagram Is Toxic for Teen Girls, Company Documents Show,” *Wall Street Journal* September 14, 2021. https://www.wsj.com/articles/facebook-knows-instagram-is-toxic-for-teen-girls-company-documents-show-11631620739?mod=hp_lead_pos7&mod=article_inline Accessed October 18, 2021.

⁴⁵ We might also think of the way that social-media companies nudge users towards conspiracy theories such as QAnon. Leaked Facebook documents have revealed internal research studies showing that users who show an interest in conservative content (e.g., Donald Trump and Fox News) were being recommended QAnon content within two days of joining Facebook. However, it is not obvious that merely having false beliefs about the lives and motivations of American politicians is, in fact, harmful. The promotion of eating-disorder content is more obviously harmful. For the reporting on these leaked documents, see Kari Paul and Dani Anguiano, “Facebook crisis grows as new whistleblower and leaked documents emerge,” *The Guardian* October 23, 2021 <https://www.theguardian.com/technology/2021/oct/22/facebook-whistleblower-hate-speech-illegal-report> Accessed October 23, 2021.

⁴⁶ See Jeff Horwitz, “The Facebook Whistleblower, Frances Haugen, Says She Wants to Fix the

By the same token, some of these social-media sites know that we are being nudged towards what is bad for us. For years, Facebook has conducted research internally on the effects of the services of Instagram and Facebook on users' health. The *Wall Street Journal* published the documents released by the Facebook whistleblower, and we can use them to learn what Facebook itself has known about the damage time on its platforms does to its users. The research showed that as far as Facebook is aware, among teenagers, 63.37% report sleep issues, 60.10% report work stress, 57.56% report social-comparison issues, and 55.59% report body-image issues. Among adults, 57.77% report sleep issues, 57.54% report financial stress, and 52.54% report body-image issues. There are other problems, too: among teenagers, reports of sadness, anxiety, laziness, and a fear or feeling of missing out (FOMO) were all above 50%; among adults, reports of sadness, anxiety, FOMO, eating issues, loneliness, work stress, and social-comparison issues, were all above 40%.⁴⁷ One might wonder whether this internal research is as evidentially solid as peer-reviewed research, but the point is that Facebook cannot defend its use of nudging by saying that it believes that its platforms are good for its users.⁴⁸

When we speak specifically of teenaged girls on Instagram, Facebook's internal research disclosed that 66% experienced negative social comparison (as opposed to 40% for boys); 52% said that these feelings were caused by images related to beauty; and 32% said that when they felt bad about their bodies, *Instagram made them feel worse*.⁴⁹ This last part is the crucial thing: a large minority of girls report that Instagram makes the problems worse. Yet, Facebook nudges

Company, Not Harm It." *Wall Street Journal* October 3, 2021 <https://www.wsj.com/articles/facebook-whistleblower-frances-haugen-says-she-wants-to-fix-the-company-not-harm-it-11633304122> Accessed October 18, 2021.

⁴⁷ The *Wall Street Journal's* staff published this leaked document on September 29, 2021, which had appeared on a Facebook internal site in 2019 as "Teens & young adults on IG [that is, Instagram] and FB [that is, Facebook]" <https://s.wsj.net/public/resources/documents/mental-health-findings.pdf>. Accessed October 18, 2021.

⁴⁸ Respondents were asked "in the last 30 days, have you experienced...?". It seems that Facebook then listed these options. There were 22410 respondents across multiple countries including the United States of America and Japan. I do not know how the respondents were chosen. It could well be that there is some self-selection bias among respondents who completed the survey; that is, it could be that the people with pronounced negative effects were more likely to respond to the survey, whereas people with generally positive or indifferent experiences were more likely to decline to respond. Since the research was released by a whistleblower, we lack the full context required to interpret the data. I do not use this research to conclude that use of Facebook's platforms has all of these effects; I use it to conclude that Facebook cannot defend itself by saying that it believes that time on its platforms is good for users. When we take the peer-reviewed research that *is* available and combine it with the data that Facebook has collected internally, we see that there is no way for Facebook to plead ignorance. *As far as they know, they are nudging people towards what is bad for them.*

⁴⁹ The *Wall Street Journal's* staff published this leaked document on September 29, 2021, which had appeared on a Facebook internal site in 2020 as "Teen Girls [sic] Body Image and Social Comparison on Instagram – An Exploratory Study in the US" <https://s.wsj.net/public/resources/documents/teen-girls-body-image-and-social-comparison-on-instagram.pdf> Accessed October 18, 2021.

them to spend more time on the platform. A nudge towards what is bad for us should be condemned on the same consequentialist grounds that justifies other nudges. The fact that Facebook has evidence that that towards which we are nudged is bad for us is even more damning.

Some of these nudges do not pass the publicity-principle test. I said earlier that most nudges on social-media platforms do comply with this principle: after all, most of the time, the companies in question are being transparent in the first place, and few people would see something wrong in principle with a company nudging you to use their free product. However, I think that the promotion of eating-disorder content and of other content that harms young girls' sense of themselves *are* nudges that Facebook would be reluctant to publicly defend. We can conclude this from the fact that Facebook *is* reluctant to publicly defend these nudges. Even though spending increasing amounts of time on Facebook is bad for us, I do not think that Facebook would be reluctant to defend its use of nudges in general, since there is nothing particularly embarrassing or shameful about, e.g., notifying users about a post that was recently made by a friend. However, the public outrage — which was sparked by these leaked internal documents, which prompted the whistleblower to testify in the United States Senate, and which was in large part a response to the revealed damage to teenaged girls' mental health — and Facebook's own response, which centered around denying the allegations and then also pledging to develop new “safety features” for teenagers, reveal that there was something especially egregious about this aspect of their platforms.⁵⁰

4. *The same technologies can be used for good*

It is important that we recognize the moral permissibility of nudges in principle on social-media platforms. The problem with currently existing nudges online is that they nudge us towards what is bad. However, as long as we affirm that nudging in principle is morally permissible, we can use the same choice-architecture designs to nudge people towards what is good, namely, spending less time on these sites. For instance, when someone watches more than, say, five or six YouTube videos in a row, perhaps there ought to be a message that comes up that informs them of how much time they have been spending, and they have to look at this message for, say, ten or fifteen seconds before dismissing it. Other examples include making notifications opt-in, such that they are by default disabled; perhaps notifications should be automatically disabled after a user has spent more than twenty or thirty minutes on the platform that

⁵⁰ See Samantha Subin, “Facebook says it will add new safety features, notably for teens on Instagram, after bombshell whistleblower leak,” *CNBC* October 11, 2021 <https://www.cnbc.com/2021/10/11/facebook-will-add-new-safety-features-for-teens-following-whistleblower-leak.html> Accessed October 18, 2021.

day. At a minimum, social-media companies ought to not promote content that leads to mental-health problems, such as eating disorders; it might be best for them not to promote content at all and simply let users engage with whatever they happen upon. This might help ameliorate other often-discussed philosophical problems with the design of the Internet generally, such as the loss of serendipity.⁵¹ However, I am not maintaining that there is a moral obligation for social-media companies to nudge us towards the good, although there is a moral obligation for them not to nudge us towards the bad. In practice, since nudges are often unavoidable, failing to nudge us towards the bad will look like nudging us towards the good. My point here is merely that since nudges are in principle morally permissible, social-media companies can permissibly exploit the same choice architecture – such as the power of default rules – for the sake of the good.

It is not clear whether it is too much to ask social-media platforms to change themselves. Whether the government ought to get involved is a question for coercive, not libertarian, paternalists. Facebook's vice president of global affairs has said that "we have no commercial incentive to do anything other than try and make sure that the experience is positive."⁵² This is surely true in one sense but false in the sense that he meant it. He said this to dismiss the allegations that Facebook had contributed to mental-health issues, and in this sense, it was false: the psychological research is clear that people overwhelmingly tend to be attracted to negative content.⁵³ The claim that Facebook has no commercial incentive to promote negative content, therefore, is baseless. Any social-media site can easily leverage this feature of human psychology to increase user engagement. In another sense, the claim is true: the great public backlash, sparked as the effects of social-media sites are felt, noticed, and decried, gives the platforms a considerable commercial incentive to *not* harm users' mental health, even if doing so would be (and often is) in their immediate financial interests.

⁵¹ See, for instance, Sunstein 2017 and Reviglio 2019 for discussions of serendipity. Especially for Sunstein, something valuable is lost when what we see online are only those things that we have selected to see (or those things that various companies have predicted that we would like to see). The serendipitous stumbling upon something that we did not think that we would like (either because we tend to dislike that sort of thing or because we were previously unexposed) is an important consideration for these thinkers, among others.

⁵² See Samantha Subin, "Facebook says it will add new safety features, notably for teens on Instagram, after bombshell whistleblower leak," *CNBC* October 11, 2021 <https://www.cnn.com/2021/10/11/facebook-will-add-new-safety-features-for-teens-following-whistleblower-leak.html> Accessed October 18, 2021.

⁵³ It is hard to prove negative content on social-media sites gets more attention, but we can study this indirectly. For instance, Soroka et al. 2019 explains that negative biases "in human cognition are well documented" and further discovered that their effects on news coverage (and news production) are profound and exist that because of the fact that negative content causes more engagement from consumers (which is surely the same effect that is leading Facebook to prioritize negative content for the promotion of user-engagement, as per the whistleblower's testimony). (Soroka et al. 2019 did find that these individuals tended to vary in their responsiveness to negative content and that this might lead to more positive content in the future.)

Further evidence that it is not unreasonable to be optimistic about social-media companies reforming themselves is that some already do nudge users in the right direction. TikTok, for instance, implemented a nudge of just this sort: notifying users when they have spent a certain amount of time on the platform. TikTok, not uniquely, also gives users the ability to set (or entirely disable) daily screen-time limits, such that an interested user will need to re-enter their password if the user wants to exceed their limit. This illustrates nudging well: helpful, yet trivially easy to defy. Moreover, Facebook's response to the immense public backlash in light of the whistleblower's testimony to the United States Senate included saying that they will be developing a feature on Instagram to nudge people away from the site after spending a certain amount of time on it. Facebook and I are on the same page with how to proceed. Backlash is apparently sufficient to persuade these private companies to change their choice architecture.

It is not obvious that these nudges will be powerful enough to mitigate or prevent the damage done by social-media platforms to users' mental health.⁵⁴ If nudging people away from these platforms does not appreciably improve the situation, we might consider more aggressive action, but nudges are convenient tools since they preserve the freedom of choice of would-be users. Having social-media companies reform themselves in a way that preserves freedom of choice and that protects mental health would be a happy alternative to both the status quo and the possible world in which the government uses coercion, for both moral reasons and for pragmatic considerations about the efficacy of government regulation of the Internet. At a minimum, by transforming nudges *towards* social-media sites into nudges *away* from those sites, we improve the moral status of the choice architecture of these sites and of the Internet generally.

Bibliography

- Cohen, Shlomo. "Nudging and Informed Consent," *The American Journal of Bioethics* 13 6 (2013): 3-11.
- Conly, Sarah. "Coercive Paternalism in Health Care: Against Freedom of Choice," *Public Health Ethics* (2013): 241-245.
- Dunt, Ian. "Nudge nudge, say no more. Brits' minds will be controlled without us knowing it," *The Guardian* February 5, 2014 <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/feb/05/nudge-say-no-more-behavioural-insights-team>, Accessed October 20, 2021.

⁵⁴ Social-media platforms are designed to be addictive. (For a discussion of *behavioral* addictions, such as addictions to gambling, sex, and, indeed, smartphone-related technology, as opposed to *substance* addictions, such as to nicotine, see Alter 2017.) It might be that nudging people away from something to which they are addicted is simply insufficient to see a meaningful decrease in the time spent on the platforms. Either way, it is morally important for social-media companies to cease nudging people towards what is bad for them; further, the cost of implementing libertarian-paternalist strategies is negligible when compared with the cost of implementing far blunter coercive-paternalist strategies, and this alone gives us a reason to consider the former first.

- Escobar-Viera C, Whitfield D, Wessel C, et al. "For better or for worse? A systematic review of the evidence on social media use and depression among lesbian, gay, and bisexual minorities." *JMIR Mental Health* 5 3 (2018) DOI: 10.2196/10496
- Farim, Fazida, and Azeezat A. Oyewande, Lamis F. Abdalla, Reem Chaudhry Ehsanullah, and Safeera Khan, "Social Media Use and Its Connection to Mental Health: A Systematic Review," *Cureus* 12 6: (2020) DOI: 10.7759/cureus.8627
- Faden, Ruth, Thomas Beauchamp, and Nancy King (1986). *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford: Oxford University Press.
- Fox, Craig R. and Tannenbaum, David. "The Curious Politics of the 'Nudge'", *The New York Times* September 26, 2015 <https://www.nytimes.com/2015/09/27/opinion/sunday/the-curious-politics-of-the-nudge.html> Accessed October 18, 2021.
- Gigerenzer, Gerd. (2015). "On the Supposed Evidence for Libertarian Paternalism" *Review of Philosophy and Psychology* 6: 361–383.
- Kurtz, Sheldon F. and Saks, Michael J. "The Transplant Paradox: Overwhelming Public Support for Organ Donation vs. Under-Supply of Organs: The Iowa Organ Procurement Study." *Journal of Corporation Law* 21 (1996): 767–806.
- Halpern, S. D., et al. "Harnessing the power of default options to improve health care." *New England Journal of Medicine* 357: (2007) 1340–1344.
- Hill, Thomas. (1991) *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holte, Alex J. and Ferraro, Richard F. "True Colors: Grayscale Setting Reduces Screen Time in College Students." *The Social Science Journal* 2020. DOI: 10.1080/03623319.2020.1737461
- Holte, Alex J., Giesen, Desiree T. and Ferraro, Richard F. "Color me calm: Grayscale phone setting reduces anxiety and problematic smartphone use." *Current Psychology* 2021. <https://doi.org/10.1007/s12144-021-02020-y>
- Hunt, Melissa G., Rachel Marx, Courtney Lipson and Jordyn Young, "No More FOMO: Limiting Social Media Decreases Loneliness and Depression" *Journal of Social and Clinical Psychology*, 37 10: (2018) 751-768.
- Horwitz, Jeff, "The Facebook Whistleblower, Frances Haugen, Says She Wants to Fix the Company, Not Harm It," *Wall Street Journal* October 3, 2021 <https://www.wsj.com/articles/facebook-whistleblower-frances-haugen-says-she-wants-to-fix-the-company-not-harm-it-11633304122> Accessed October 18, 2021.
- Lewis, Paul, "'Our minds can be hijacked': the tech insiders who fear a smartphone dystopia," *The Guardian* October 6, 2017 <https://www.theguardian.com/technology/2017/oct/05/smartphone-addiction-silicon-valley-dystopia> Accessed October 19, 2021
- Linkenbach, Jeffrey W. "The Montana Model: Development and Overview of a Seven-Step Process for Implementing Macro-Level Social Norms Campaigns," in Perkins, H. Wesley, ed. *The Social Norms Approach to Preventing School and College Age Substance Abuse*. New York: Jossey-Bass, 2003, 182-208.
- Linkenbach, Jeffrey W. and H. Wesley Perkins. "MOST of Us are Tobacco Free: An Eight-Month Social Norms Campaign Reducing Youth Initiation of Smoking in Montana," in Perkins, H. Wesley, ed. *The Social Norms Approach to Preventing School and College Age Substance Abuse*. New York: Jossey-Bass, 2003, 224-234.
- Mitchell, Gregory. (2005). "Libertarian Paternalism is an Oxymoron," *Northwestern University Law Review* 99 3: 1245-1277.
- Morewedge, Carey K. and Glibin, Colleen E. "Explanations of the endowment effect: an integrative review," *Trends in Cognitive Sciences* 19 6: (2015) 339-348.

- Newport, Cal. (2019) *Digital Minimalism: Choosing a Focused Life in a Noisy World*. New York: Portfolio.
- Paul, Kari, and Dani Anguiano, "Facebook crisis grows as new whistleblower and leaked documents emerge," *The Guardian* October 23, 2021 <https://www.theguardian.com/technology/2021/oct/22/facebook-whistleblower-hate-speech-illegal-report> Accessed October 23, 2021.
- Perkins, H. Wesley, ed. (2003) *The Social Norms Approach to Preventing School and College Age Substance Abuse*. New York: Jossey-Bass.
- Prelec, Drazen and Duncan Simester. "Always Leave Home Without It: A Further Investigation of the Credit-Card Effect on Willingness to Pay," *Marketing Letters* 12 1: (2001) 5-12.
- Raz, Joseph. (1986) *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John. (1971) *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Rebanato, Riccardo. (2012) *Taking Liberties: A Critical Examination of Libertarian Paternalism*, London: Palgrave Macmillan.
- Riehm, Kira E. and Kenneth A. Feder, PhD, Kayla N. Tormohlen, et al. "Associations Between Time Spent Using Social Media and Internalizing and Externalizing Problems Among US Youth," *JAMA Psychiatry*. 76 12: (2019) 1266-1273. doi:10.1001/jamapsychiatry.2019.2325
- Reviglio, Urbano. "Serendipity as an emerging design principle of the infosphere: challenges and opportunities," *Ethics and Information Technology* 21: (2019) 151-166.
- Simon, H. A. "Rational choice and the structure of the environment." *Psychological Review* 63: (1956) 129-138.
- Samantha Subin, "Facebook says it will add new safety features, notably for teens on Instagram, after bombshell whistleblower leak," *CNBC* October 11, 2021 <https://www.cnbc.com/2021/10/11/facebook-will-add-new-safety-features-for-teens-following-whistleblower-leak.html> Accessed October 18, 2021.
- Schimmele, Christoph, and Jonathan Fonberg and Grant Schellenberg. "Canadians' Assessments of Social Media in Their Lives" *Economic and Social Reports from Statistics Canada* 2021 <https://doi.org/10.25318/36280001202100300004-eng>
- Soroka, Stuart, Patrick Fournier, and Lilach Nir, "Cross-national evidence of a negativity bias in psychophysiological reactions to news" *PNAS* 116 38: (2019) 18888-18892.
- Sunstein, C. and Thaler, R. (2003). Libertarian paternalism is not an oxymoron. *The University of Chicago Law Review*, 70 (4): 1159-1202.
- Sunstein, Cass R. *Why Nudge?* New Haven, CT: Yale University Press, 2012.
- . *Choosing Not to Choose*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- . *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Tannenbaum, David, Craig R. Fox, and Todd Rogers. "On the misplaced politics of behavioural policy interventions" *Nature Human Behavior* 1: (2017) <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0130>
- Thaler, R. and Sunstein, C. (2008) *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. New Haven CT: Yale University Press.
- Twenge, Jean M., and Keith Campbell, "Media Use Is Linked to Lower Psychological Well-Being: Evidence from Three Datasets" *Psychiatric Quarterly* 90: (2019) 311-331.
- van Deursen, Alexander J.A.M, and Jan A.G.M. van Dijk. "Using the Internet: Skill related problems in users' online behavior" *Interacting with Computers* 21: (2009) 393-402

Douglas R. Campbell

- Veetil, V.P. (2011). "Libertarian paternalism is an oxymoron: an essay in defence of liberty," *European Journal of Law and Economics* 31: 321-334.
- Wall Street Journal* staff, "Teens & Young Adults on IG and FB," *Wall Street Journal* September 29, 2021 <https://s.wsj.net/public/resources/documents/mental-health-findings.pdf> Date Accessed October 18, 2021.
- Wall Street Journal* staff, "Teen Girls [sic] Body Image and Social Comparison on Instagram – An Exploratory Study in the US," *Wall Street Journal* September 29, 2021 <https://s.wsj.net/public/resources/documents/mental-health-findings.pdf> Date Accessed October 18, 2021.
- Ward, Adrian F., Kristen Duke, Ayelet Gneezy, and Maarten W. Bos, "Brain Drain: The Mere Presence of One's Own Smartphone Reduces Available Cognitive Capacity" *Journal of the Association for Consumer Research* 2 2: (2017) <https://doi.org/10.1086/691462>
- Wells, Georgia, Jeff Horwitz, and Deepa Setharaman, "Facebook Knows Instagram Is Toxic for Teen Girls, Company Documents Show," *Wall Street Journal* September 14, 2021. https://www.wsj.com/articles/facebook-knows-instagram-is-toxic-for-teen-girls-company-documents-show-11631620739?mod=hp_lead_pos7&mod=article_inline Accessed October 18, 2021.
- Wechsler, Henry, Jae Eun Lee, Meicun Kuo, and Hang Lee. "College Binge Drinking in the 1990s: A Continuing Problem. Results of the Harvard School of Public Health 1999 Alcohol Study." *Journal of the American College of Health* 48 (2000): 199-210.

Dall'obiettivismo moderno all'ontologia digitale Genealogia e critica della governamentalità algoritmica

Giuseppe De Ruvo
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
giuseppederuvo1@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: From modern objectivism to digital ontology: genealogy and critique of algorithmic governmentality.

Abstract: The following article thematises three closely related issues. To begin, the article attempts to show how the processes of digitalisation must be understood in continuity with the processes of mathematisation described by Husserl in the *Krisis*, since what is nowadays known as “digital ontology” seems to be a revival of what Husserl called “modern objectivism”. Secondly, the article intends to criticise digital ontology from the inside, showing how it actually contradicts information theory. This critique will allow us to show the theoretical differences between digital ontology and big data analytics, thus opening up the possibility of analysing algorithmic governmentality without reducing it to a mere consequence of the recent technological developments. Indeed, the third goal of this article is to show how algorithmic governmentality arises from the fact that subjects increasingly tend to assume an attitude of bad faith in order to reduce the complexity of their life. In conclusion, the article argues that it is impossible to think a philosophy of praxis for the digital world without acknowledging the human origin of algorithmic governmentality.

Keywords: Algorithmic governmentality, Husserl, Bad faith, Digital ontology, Noise.

1. *Introduzione*

Il presente articolo ha un triplice obiettivo: in primo luogo, intendiamo mostrare come gli attuali processi di digitalizzazione siano calati in un orizzonte di senso più ampio, che, per ora sommariamente, possiamo definire – con Husserl¹ – “obiettivismo moderno”. Riteniamo che la cosiddetta “ontologia digitale” costituisca una riedizione dell'obiettivismo in un'arena tecnologica

¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959; ed. it., *La Crisi delle scienze europee e la Fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

più matura e, analizzando i rapporti tra scienza algoritmica e ontologia digitale, vogliamo mostrare come tra di esse intercorrano rapporti molto simili a quelli che, secondo Husserl, intercorrevano tra scienza naturale matematica ed obiettivismo moderno.

In secondo luogo, in questo articolo affiancheremo alla critica fenomenologica una critica *dall'interno* dell'ontologia digitale. Per dirla in breve: l'ontologia digitale sancisce l'assoluta riducibilità dell'essere a bit, ma – nel farlo – si pone in contraddizione con la teoria stessa dell'informazione, generando una serie di cortocircuiti teoretici che vanno tematizzati con precisione, onde evitare di mal interpretare le prassi di potere di quella che è stata chiamata governamentalità algoritmica².

L'analisi della governamentalità algoritmica è infatti il terzo obiettivo di questo articolo. L'obiettivo fondamentale è mostrare come essa sia una forma di potere che non deriva esclusivamente dalle funzionalità tecniche dei meccanismi algoritmici, perché si fonda – in realtà – sull'assunzione, da parte dei soggetti, di un atteggiamento di malafede, in virtù del quale essi accettano di farsi indirizzare dai suggerimenti algoritmici, rinunciando alla loro autonomia, al fine di ottenere una riduzione di complessità nella vita ordinaria.

Riconoscere che il potere algoritmico sgorga da un atto umano di sottomissione – e che, dunque, non è implicato necessariamente da fattori tecnologici – è necessario, a nostro avviso, per pensare una autentica filosofia della prassi nel mondo digitale, che riconosca l'irriducibilità della soggettività ad uno schema algoritmico.

2. *All is algorithm! Obiettivismo moderno e ontologia digitale*

Per comprendere, da un lato, la storia dei processi di digitalizzazione e, dall'altro, per problematizzare la natura della governamentalità algoritmica è necessario tematizzare, in primo luogo, l'orizzonte di senso sotteso alle prassi di matematizzazione e di informatizzazione. Ricostruire il ragionamento husserliano sull'obiettivismo moderno è dunque fondamentale perché, tornando nelle pagine della *Crisi*, possiamo comprendere molto bene il rapporto che si instaura tra le prassi di matematizzazione e le loro pretese ontologiche. L'analisi di questi rapporti ci permetterà di tematizzare sotto una nuova luce i problemi e i meccanismi di potere sollecitati dalla digitalizzazione.

2.1. *Husserl e l'obiettivismo moderno*

Come è noto, la *Crisi* prende le mosse dal XVII secolo perché, per dirla brevemente, la grande novità che irrompe con la Rivoluzione Scientifica «è costituita

² T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ?*, in «Réseaux» n. 1 (2013), pp. 163-196.

dalla concezione di quest'*idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente*³. Tale scienza è la matematica, «la sola scienza che sia in grado di *insegnarci qualcosa*»⁴. Perché, però, è proprio la scienza matematica, che immediatamente «investe le scienze naturali e fornisce loro l'idea [...] della *scienza naturale matematica*»⁵, ad imporsi con tanta efficacia? Insomma, per quale motivo vi è stata la necessità, che trova in Galileo⁶ il suo portavoce, di applicare la matematica al mondo fisico?

Husserl afferma che, nella nostra prassi ordinaria, nella quale «siamo impigliati nel pressappoco, nel tipico»⁷, possiamo certamente attingere ad una certa uniformità di giudizio, che può anche essere soddisfacente. Tuttavia, prosegue Husserl, «nella vicenda degli interessi ciò che per un interesse è soddisfacente non lo è per altri»⁸. Insomma, le cose del mondo intuitivo hanno certamente uno *stile*, delle loro regole causali interne che «sono innanzitutto *modi di comportamento della cosa*»⁹ assolutamente *non casuali*¹⁰, tuttavia questo stile non ci permette di andare oltre l'approssimazione, oltre la «relatività dell'apprensione soggettiva»¹¹. È qui che agisce la scienza naturale matematica, «la quale cerca di determinare in maniera più precisa le connessioni causali e, correlativamente, le proprietà reali, sviluppando così *a nuovi livelli* quanto si predelinea già nella nostra esperienza»¹². Attraverso la scienza naturale matematica, quindi, «si può realizzare una *previsione induttiva di un genere completamente nuovo*, si può cioè “*calcolare*”, secondo un incontestabile necessità, a partire da singole forme date e misurate, altre forme ignote»¹³. Insomma, per quanto già nell'esperienza immediata si diano regolarità, tuttavia la precisione offerta dalla scienza naturale matematica è decisamente superiore e permette, per dirla con Koyré, di passare dal mondo del pressappoco all'universo della precisione¹⁴.

A questo punto, Husserl si appropria ad affrontare un problema particolarmente cogente: quello del *senso* delle formule delle scienze naturali. Il tema è fondamentale, perché la capacità di produrre formule è «*l'operazione decisiva*

³ E. Husserl, *op. cit.*, §8, p. 58.

⁴ *Ivi*, §9b, p. 66.

⁵ *Ivi*, §8, p. 58.

⁶ Sulla figura di Galileo nella *Crisi*, di cui non possiamo occuparci per ragioni di economia del discorso, si veda, almeno, P. Bucci, *Husserl, Galileo e «La Crisi delle Scienze Europee»*, in «Galilæana», n. 1 (2006), pp. 71-100.

⁷ E. Husserl, *op. cit.*, §9b, p. 66.

⁸ *Ivi*, §9a, p. 61.

⁹ V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2016, p. 110.

¹⁰ Cfr., E. Husserl, *op. cit.*, 9b, p. 65: «I loro [*sc. dei corpi fisici esperiti nella Lebenswelt*] mutamenti [...] non sono causali o arbitrari, bensì reciprocamente ed empiricamente dipendenti, in modi sensibili-tipici».

¹¹ *Ivi*, 9b, p. 64.

¹² V. Costa, *Husserl*, cit., p. 110.

¹³ E. Husserl, *op. cit.*, §9b, p. 67.

¹⁴ A. Koyré, *Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision*, in Id., *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Librairie Armand Colin, Paris 1961.

con cui [...] diventano possibili in un ordine sistematico determinate previsioni concernenti la sfera delle intuizioni immediate dell'esperienza»¹⁵. Con le formule, dunque, si ha il ritorno nella vita ordinaria, nel senso che adesso, *in base ad esse*, sarà possibile produrre previsioni – che però saranno esatte, non impigliate nel pressappoco e nel tipico – utili per *guidare la vita* degli esseri umani: «*per la vita* l'operazione decisiva è dunque la matematizzazione e le formule grazie ad essa conseguite»¹⁶. Il senso delle formule è quindi quello, reso possibile dalle procedure di matematizzazione, di generare un'impalcatura matematica che permetta di superare la tipicità che viene esperita nel mondo circostante immediato, inquadrando – nelle formule – anche il caso singolo, riuscendo così ad «attingere a ciò che ci è negato nella pratica empirica: l'esattezza»¹⁷.

Ora, Husserl non denuncia *in sé* queste operazioni di matematizzazione. Anzi: «*in sé*, il passaggio da una matematica legata alle cose alla sua logizzazione formale [...] è qualcosa di completamente *legittimo*, anzi di necessario»¹⁸. Le operazioni di matematizzazione e di formalizzazione, infatti, hanno una irrinunciabile funzione *metodologica*, grazie alla quale la scienza «organizza razionalmente, entro sistemi di funzioni e di equazioni, le dipendenze funzionali *già osservabili* nell'esperienza ordinaria»¹⁹. Da questo punto di vista, dunque, i processi di matematizzazione si configurano come dei meccanismi in grado di ridurre la complessità del mondo circostante-intuitivo, nella misura in cui le formule matematiche aumentano la nostra capacità di previsione e diminuiscono l'incertezza. Il processo di matematizzazione, sotto questo aspetto, è dunque assolutamente incontestabile. Anzi, come nota Piana, «se tutto ciò fosse oggetto di contestazione, della nostra scienza non rimarrebbe nemmeno un frammento. Quindi non è contestabile nemmeno l'obiettivo generale che fin qui abbiamo indicato con il termine di “matematizzazione”»²⁰.

Non è, dunque, la matematizzazione in sé a dover essere contestata, come – evidentemente – non viene contestato il progresso tecnico-scientifico *tout court*. Ciò che, invece, Husserl contesta è un rivolgimento teoretico, che porta ad una *confusione tra metodo e realtà*. A cosa è dovuta questa confusione? Esattamente al successo pratico dei processi epistemologici di idealizzazione matematica: siccome le formule matematiche *funzionano*, riducono la complessità e permettono di superare la tipicità e il pressapochismo del mondo circostante intuitivo, allora – scrive Husserl – «è [...] comprensibile come potesse nascere la tentazione di vedere in queste formule e nel loro senso il vero essere della na-

¹⁵ E. Husserl, *op. cit.*, §9f, p. 76.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, §9a, p. 62.

¹⁸ *Ivi*, §9g, p. 79.

¹⁹ V. Costa, *Esperienza e realtà. La prospettiva fenomenologica*, Scholé, Brescia 2021, p. 80.

²⁰ G. Piana, *Conversazioni su La Crisi delle scienze europee di Husserl*, Lulu, Milano 2013, p. 76.

tura stessa»²¹. Questo è il passaggio decisivo, perché, come nota ancora Piana, «un conto è impiegare la matematica nella conoscenza della natura, ed un altro è matematizzare la natura»²².

Insomma, ciò che per Husserl è inaccettabile non è tanto la matematizzazione con finalità epistemologiche, quanto il *passaggio dalla metodologia all'ontologia*, a causa del quale «prendiamo per il *vero essere* quello che invece è soltanto un metodo»²³. Il fatto che, attraverso le formule matematiche, sia possibile sviluppare delle prassi di misurazione e di previsione estremamente efficaci, non implica, per Husserl, che la realtà sia in sé matematica: la matematizzazione è un *metodo* che, per quanto efficace, non ha alcun diritto ad imporsi come determinazione ontologica dell'essente.

Ecco: quella metafisica che postula, al contrario, l'assoluta riducibilità dell'essente ad una struttura matematico-formale, in virtù della quale *la dimensione matematica formalizzata diventa il "vero" essere*, è esattamente ciò che Husserl chiama "obiettivismo moderno", per il quale «la natura è nel suo "vero essere in sé" matematica»²⁴. Nell'obiettivismo moderno, secondo Husserl, le formule matematiche, idealizzazioni di strutture *già presenti* nella *Lebenswelt*, divengono la *vera realtà* e, dunque, il mondo-della-vita, quale fondamento di senso di queste operazioni, viene letteralmente *tolto*, messo tra parentesi in una paradossale *epoché*.

Il contrasto che si genera nella *Crisi* – e che, di fatto, è *la crisi* – non è dunque il contrasto tra scienza e filosofia. Al contrario, abbiamo un conflitto tra due filosofie²⁵: una, che si configurerà come *scienza del mondo della vita*²⁶, e un'altra, che è appunto l'obiettivismo moderno. Il problema, dunque, *non è lo sviluppo della scienza matematica in quanto tale*, quanto *la filosofia che le è sottesa*, che ontologizza un sistema autopoietico di formule nel quale la concreta soggettività umana e il suo correlato mondo-della-vita vengono messi tra parentesi, generando l'immagine di una realtà formalizzata nella quale, pur *funzionando* perfettamente, «questa scienza non ha nulla da dirci»²⁷ proprio perché, muovendosi esclusivamente nel mondo numerico e simbolico, «astrae appunto da qualsiasi soggetto»²⁸.

Ora che abbiamo ripercorso il ragionamento husserliano sull'obiettivismo moderno, possiamo volgere lo sguardo alla realtà digitale, mostrando come queste strutture siano all'opera anche negli attuali processi di matematizzazione, sui quali si basa la rivoluzione digitale. Dotati degli strumenti husserliani, infatti,

²¹ E. Husserl, *op. cit.*, §9f, p. 77.

²² G. Piana, *op. cit.*, p. 76.

²³ E. Husserl, *op. cit.*, §9h, p. 84.

²⁴ *Ivi*, §9i, p. 86.

²⁵ Su questo, Husserl è chiarissimo sin dalla Conferenza di Praga, cfr. *Ivi*, §6, p. 51: «Le vere battaglie spirituali dell'umanità europea sono *lotte tra filosofie*».

²⁶ Non possiamo tematizzare qui questo tema, si rimanda almeno a E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 55-102.

²⁷ E. Husserl, *op. cit.*, §2, p. 43.

²⁸ *Ibidem*.

possiamo gettare nuova luce sui processi di digitalizzazione che investono i nostri tempi, mostrandone opportunità e criticità, legittimità e forzature.

2.2. *Big data analytics e ontologia digitale*

La profonda mediatizzazione del mondo della vita²⁹ nella quale siamo immersi ci pone a stretto contatto con nuovi processi di matematizzazione. Tutta la realtà digitale, infatti, si basa su un'immensa *datificazione*³⁰, in virtù della quale le azioni *online* dei soggetti-utenti vengono registrate/catturate dalle piattaforme digitali e trasformate in dati, ovvero in stringhe di bit (cioè in combinazioni binarie di zero e uno), che sofisticati algoritmi possono calcolare, personalizzando (o indirizzando) l'esperienza digitale degli internauti. Date queste funzionalità tecniche, autori come Dominique Cardon non hanno avuto difficoltà a stabilire una linea di continuità tra la *big data analytics* e l'obiettivismo moderno: «i *big data* rianimano il progetto di obiettività strumentale delle scienze naturali, ma questa volta senza laboratorio: è il mondo stesso che diventa misurabile e calcolabile. Quello cui ambiscono è misurare da più vicino possibile la realtà, in modo esaustivo, discreto e sottilissimo»³¹.

Una tale diagnosi è senza dubbio giustificata dall'evidenza fattuale e dal funzionamento stesso dei meccanismi algoritmici. Tuttavia, essa va problematizzata e messa in più stretto rapporto con le intuizioni husserliane, per cogliere le sfumature della rivoluzione digitale. Nostra intenzione è dunque mostrare come – anche nella realtà digitale – il processo di matematizzazione subisca uno slittamento dalla metodologia all'ontologia, al fine di mostrare, poi, le specificità delle prassi di governamentalità algoritmica, che, altrimenti, non sarebbero comprensibili.

Come è stato notato da più autori, in particolare in ambito ingegneristico, la rete si configura – innanzitutto – come un «oggetto infinito in costante movimento»³². Ciò significa che, per garantire un'esperienza soddisfacente, essa deve essere costantemente *tagliata*, al fine di mostrare all'utente ciò che effettivamente gli interessa: come nota Barabasi, infatti, «l'ultima cosa che vogliamo vedere sono milioni di risultati»³³. Gli algoritmi servono esattamente a questo: essi sono quei dispositivi che, *tagliando la rete*, garantiscono agli utenti un'esperienza digitale fluida e relativamente intuitiva.

Ora, affinché gli algoritmi possano svolgere questa funzione imprescindibile – senza la quale Internet sarebbe un luogo navigabile solo da pochissimi esper-

²⁹ A. Hepp, *Deep Mediatization*, Routledge, New York 2020.

³⁰ J. van Dijck, *Datafication, dataism and dataveillance: Big Data between scientific paradigm and ideology*, in «Surveillance & Society», n. 2(2014), pp. 197-208.

³¹ D. Cardon, *À quoi rêvent les algorithmes*, Editions du Seuil, Paris 2015; ed. it. *Che cosa sognano gli algoritmi*, Mondadori, Milano 2016, p. 26.

³² S. Floyd, V. Paxson, *Why we don't know how to simulate the Internet*, in S. Andradóttir et al. (Eds.) *Proceedings of the 1997 Winter Simulation Conference*, Atlanta, 1997 p. 1038.

³³ L. Barabasi, *Linked. The new science of networks*, Perseus, Cambridge 2002, p. 165.

ti – è del tutto evidente che essi debbano avere a che fare con dei numeri, con stringhe di bit che possono essere calcolate in un tempo ragionevole. È da questa esigenza che nascono, dunque, i processi di datificazione e di matematizzazione: se le “tracce” che lasciamo nella nostra esperienza *online* non venissero matematizzate e trasformate in bit, infatti, nessun algoritmo potrebbe operare con esse e, dunque, la rete per come la conosciamo non potrebbe esistere.

Il punto fondamentale che vogliamo mettere in luce, recuperando il ragionamento husserliano, è che, tuttavia, questa prassi non implica in alcun modo una ridefinizione ontologica dell'essente. Anzi, la *big data analytics* si propone innanzitutto come un *metodo* che possa essere, in qualche modo, in grado di superare «una potenziale inadeguatezza della capacità cognitiva umana di rendere conto delle decisioni e della gestione di database tanto grandi da essere fuori controllo»³⁴. Esattamente come, nella *Crisi*, lo sviluppo delle pratiche di misurazione e di matematizzazione si configurava come un *metodo* – utile per superare la tipicità dell'esperienza intuitiva – così anche la *big data analytics* pare configurarsi come un *metodo*, efficace per gestire ed utilizzare l'enorme mole di dati che la società digitale genera. Come nota il matematico Paolo Zellini, infatti,

l'algoritmo sembra offrire analoghe garanzie di stabilità e di invarianza: è un movimento che si prolunga iterativamente, producendo sempre qualcosa di nuovo ma senza sconfinare, apparentemente, in elementi alieni o inconoscibili, e mirando a raggiungere il risultato in un tempo finito. Per questa ragione, il processo algoritmico [...] può ancora considerarsi un presupposto della stessa *episteme*³⁵.

Ciò, ovviamente, non significa che tale scienza non vada incontro a serissimi problemi³⁶. Tuttavia, il punto è che *essa non implica in alcun modo che l'essente in sé sia esprimibile in forma algoritmica*. Anzi, come abbiamo mostrato in precedenza, gli algoritmi tendono a *tagliare* la realtà, ad offrirne una rappresentazione parziale al fine di ridurre la complessità del *web*. Lunghi dall'*esprimere perfettamente la realtà*, l'algoritmo è uno *strumento* utile per *ridurne la complessità*. Da questo punto di vista, è illuminante seguire il dibattito in corso tra i *data scientists*, i quali – proprio in quanto consci dell'impossibilità di una riduzione della realtà ad un'immagine algoritmica – si interrogano su quali siano i *migliori metodi* per ottenere una *soddisfacente rappresentazione* algoritmica della realtà³⁷.

³⁴ T. Numerico, *Big Data e Algoritmi. Prospettive Critiche*, Carocci, Roma 2021, p. 79.

³⁵ P. Zellini, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2019, p. 64.

³⁶ Come, ad esempio, il problema dell'*algorithm bias*, in virtù del quale gli algoritmi, lunghi dall'essere neutri, riproducono e legittimano discriminazioni presenti nella società. Si veda, almeno, S.U. Noble, *Algorithms of Oppression*, New York University Press, New York 2018.

³⁷ R. Kitchin, *Big data, new epistemologies and paradigm shifts*, in «Big data & society», n. 1(2014), pp. 1-12. Si veda anche L. Floridi, *Big Data and Their Epistemological Challenge*, in «Philosophy & Technology», n. 4 (2012), pp. 435-437.

Insomma, nella *big data analytics*, realtà e rappresentazione algoritmica vengono tenute *separate*, e la prima non è assolutamente riducibile alla seconda³⁸.

Quanto stiamo affermando, ovviamente, non nega in alcun modo che la *big data analytics* operi con delle prassi di matematizzazione. Il punto è che essa, *di per sé*, non genera alcun passaggio dalla metodologia all'ontologia. E, da un punto di vista husserliano, non potrebbe che essere così. Come nota infatti Piana, per compiere tale passaggio, «la scienza non basta: ci vuole la filosofia [...]. Il vero oggetto del contendere dunque non è la scienza stessa, ma una certa filosofia della scienza»³⁹.

Ecco che però, a fronte dello sviluppo della *computer science* e della *big data analytics*, si è sviluppata una corrente filosofica, nota come “ontologia digitale”, la quale non sostiene semplicemente che bit e algoritmi possano offrire un'immagine della realtà metodologicamente utile per generare previsioni (come sostengono, moderatamente, i *data scientists*), ma ritiene che «tutto deriva dai bit [*it from bit*]. O, per dirla in altri termini, ogni “cosa” [...] deriva la sua funzione, il suo significato e la sua intera esistenza, seppure in taluni contesti indirettamente, dall'insieme delle risposte fornite alle domande si-o-no, di scelte binarie, di bit»⁴⁰.

L'ontologia digitale, dunque, si configura come una filosofia che, esattamente come l'obiettivismo moderno, postula l'assoluta riducibilità della cosa esperita alla sua struttura matematica (in questo caso, il bit). Come infatti, secondo Husserl, la precisione garantita dalle previsioni matematiche generava la tentazione di vedere in esse la vera realtà⁴¹, così noi, davanti all'efficienza algoritmica e alla riduzione di complessità che essa genera, «stiamo progressivamente adattando il mondo e la rappresentazione della realtà al meccanismo di funzionamento di quegli agenti, dispositivi e processi»⁴². L'ontologia digitale, da questo punto di vista, è inoltre estremamente radicale: «fondamentalmente, stiamo facendo filosofia presocratica»⁴³ afferma Gregory Chaitin, sottolineando come, per l'ontologia digitale, il bit si configuri letteralmente come l'*arché*, come «il principio primo e l'essenza delle cose»⁴⁴.

Nell'ontologia digitale, dunque, l'algoritmo smette di essere un semplice strumento matematico, utile per orientarsi nella complessità della rete. Al contrario, se ogni cosa è in ultima analisi riducibile a stringhe di bit, allora «ogni fe-

³⁸ Ciò, peraltro, viene ricordato sostanzialmente in tutti i manuali di programmazione e di analisi algoritmica. Si vedano, per tutti, T.H. Cormen *et alia*, *Introduzione agli algoritmi e strutture dati*, McGraw-Hill, Milano 2010 e A.Y. Zomaya, S. Sakr (eds.), *Handbook of Big Data Technologies*, Springer, New York 2018.

³⁹ G. Piana, *op. cit.*, p. 76

⁴⁰ J.A. Wheeler, *Information, Physics, quantum: the search for links* in W.H. Zurek (a cura di), *Complexity, Entropy, and the Physics of Information*, Addison-Wesley Pub, Redwood City, 1990, p. 5.

⁴¹ Cfr., *supra*, nota 21.

⁴² M. Durante, *Potere Computazionale*, Meltemi, Milano 2019, pp. 48-49.

⁴³ G. Chaitin, *Interview at Philosophy To Go*, 18/12/2010, disponibile qui: philosophytogo.org

⁴⁴ G.O. Longo, A. Vaccaro, *BitBang. La nascita della filosofia digitale*, Apogeo, Bologna 2013, p. 63.

nomeno fisico può essere considerato come il risultato analitico [...] di alcune premesse iniziali e della legge algoritmica ad esse associata»⁴⁵. La computazione algoritmica *esce dai computer*, perde la sua natura *metodologica* e diventa letteralmente la legge del tutto, iscritta nell'essere stesso delle cose, perché la realtà stessa, per l'ontologia digitale, «ha a che fare solo con bit e con gli algoritmi che soprassedono alla loro interazione»⁴⁶. L'assoluta riducibilità dell'essere a bit e l'onnipotenza conferita all'algoritmo portano i pensatori dell'ontologia digitale a considerare *l'intero universo* come un programma informatico: «l'Universo è scritto in linguaggio informatico e i suoi caratteri sono bit»⁴⁷. Infatti, se tutto è assolutamente riducibile a bit, allora – attraverso il linguaggio algoritmico – l'ontologia digitale «si adegua allo stesso linguaggio con cui si esprime la Natura»⁴⁸.

È dunque evidente in che senso l'ontologia digitale si configuri come un “aggiornamento” dell'obiettivismo moderno descritto da Husserl. Essa, infatti, sostituisce al mondo da noi comunemente esperito un'impalcatura simbolico-matematica che viene considerata il *vero* essere. Non è importante ciò che *immediatamente* esperiamo nel mondo-della-vita, perché «ci sarà sempre un livello più profondo, costituito da bit che interagiscono sulla base di un qualche algoritmo»⁴⁹. Se le cose stanno così, è chiaro come l'ontologia digitale – al pari dell'obiettivismo moderno – si configuri come «un pensiero a priori libero, sistematico, *purificato da qualsiasi realtà intuitiva*, un pensiero che considera soltanto i numeri in generale, i rapporti numerici, le leggi numeriche»⁵⁰. Ciò che conta non è ciò che viene esperito nella *Lebenswelt*, perché *la verità della cosa esperita non sta nell'esperienza della cosa*, ma nella struttura matematica ad essa sottesa, e poco importa se questa struttura sia costituita dall'insieme delle formule della scienza naturale matematica o da un sistema di bit (cioè di alternanza di 0 e 1) algoritmicamente computabile. Da un punto di vista *filosofico*, l'operazione che viene compiuta (la sostituzione di un abito ideale al mondo comunemente esperito) è sempre la stessa e produce le stesse conseguenze: la svalutazione del mondo-della-vita e della soggettività originariamente fungente (su cui torneremo⁵¹). Bisogna tuttavia sottolineare che l'ontologia digitale non si propone *immediatamente* come una teoria degli algoritmi, ma – come abbiamo visto – essa propone una vera e propria *teoria del tutto*. Il punto cruciale, come vedremo nel prossimo paragrafo, è che la *it from bits hypothesis* viene utilizzata come presupposto metafisico in grado di legittimare una presa totalizzante dell'algoritmo sulla realtà, generando tutta una serie di problematiche ontologiche, etiche e po-

⁴⁵ G. Chiurazzi, *Seconda Natura. Da Lascaux al Digitale*, Rosenberg & Selliers, Torino 2021, p. 128.

⁴⁶ D.J. Chalmers, *Reality+. Virtual worlds and the problems of philosophy*, Allen Lane, London 2022, p. 161.

⁴⁷ G.O. Longo, A. Vaccaro, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁸ *Ivi*, p. 61.

⁴⁹ D.J. Chalmers, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁰ E. Husserl, *op. cit.*, §9f, p. 77.

⁵¹ È la tesi di Berns e Rouvroy, *op. cit.*, di cui tratteremo nel paragrafo 4.

litiche. L'ontologia digitale, insomma, offre le basi a tutta una serie di metafisiche computazionali che possono essere messe in discussione da un punto di vista filosofico.

E tuttavia, proprio *in quanto filosofia*, anche l'ontologia digitale può essere criticata. Una volta svolta questa operazione, sarà anche possibile gettare nuova luce sui meccanismi di governamentalità algoritmica.

3. Il mito dell'algoritmo definitivo. Critica dell'ontologia digitale

Se, dunque, per l'ontologia digitale, «l'assunto di fondo è che l'universo [...] può essere convenientemente rappresentato come una gigantesca (e immensamente complessa) macchina che processa informazione digitale»⁵², allora – prosegue Pedro Domingos – «tutta la conoscenza – passata, presente e futura – può essere derivata da un singolo algoritmo»⁵³. Secondo Domingos, dunque, è possibile pensare un algoritmo *definitivo* che, basato su meccanismi di *machine learning*, sia in grado di processare la *totalità dell'informazione* – dunque la totalità dell'essere, essendo questo, per l'ontologia digitale, riducibile a bit – dando così conto integralmente della realtà. L'invenzione dell'algoritmo definitivo, resa possibile dall'assoluta riducibilità dell'essere a bit, significa l'assoluta totalizzazione dell'essere e del sapere nella computabilità algoritmica, perché «se tutta la conoscenza condivide una struttura comune, l'Algoritmo Definitivo esiste»⁵⁴. Questo algoritmo, secondo Domingos, dovrebbe essere un algoritmo di *machine learning*, il che significa che dovrebbe essere un algoritmo in grado non solo di eseguire un programma, ma di ricavare *da sé* regole e soluzioni sulla base dei dati che gli vengono forniti. Da queste premesse, Domingos conclude che l'algoritmo definitivo è pensabile *a patto di fornirgli una quantità adeguata di dati*: «non dobbiamo fare altro che dargli una quantità sufficiente di dati del tipo giusto, e l'Algoritmo Definitivo scoprirà la conoscenza che vi è racchiusa»⁵⁵. Se, come abbiamo detto, il presupposto metafisico è l'assoluta riducibilità dell'essere a bit, e se – per dirla con Fredkin, uno dei padri dell'ontologia digitale – «la rappresentazione di stati di cose attraverso bit non ha limiti»⁵⁶, allora niente, secondo Domingos, potrà arrestare la corsa verso l'invenzione dell'algoritmo definitivo, il quale «sarà l'ultima cosa che dovremo mai inventare, perché, una volta entrato in azione, sarà lui a inventare tutto quello che ancora deve essere inventato»⁵⁷. Insomma, letteralmente, fine della storia.

Ma è, questa, una strada effettivamente percorribile? Essa, a ben guardare, si

⁵² U. Pagallo, *Introduzione alla filosofia digitale. Da Leibniz a Chaitin*, Giappichelli, Torino 2005, p. 2.

⁵³ P. Domingos, *The Master Algorithm*, Allen Lane, London 2015; ed. it., *L'algoritmo definitivo*, Boringhieri, Torino 2015, p. 49.

⁵⁴ *Ivi*, p. 55.

⁵⁵ *Ivi*, p. 49.

⁵⁶ E. Fredkin, *An Introduction to Digital Philosophy*, in *International Journal of Theoretical Physics*, 2/2003, p. 193.

⁵⁷ P. Domingos, *op. cit.*, p. 49.

basa su un presupposto metafisico – l'assoluta riducibilità dell'essere a bit – che, finalmente, ci accingiamo a contestare.

Riteniamo che l'ontologia digitale possa essere criticata *dall'interno*, ovvero attraverso la teoria stessa dell'informazione. La teoria classica dell'informazione, almeno a partire da Wiener⁵⁸ e Shannon⁵⁹, sostiene infatti che, in qualsiasi sistema informazionale, la trasmissione dell'informazione non sia mai separabile da un certo grado di rumore. Il rumore è un fattore che, pur entrando inevitabilmente nei processi di informazione, rende più complessa la trasmissione dell'informazione, rischiando o di far aumentare l'entropia del sistema informatico in oggetto o di bloccare il movimento dell'informazione⁶⁰.

Il punto fondamentale, che qui ci interessa, è che il rumore è assolutamente indissociabile da ogni processo informazionale. Ciò significa che non si dà mai *pura informazione*, perché essa è sempre "contaminata" da una certa dose di rumore. Come nota Hainge, in ogni processo informazionale, il rumore «*persiste*: esso non può essere riconfigurato o contenuto, esso non può divenire tetrico semplicemente venendo espresso, ma rimane indelebilmente rumore»⁶¹. Insomma, qualsiasi riconfigurazione del sistema informazionale – lungi dall'eliminare il rumore – può, al massimo, ricalibrare i rapporti tra rumore ed informazione, ma non può in alcun modo *eliminare* il rumore *tout court* dal processo informazionale: *non può obiettivare il rumore in un sistema di bit*.

Ora, che cos'è esattamente il rumore? La maggior parte delle definizioni del rumore hanno un carattere oppositivo: rumore è l'opposto di informazione⁶². Cosa significa ciò, da un punto di vista digitale? Come nota Malaspina, nei dispositivi digitali, il rapporto tra informazione e rumore chiama in causa «la relazione tra contingenza e controllo»⁶³, perché «informazione significa controllo, precisione, conoscenza e computabilità; rumore significa contingenza, indeterminazione, ignoranza e non computabilità»⁶⁴.

Questo passaggio è decisivo. In primo luogo, infatti, se ogni trasmissione di informazione è indissociabile dal rumore, allora da ciò segue che l'essere nella sua totalità non può essere interamente ridotto a bit (cioè ad informazione), perché

⁵⁸ N. Wiener, *The Human Use of Human Beings*, Houghton Mifflin Company, Boston 1950, in particolare il capitolo 2.

⁵⁹ C.E. Shannon, *A Mathematical Theory of Communication*, in «Bell System Technical Journal», n. 3-4 (1948), pp. 379-423, 623-656.

⁶⁰ In questo le prospettive di Wiener e Shannon divergono: per Wiener il rumore fa aumentare l'entropia, mentre per Shannon il rumore blocca il movimento informazionale riducendo la possibilità di scelta che, in realtà, è garantita proprio dalla crescita dell'entropia generata dall'informazione. Non ci interessa qui parteggiare per una delle due ipotesi: quel che ci interessa è mostrare come queste due prospettive, pur nella loro differenza, convergono sull'inseparabilità di rumore ed informazione.

⁶¹ G. Hainge, *Noise Matters*, Bloomsbury, London 2013, p. 23.

⁶² Su questo, L. Floridi, *Information. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010.

⁶³ C. Malaspina, *An Epistemology of Noise*, Bloomsbury, London 2018, p. 203.

⁶⁴ L.M. Possati, *The algorithmic unconscious*, Routledge, New York 2021, p. 81.

il rumore è esattamente ciò che, pur entrando in ogni processo informazionale, si configura come «l'altro dall'informazione»⁶⁵. Il rumore, infatti, non ha una *sua* indipendenza ontologica, perché esso sorge soltanto quando si dà scambio informazionale: «[il rumore] non si dà indipendentemente, si dà solo in rapporto a ciò che non è»⁶⁶. Questo, ovviamente, vale anche al contrario. Anche l'informazione non si dà mai senza essere accompagnata da rumore: rumore e informazione sono due facce della stessa medaglia, sono l'uno il negativo dell'altra. Ciò significa, dunque, che è *la stessa trasmissione di informazione a generare l'impossibilità della riduzione ad informazione del mondo*, perché è lo stesso processo informazionale a generare quell'altro da sé, il rumore, che mai può essere ridotto ad informazione. Paradossalmente, un mondo riducibile ad informazione dovrebbe essere un mondo in cui l'informazione non viene trasmessa, perché qualsiasi scambio d'informazione genera rumore e la generazione del rumore confuta la riducibilità dell'essere a bit. Insomma, l'ontologia digitale, che postula l'assoluta riducibilità dell'essere ad informazione, dimentica che è *il processo informazionale stesso a generare l'impossibilità di tale riduzione*.

In secondo luogo, se il rumore, in quanto altro dall'informazione, si configura come un che di *incomputabile*⁶⁷, allora l'Algoritmo Definitivo non sarà mai effettivamente definitivo, nella misura in cui rimarrà sempre al di fuori di esso un *resto*, un *incalcolabile*, costituito, per l'appunto, dal rumore. Non è dunque un caso che i processi algoritmici di *big data analytics* operino una "pulizia" del *data set* di partenza, cercando proprio di rimuovere quanto più possibile – ma mai del tutto – il rumore che accompagna il dato, perché «per ottenere l'informazione necessaria [...], è necessario eliminare questa parte spuria»⁶⁸.

Bisogna prestare attenzione a questo punto: non stiamo qui sostenendo che tale operazione di "pulizia" del set di dati sia illegittima. Al contrario, essa è assolutamente legittima ed è anche necessaria, *da un punto di vista metodologico*, affinché i meccanismi algoritmici possano funzionare efficacemente. E tuttavia, ancora una volta, questa necessità metodologica non può implicare una ridefinizione ontologica dell'essente. È nuovamente il problema di Husserl: il fatto che l'operazione *metodologica* di rimozione del rumore permetta agli algoritmi di funzionare *non implica che il rumore possa essere eliminato ontologicamente*. Anzi, il fatto stesso che tale rimozione del rumore *avvenga*, implica – come abbiamo detto – che l'Algoritmo Definitivo non possa dar conto di *tutta la realtà*, perché l'informazione è *solo una parte di essa* ed è *sempre* accompagnata da una certa dose di rumore, da essa generata e ad essa irriducibile.

Ma, se le cose stanno così, ovvero se in ogni operazione informazionale rimane sempre un resto incalcolabile, che legittimità hanno i processi di governamenta-

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ P. Hegarty, *Noise/Music: a History*, Continuum, London 2007, p. 5.

⁶⁷ Cfr., *supra*, nota 64.

⁶⁸ G. Hainge, *op. cit.*, p. 4.

lità algoritmica? Su che base essi esercitano il loro potere? È la governamentalità algoritmica riducibile al mero fatto tecnico?

4. Oltre il fatto tecnico. Governamentalità e complessità

Da quanto abbiamo detto, dovrebbe apparire evidente come i meccanismi di governamentalità algoritmica, che generano un “doppio digitale” del soggetto-utente attraverso le operazioni di *data mining* e di profilazione, non possano pretendere una presa totalizzante sul soggetto, nella misura in cui esso non è assolutamente riducibile ad un insieme di dati interpretabili matematicamente e computabili algoritmicamente. Per quanto stringenti possano infatti divenire le procedure di sorveglianza delle piattaforme digitali, esse non saranno mai in grado di generare un perfetto duplicato del soggetto-utente, per il semplice motivo che le informazioni raccolte su di esso saranno sempre, inevitabilmente, accompagnate da una certa somma di rumore che renderà impossibile la totalizzazione algoritmica dello stesso⁶⁹.

Ancora una volta, da questo punto di vista, gli studi ingegneristici sulla *big data analytics* ci vengono in soccorso, nella misura in cui – a differenza dell'ontologia digitale – essi mostrano chiaramente come le previsioni algoritmiche abbiano un carattere probabilistico. Se l'essere fosse interamente riducibile a bit, infatti, avrebbe ragione Domingos: potremmo trovare un algoritmo di *machine learning* in grado di prevedere con certezza le nostre scelte future. Tuttavia, l'impossibilità di questa riduzione fa sì che i principali algoritmi con cui abbiamo a che fare nella nostra esperienza *online* possano semplicemente *spingerci* a fare qualcosa, sulla base di una probabilità più o meno alta⁷⁰. Questa spinta “gentile”, come è stata definita da Sunstein e Thaler con la teoria del *nudge*⁷¹, certamente ci *indirizza* verso un futuro possibile, *ma tale futuro non è in alcun modo necessario, e l'algoritmo non è in grado di prevederlo*.

⁶⁹ Bisogna sottolineare, inoltre, che qui stiamo veramente concedendo *tutto* alle tesi dell'ontologia digitale. Ci sarebbero moltissimi altri motivi per cui la totalizzazione algoritmica della soggettività umana parrebbe, allo stato dell'arte, essere problematica: da una possibile riedizione del dualismo corpo-mente alla mancanza di unanimità sul concetto stesso di intelligenza e soggettività umana, passando per le difficoltà che si stanno riscontrando nella riproduzione algoritmica della soggettività umana. Si vedano, nell'ordine, R. Finelli, *Filosofia e tecnologia. Una via d'uscita dalla mente digitale*, Rosenberg & Selliers, Torino 2022; S. Legg, M. Hutter, *A collection of definitions of intelligence* in B. Goertzel, P. Wang (eds.), *Advances in Artificial General Intelligence. Concepts, Architecture, and Algorithms*, Ios Press, London 2007, pp. 17-24; L. Floridi, F. Cabitza, *Intelligenza Artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021.

⁷⁰ Tra i tanti, sul rapporto tra algoritmo, futuro e probabilità, si veda A. Vespignani, *L'algoritmo e l'oracolo*, il Saggiatore, Milano 2019. Per una trattazione più tecnica sul probabilismo algoritmico si veda J.D. Kelleher, B. Tierney, *Data Science*, Mit Press, Cambridge 2018.

⁷¹ La teoria esposta in C. Sunstein, R. Thaler, *Nudge. The final edition*, Penguin, New York 2012 è stata ripresa nell'analisi delle scelte digitali da F. Pereira, *Digital Nudge*, Editore Caroli, Porto Alegre 2019.

Insomma, la natura probabilistica delle previsioni algoritmiche, dovuta all'impossibilità della riduzione a bit dell'essere, fa sì che, nella realtà digitale, il soggetto-utente non perda la sua capacità di agire autonomamente. O, almeno, non la perde *direttamente* a causa delle funzionalità tecniche delle piattaforme, perché nulla, in linea di principio, impedisce ad un utente di rifiutare un suggerimento algoritmico o di uscire dalla *filter bubble* nella quale è immerso.

Come abbiamo cercato di mostrare, infatti, da un punto di vista tecnico-ingegneristico, i meccanismi di *big data analytics* non provano nemmeno a totalizzare il soggetto in un'immagine algoritmica: essi cercano soltanto di generare il modello migliore possibile per prevedere con successo le sue mosse⁷².

Ma, se le funzionalità tecniche degli algoritmi non implicano direttamente le prassi di governamentalità algoritmica, perché essa si impone con tanta pervasività? Come notano Berns e Rouvroy, la governamentalità algoritmica non prende di mira il singolo soggetto concreto, quanto il suo "doppio statistico" generato dai processi di *data mining* e di profilazione. Anzi, gli autori sottolineano come, nella governamentalità algoritmica, «i singoli individui siano in realtà evitati»⁷³. La governamentalità algoritmica, dunque, operando con i doppi statistici dei soggetti, riesce effettivamente ad avere a che fare con degli insiemi di informazioni – essendo i doppi statistici esattamente questo: somme delle tracce digitali lasciate *online* e successivamente trasformate in dato –, ma tali insiemi informativi non si sovrappongono mai perfettamente ai singoli individui, anche in virtù del processo di rimozione del rumore di cui abbiamo parlato in precedenza, che sconta peraltro problematiche epistemologico-matematiche particolarmente cogenti⁷⁴. Anzi, proseguono Berns e Rouvroy, la costruzione del doppio statistico non implica assolutamente che «gli individui siano ontologicamente ed esistenzialmente riducibili a reti di dati»⁷⁵.

La governamentalità algoritmica, dunque, non sgorga dalla (inesistente) capacità delle macchine di creare un'immagine algoritmica del soggetto ad esso perfettamente sovrapponibile, quanto dall'«adesione generalizzata ad un certo tipo di normatività»⁷⁶. Cosa significa? Significa che i soggetti-utenti, pur assolutamente irriducibili ai loro doppi statistici, tendono ad identificarsi sempre di più con essi e, dunque, a *sentire come proprie* le probabilità calcolate dal meccanismo algoritmico. Ciò avviene perché, stando a Berns e Rouvroy, la governamentalità algoritmica riesce a «dar forma al sogno della serendipità

⁷² Cfr., *Supra*, note 37 e 38.

⁷³ T.Berns, A. Rouvroy, *op. cit.*, p. 167.

⁷⁴ È il problema della *learnability*, in virtù del quale è molto difficile capire fino a che punto sia possibile rimuovere il rumore e quando, invece, si cominci a rimuovere informazione nella scelta del *data set* di partenza. Un recente studio ha mostrato come questo problema sembri essere indecidibile. Cfr., quindi, S. Ben-David *et al.*, *Learnability Can Be Undecidable*, in «Nature Machine Intelligence», n. 1 (2019), pp. 44-48.

⁷⁵ T.Berns, A. Rouvroy, *op. cit.*, p. 175.

⁷⁶ *Ivi*, p. 173.

sistematica»⁷⁷. I meccanismi di *big data analytics* riescono ad avere una precisione tale (seppure, continuiamo a ricordarlo, non assoluta) da far assumere ai soggetti-utenti una postura economica, in virtù della quale essi decidono di *assoggettarsi* alla governamentalità algoritmica per ridurre la complessità della loro esistenza ordinaria: come nota Zuboff, infatti, «il nostro bisogno di una vita efficiente è in contrasto con la tentazione di resistere all'invadenza di tale capitalismo»⁷⁸. La governamentalità algoritmica, dunque, riesce ad imporsi anche perché – effettivamente – il modello generato dai meccanismi algoritmici funziona, riesce ad essere sufficientemente preciso da spingere i soggetti verso un determinato possibile, influenzando le loro scelte. E tuttavia, affinché questa forma governamentale possa agire in maniera veramente pervasiva, gli utenti devono anche identificarsi in maniera stringente con il modello proposto dall'algoritmo. Tale identificazione, infatti, permette all'algoritmo di avere una maggiore presa sul futuro dell'utente, nella misura in cui tale futuro si costituisce come ripetizione indefinita di una generalità che l'algoritmo oramai padroneggia, agendo come una «coazione a ripetere che non fa che rinforzare lo status quo [...]». È a questo risultato che tendono anche i cosiddetti metodi di profilazione: fondati su data considerati imm modificabili, questi metodi non fanno altro che rafforzare le nostre abitudini»⁷⁹.

Da questo punto di vista, si capisce in che senso Berns e Rouvroy affermino che il campo d'azione della governamentalità algoritmica «non è situato nel presente, ma nel futuro»⁸⁰. Nonostante i meccanismi algoritmici non siano in grado né di totalizzare algoritmicamente i soggetti né di prevederne del tutto il futuro, i soggetti *si comportano come se lo fossero*, appiattendosi sul loro doppio digitale al fine di ottenere una riduzione di complessità nella vita ordinaria. Come nota Stiegler, commentando proprio l'articolo di Berns e Rouvroy, la velocità di vita garantita dall'assoggettamento alla governamentalità algoritmica «crea una performatività capace di generare delle protensioni automatiche, liquidando le categorie e la normatività convenzionale»⁸¹. Il soggetto-utente si identifica a tal punto con il suo doppio statistico da diventare incapace «di sospendere gli effetti del calcolo di probabilità, e perciò di realizzare i suoi sogni»⁸².

Insomma, la riduzione di complessità garantita dai meccanismi di governamentalità algoritmica porta il soggetto ad assumere degli atteggiamenti di adiaforizzazione e di de-responsabilizzazione, in virtù dei quali egli accetta «la scomparsa dell'idea di un qualsiasi progetto»⁸³. In questo senso, il soggetto – to-

⁷⁷ *Ivi*, p. 182.

⁷⁸ S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, Polity Press, London 2018; ed. it. *Il Capitalismo della Sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2019, p. 21.

⁷⁹ G. Chiurazzi, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁰ T. Berns, A. Rouvroy, *op. cit.*, p. 182.

⁸¹ B. Stiegler, *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2015; ed. it. *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019, p. 218

⁸² *Ivi*, p. 226.

⁸³ T. Berns, A. Rouvroy, *op. cit.*, p. 182.

talmente immerso e *con-fuso* nel suo doppio statistico – conosce «un'eliminazione strutturale di ogni quasi-causalità, vale a dire di ogni evento»⁸⁴. L'eliminazione dell'evento, secondo Stiegler, dà luogo ad una “assenza di epoca”⁸⁵, che è, però, in primo luogo, un'epoché⁸⁶. Ma di che epoché stiamo parlando? L'epoché che la governamentalità algoritmica genera è una paradossale messa tra parentesi della soggettività, della capacità dell'umano di produrre evento e di introdurre il nuovo nel mondo. Messa tra parentesi la soggettività, ecco che la governamentalità algoritmica può pretendere di «poter funzionare in modalità pilota automatico, vale a dire senza piloti né pensieri»⁸⁷.

Eppure, come abbiamo mostrato, le prassi della governamentalità algoritmica non sono basate semplicemente sulle funzionalità tecniche degli algoritmi, ma anche (e soprattutto) su una decisione umana di assoggettarsi ad una normatività algoritmica. Non sono soltanto le macchine a generare l'epoché di cui parla Stiegler: senza una decisione umana e senza l'identificazione del soggetto con il suo doppio statistico, i meccanismi algoritmici non sarebbero in grado di orientare in maniera così pervasiva la prassi umana, perché – come abbiamo mostrato in precedenza – essi non possono in alcun modo totalizzarla, e non sono in grado di dar conto della realtà nel suo complesso.

Ma, proprio per queste ragioni, è possibile *ribaltare* questa epoché, mostrando come – anche nel mondo digitale – sia assolutamente possibile pensare una prassi produttrice di evento.

5. Conclusione: l'occultamento della soggettività

Da quanto si è detto, dovrebbe apparire chiaro come i meccanismi tecnici di *big data analytics*, avendo carattere probabilistico, non calino il soggetto in un determinismo algoritmico che rende impossibile pensare una prassi autonoma. Abbiamo dunque mostrato come la governamentalità algoritmica si trovi fondata su un *assoggettamento volontario dei soggetti* alla loro immagine algoritmica, il quale garantisce una riduzione di complessità nella vita ordinaria. Questo assoggettamento ricorda, per larghi tratti, la dinamica sartriana della malafede, in virtù della quale la libera coscienza, il per-sé, «si delinea intera nella risoluzione che prende di *non chiedere troppo*»⁸⁸. Detta brevemente, la malafede è una postura *economica* in virtù della quale ci si adegua alla significazione totale della situazione, rinunciando a trascenderla, preferendo inserirsi *passivamente* nell'ordine di significati nel quale si è gettati.

⁸⁴ B. Stiegler, *op. cit.*, p. 220.

⁸⁵ Cfr., I. Pelgreffi, *Bernard Stiegler e la critica della società automatica*, in *ivi*, p. 11: «che cos'è una società automatica? Una società che “si” ripete».

⁸⁶ *Ivi*, p. 227: «questa assenza di epoca è un'epoché».

⁸⁷ *Ivi*, p. 218.

⁸⁸ J.P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; ed. it., *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2014, p. 106.

In questo senso, la governamentalità algoritmica presuppone – per esercitarsi – che il soggetto metta da parte la sua singolarità per identificarsi strettamente con il suo “doppio statistico”. Ecco, questa è esattamente una pratica di malafede, nella misura in cui in essa «il soggetto si trova ad abdicare alla propria individualità in nome dei presunti dispositivi legittimi di conoscenza, potere e normatività»⁸⁹. La governamentalità algoritmica, dunque, fonda il suo potere sulla capacità di ergere la malafede a sistema, sgravando l'esserci dal peso dell'essere-nel-mondo, contemporaneamente generando un *occultamento* della sua potenza prassistica. Potremmo dire, recuperando una felice espressione sartriana che, se il per-sé si configura come quell'essere a cui «il mondo non dà consigli»⁹⁰, il soggetto della governamentalità algoritmica è, al contrario, quell'essere che, per malafede, vive nell'attesa di consigli algoritmici di ogni genere, che accetta di mettere tra parentesi la sua trascendenza e di ridurre la sua prassi ad una mera coazione a ripetere⁹¹.

Dato che, come abbiamo mostrato, la governamentalità algoritmica non può fondarsi né sull'ontologia digitale (per sua stessa ammissione⁹²), né solamente sui meccanismi tecnici di *big data analytics* (che hanno carattere probabilistico⁹³), allora essa non può che basarsi su questo atto umano di malafede, in virtù del quale «la coscienza, invece di rivolgere la negazione verso l'esterno, la rivolge verso se stessa»⁹⁴, negando il potere stesso di negare, ovvero, nei termini di Berns e Rouvroy, di fatto privandosi della capacità di imbastire progetti *propri*⁹⁵, che vengano posti come *suo*i possibili⁹⁶.

E tuttavia, proprio nella misura in cui le prassi della governamentalità algoritmica si fondano su tale postura economica di malafede, e non su *incontestabili meccanismi tecnici o su ipotetiche ontologie digitali*, allora possiamo vedere come essa non *distrugga* la capacità umana di agire autonomamente. Al contrario, la *big data analytics* dà luogo a prassi governamentali solo nella misura in cui la potenza prassistica della soggettività è *occultata* per malafede. Da questo punto di vista, allora, non bisogna considerare il mondo digitale come *in sé ontologicamente programmato a svuotare di senso qualsiasi prassi umana*⁹⁷, perché la governamentalità algoritmica si esercita se e solo se il soggetto, per malafede, mette tra parentesi la sua libertà.

⁸⁹ M. Russo, *Per un esistenzialismo critico*, Mimesis, Milano/Udine 2018, p. 113.

⁹⁰ J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 515.

⁹¹ G. Chiurazzi, *op. cit.*, p. 131.

⁹² Cfr., *supra*, nota 76.

⁹³ Cfr., *supra*, nota 72.

⁹⁴ J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 84.

⁹⁵ Cfr., *supra*, nota 83.

⁹⁶ Cfr., B. Stiegler, *op. cit.*, p. 204, dove si afferma che la governamentalità algoritmica «affetta ogni “potenza di agire”, divenendo *produzione automatica del possibile ridotto al probabile*»

⁹⁷ Questa, ad esempio, la posizione di B-C. Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin 2013 e, per certi aspetti, anche di chi propone l'abbandono della rete, come J. Lanier, *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*, New York, Henry Holt and Co 2018,

Ma, come scrive Sartre, «la condizione di possibilità della malafede è che la realtà umana, nel suo essere più immediato, nell'infrastruttura del cogito pre-ri-flessivo, sia ciò che non è e non sia ciò che è»⁹⁸. Non ci sarebbero comportamenti di malafede se l'essere umano non fosse, ontologicamente ed irriducibilmente, in grado di trascendere la situazione e l'ordine di significati che si trova davanti, e ciò, per i motivi che abbiamo ricordato, vale anche nel mondo *online*.

Una autentica filosofia della prassi per il mondo digitale, insomma, resta ancora *da pensare*, ma riteniamo che essa non possa prescindere dal riconoscimento della persistenza della, pur occultata, potenza creatrice della prassi umana. Mostrare come la governamentalità algoritmica si fondi su un atto umano di malafede non significa, quindi, “giustificare” le prassi di *big data analytics*, ma constatare come l'umano, essendo *responsabile* di questo *assoggettamento*, abbia, proprio in virtù di tale responsabilità, anche la capacità e, di nuovo, la *responsabilità* di trascenderlo.

⁹⁸ J.P. Sarte, *op. cit.*, p. 105.

⊕

Conversions of Space-Time
On the transcendental phenomenology and ethics of digitality
Robert König
(University of Vienna)
robert.koenig@univie.ac.at

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Conversions of Space-Time On the transcendental phenomenology and ethics of digitality

Abstract: The following theses address the questions of why, how and to what extent digitality can and should be made an object of philosophy. In arguing my position, I am combining the methods of Husserl's transcendental phenomenology and Kant's moral philosophy. Therefore, we must first briefly say a few words about these methods. Hence, in an initial step, the philosophical concept of a transcendental phenomenon will be clarified. The second step applies this concept to digitality and to the process of digitalization. In the third step, the essence of digitalization will be discovered in a specific transcendental operation with space-time, which I call conversion to data or datafication. The fourth step highlights ethical, political and anthropological consequences of digital datafication according to Kantian (i.e. transcendental) ethics. In particular, the constitution of subjectivity and the chance for subjects to remain autonomous protagonists play a significant role in the digital age. On this basis, my results mark the extent to which philosophy and ethics are a central and necessary partner in the discourse about digitalization processes.

Keywords: phenomenology, ethics, digital, big data, algorithm,

1. *What is transcendental phenomenology?*

Digitality can be explored, interpreted, and supplemented by philosophy using methods of *transcendental phenomenology* established by Husserl. In order to achieve this, the terms *phenomenon* and *transcendental* must first be clarified. The Greek word *phainomenon* can be translated as «that which appears». This translation often contains a reference to the underlying verb *phainesthai*, which roughly means «show oneself» or «bring oneself to light». So, at first glance, a phenomenon is something that shows itself in a particular way. The study of phenomena means to make room for the specific being of something. Now, how can we uncover phenomena in their very own mode of being and establish a concept for its appearance? This question drives Husserl's phenomenology. He

begins by pointing out that for this endeavor no specific categorical presuppositions must be made about phenomena. No scientific, historical, or psychological assumptions and traditions must simply be taken as given, known, evident, or valid. For, with such tacit assumptions and presuppositions, human cognition already forces the phenomena into restrictive modes of distorted appearances and impairs their ontological accessibility. This veils and alters the phenomena as well as their cognitive reception. It makes their «essence» inaccessible.¹ Phenomenology therefore is not the science of particular presupposed and generalizing frameworks of alleged facts, but a science of essence, in which every being shall be considered in its «own specific character».² According to Husserl, this initially requires a «refraining of judgment» on our part, which he calls *epoché*.³ Phenomena only become accessible *as phenomena* through this *epoché*, that is in the refraining from dogmatically presupposed explanatory models, paradigms and judgments about their being. They can then appear as phenomena and show themselves in their essence. Thus, phenomenology is a science of pluralistic, multi-contextual, and individual appearances of their essence. For every being shows itself through *epoché* in its genuine way and is not inscribed in ready-made conceptual frameworks, explanatory structures or hypothetical models. Rather, the interpretation of a phenomenon is guided by its own occurrences. This allows us to reflect on our own cognitive, cultural, and scientific biases in the first place and distance us from them as much as we can.

Phenomenology therefore means not only describing a being but examining the different ways in which it can appear (one of them can be the mode of description as an object). Phenomenology is therefore a science of the multifaceted phenomenality, i.e. the ability of beings to show themselves in a variety of specific ways and cognitive states. This is not a new approach. We are on similar grounds as was already Aristotle with his science of «being qua being».⁴ He proposed a science that does not classify being by ready-made objects and frames of certain sciences (e.g. the natural sciences), but rather examines it in its peculiar character as «being that is said in many ways».⁵ Georgios Petropoulos recently emphasized the connection between phenomenology and ancient Greek philosophy.⁶

In any case, the question arises as to how a being qua being or a phenomenon is to be discussed in terms of itself. We require an open and significant criterion of cognition by which different modes of the appearance of being can be perceived. Otherwise, we always run the risk of getting stuck in the very biases and

¹ E. Husserl, *Ideas pertaining to a pure philosophy and to a phenomenological philosophy*, First Volume (= Hua III/1), Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, Lancaster, 1983, §1.

² *Ivi*, §2ff.

³ *Ivi*, §32.

⁴ Aristotle, *Metaphysic*, Green Lion Press, Santa Fe, 2002, 1003aff.

⁵ *Ibidem*.

⁶ G. Petropoulos, *Phenomenology and Ancient Greek Philosophy: An Introduction*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 52, 2, 2021, pp. 95-97. / cf. also K. Larsen, P. R. Gilbert (Eds.): *Phenomenological Interpretations of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden, 2021.

dogmas that our *epoché* is supposed to clear out. With the question of such a criterion, we enter one of the most difficult aspects of phenomenology: its *transcendental* character.⁷ This character means that by *epoché* our cognition does not simply and passively relate to given objects of consciousness but engages in the active exploration of the logic and manner of their very givenness. In doing so, it addresses its own cognitive modes as a part of the appearing phenomenon. Every transcendental philosophy since Kant has aimed at this undertaking. So, the question of transcendental phenomenology is *how phenomena are given to our cognition at all* and how they therefore become objects *for us* in the first place. In this context, Kant famously states: «I call all cognition *transcendental* that is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible a priori.»⁸ Husserl calls this *mode of cognition* the «intentionality» of consciousness and presents its exploration as the «principal theme of Phenomenology».⁹

In short, phenomena become phenomena by examining the way they appear in direct relation to our ways of knowing them or being conscious of them. Both, appearance and cognition, phenomenon and consciousness stand in a reciprocal interrelation. The modes of cognition determine the manners of appearances, and appearances determine the manners of their cognition. So, a brief definition of transcendental phenomenology is that it studies the manifold and grounding interrelations of cognition (i. e. intentionality) and phenomenon.¹⁰

2. *Digitality as a transcendental phenomenon*

In short, as phenomenologists we explore the appearance of the essence of a phenomenon by asking how it involves, underpins, affects, and alters our own modes of cognition and consciousness. If we regard this very exploration as already guided by the phenomenon itself, we enter the realm of transcendental phenomenology. So, if we can unearth *digitality* as such a phenomenological foundation of cognition and consciousness, we will have acquired it as a transcendental phenomenon and can ask about its essence and the nature of its influence on our modes of cognition.

In fact, the transcendental character of digitality can be deduced quickly. Let us therefore practice Husserlian *epoché*. Before we rashly turn to digitality in its socio-economic, technological, or cultural-political meanings, we address it as a mere phenomenon. We look directly at what appears in the process of the

⁷ E. Husserl, *Ideas pertaining to a pure philosophy and to a phenomenological philosophy*, §86 ff.

⁸ I. Kant, *Critique of pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, B 25.

⁹ E. Husserl, *Ideas pertaining to a pure philosophy and to a phenomenological philosophy*, §84.

¹⁰ For further reading on this matter see: A. Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014. / A. Schnell, *The phenomenological (n) method (n)*, in «Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik», 3, 2018, pp. 8-18.

digitalization of being and how it affects our modes of cognition. In general, its appearance is repeatedly determined as «the conversion of analog data [...] into digital format» and the «process of converting analogue streams of information into digital bits that have discrete and discontinuous values or are based on two separate states».¹¹

From a phenomenological point of view, the process of this *conversion* is crucial. For it shows the transcendental character of the digital, i.e. its grounding function for cognition and consciousness. To make something appear *digitally* means first of all to give it the form of *data*. This «enables analog information to be transferred and stored in a more convenient digital format while datafication aims at organizing digitized versions of analog signals in order to generate insights that would have not been inferred while signals were in their original form.»¹² Converting beings into the form of data therefore aims at giving them an *optimized form of representation for more efficient handling and utilizing*. Digitalization is an ontological conversion of being into usable data. This conversion has a transcendental character inasmuch as it brings forth new modes of cognition by datafication.

Digitalization means changing different modes of being into data. However, this also changes the modes of perceiving, knowing and handling said being. Thus, the phenomenon of digitalization transcendently grounds the modes of its very own cognition by datafication. But in what way does it do that? We can highlight this with a simple yet efficient example of datafication: the development of mathematical notation systems. Through such systems, different mathematical forms of the expression and processing of information are created. Those forms «are introduced for particular, often very specific purposes».¹³ One of the many forms of mathematical notation is finger counting. Anyone who processes a certain amount of information by counting it with their fingers utilizes it as data. They have *digitalized* the counted objects in the original sense (cf. Latin «digitus» = finger). Of course, if the amount of data becomes too large, they will not get far with ten fingers anymore and have to develop a better notation system. So, step by step, they will optimize their acts of converting objects into data. At some point in the historical process of datafication, this optimization also began to use the electrical current flow and its expression through binary notation systems. Hence, modern information technologies were born. In facing the mathematical datafication of reality, both Husserl and his successor Heidegger have worked intensively on the recon-

¹¹ T. Gorenšek, A. Kohont, *Conceptualization of Digitalization*, in «International journal of Euro-Mediterranean studies», 12, 2, 2019, p. 94 f.

¹² A De Mauro et al., *What is Big Data? A Consensual Definition and a Review of Key Research Topics*, in «4th International Conference on Integrated Information. AIP Proceedings», p. 3.

¹³ K Lengnik, D Schlimm, *Learning and understanding numeral systems: Semantic aspects of number representations from an educational perspective*, in B. Löwe, Th. Müller (eds.), «PhiMSAMP. Philosophy of Mathematics: Sociological Aspects and Mathematical Practice», College Publications, London, 2010, p. 235.

struction of the mathematical natural sciences as the primary focus on being in modern times.¹⁴ In particular, the danger of reducing being to objects of mathematical natural sciences and therefore excluding or subordinating other modes of being to those sciences is repeatedly emphasized by both. Digitalization as a particular expression of the mathematization of being encounters the same potential peril.

As transcendental phenomenologists, however, we now ask what is revealed about the inquired phenomenon by our current investigation. Digitalization appears as an ongoing data conversion that increases its own usability and efficiency. Again, this is not a new thought. Already the Pythagoreans gave numbers an ontological function and thus the ability to generate a certain reality and mode of cognition.¹⁵ A data system of information not only represents or symbolizes said information. It converts the mode of being of information by datafying it. Over the centuries, this conversion made a decisive contribution to the triumph of modern technological paradigms of progress, all of which are more or less based on the more efficient mathematization of being. For example, in the 17th century already Leibniz demanded a simple, concise and overview-like arithmetic symbol system as the basis of all scientific endeavor.¹⁶ He calls this an *ars characteristic* and thus became one of the ancestors of the modern formalization of science. So, anyone who starts counting fingers to optimize the utilizability of being will thereby open up a process that entails the constant and further conversion of reality to data and the ongoing optimization of this conversion.

The phenomenon of digitality is, as we see, by no means new. It has been worked on and developed from many angles for thousands of years. So, let's go back to our initial question about digitality as a transcendental phenomenon and state: digitality means changing objective reality itself and turning it into *data* by utilizing and optimizing its modes of expression and representation. However, from the point of view of transcendental phenomenology, this has also a direct effect on the processes of cognition. For cognition is permanently connected to the developed data by using it for its own processes. Thus, the way in which data is expressed and processed also shapes the cognition and even the consciousness that relates to it. This is the transcendental character of digitalization. The conversion establishes data. Vice versa, the established data continues to shape its modes of conversion. Hence, this interrelationship also defines cognition and consciousness in their conditions, capabilities, and limits. In current research, for instance, this is related to the question of the digitalization of neuronal processes and its impact on human behavior.¹⁷

¹⁴ cf. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (HUA VI), Northwest University Press, Evanston, 1970, §2 / M. Heidegger, *The Age of World Picture*, in «Off the Beaten Track», (GA 5), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 57 ff.

¹⁵ cf. A. D. Gregory, *The Pythagoreans: Number and Numerology*, in «Mathematicians and their Gods», Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 21-50.

¹⁶ G.W. Leibniz, *Fragments on Logic*, Akademie Verlag, Berlin, 1960, §§90, 110, 451.

¹⁷ cf. P. Beckerle et al., *The Incredible Challenge of Digitizing the Human Brain*, in «Frontiers

3. *Space-time as the medium of digitalization*

The interim result of our enquiry is: digitality is a subject of phenomenology because its modes of appearance can be grasped as manifold conversions of being into data. In this, digitalization performs an ontological act. It transforms being according to certain datafication standards, which are created during this very transformation. At the same time, it converts cognition and consciousness into data structures. This is the transcendental character of digitality. Processes of knowledge and consciousness are being digitalized and thus geared towards digital ontology. This happens, for example, through their integration into datafied amounts of information, their confrontation with multimedia forms of representation or through technologized communication and storages processes.

If we now look for the general medium of this manifold conversion, space-time itself appears as this very medium underlying all specific conversions. For space-time also contains the transcendental influence on our modes of cognition. Transcendental philosophy highlights spatiotemporal forms as a condition and basis for all our cognitive processes at the latest since Kant.¹⁸ Husserl and Heidegger also emphasize time as a condition of all structures of consciousness.¹⁹ Digitalization obtains its cognition- and consciousness-related character by ontologically transforming space-time. This happens through diverse types of data conversions. For example, if a very large amount of information shall be represented by ten fingers, such a representation requires other forms of space-time than a symbolic place value notation that operates with ten distinct symbols (e.g. 0-9) to depict a potentially infinite amount of data. Because in the latter system, the time required for the conversion of objects to data is considerably shorter and used more efficiently than when counting fingers. Likewise, from a spatial point of view, such number symbols are not tied to a specific body, as are ten fingers. Number notations can therefore be used anywhere. This simple example shows how space-time obtains different ontologies via different datafication systems.

If we now take a look at the binary notation system and its connection with the electric current flow in recent digitalization processes, the spatio-temporal conversion of being becomes all the more striking. In radically shortened periods of time, radically increased amounts of information can be processed and turned into data (for example by computational systems). At the same time, spatial boundaries are becoming less and less relevant due to multimedia forms of

in *Psychology*», 13, 2022, pp. 1-3. / D. Mehmeti, *Digitalization of the human mind*, in «ILIRIA International Review», 3, (1), 2014, pp. 83-88. / M. Korte, *The impact of the digital revolution on human brain and behavior: where do we stand?* in «Dialogues in Clinical Neuroscience», 22, (2), 2020, pp. 101-111.

¹⁸ I. Kant, *Critique of pure Reason*, B 33 ff.

¹⁹ E. Husserl, *The Phenomenology of internal Time-Consciousness*, (HUA X), Indiana University Press, Bloomington, 1964, §7 ff. / M. Heidegger, *Being and Time*, (GA 2), SUNY Press, Albany/New York, 2010, §61 ff.

representation and transmission speeds. This shows, by the way, the mutual connection between space and time from a digital point of view.

Digitalization is shaping space-time by converting it into data in different modes. Spatiotemporal phenomena are converted into utilizable objects of consciousness. Consciousness on its part becomes a consciousness of data structures. Kant subsumes this mutual transcendental connection between space-time and other cognitive categories in his concept of the «Transcendental Schema» (especially with regard to the dimension of time).²⁰ The cognitive processes taking place in space-time are determined by the established forms of space-time. The numerous consequences of this are a central subject of the philosophy of digitality. They appear, to give some examples, in current debates about *mind upload*,²¹ *human enhancement*²² or *digital bio politics*²³.

Now, in what particular way does digitality undertake a transformation of space-time? What is its specific transcendental character compared to other transcendental phenomena. For other such phenomena, e.g. language or art, also operate with modified space-time. In order to find out how they differ from digitality, its appearance may not yet be sufficiently uncovered yet. So, we must move on to differentiate between digitality and other phenomena. Up to this point we have seen that digitalization converts being into data through spatiotemporal representation systems. Being becomes utilizable for cognition in this process as well as cognition is grounded in datafication.

To further extend our grasp on this phenomenon, let us now ask: *why* and *for what purpose* is this happening? Here we step onto the ground of ethics, where we will find the distinctive criterion to differentiate digitality from other phenomena of spatio-temporal modification. Now, according to Kant, by inquiring the purposes of a phenomenon we ask about the so-called *imperatives* in it.²⁴ He speaks of an ever-inherent «purposive use» of our faculties when dealing with phenomena.²⁵ Now, such purposes are no longer just forms of the *being* of a phenomenon, but of *ought*. With its imperatives, a certain way of being of the phenomenon *ought* to be established. Digitalization contains such imperatives, inasmuch as it is a human operation or at least an operation partially involving human actions and decisions. So, since we have grasped the nature of digitali-

²⁰ I. Kant, *Critique of pure Reason*, B 176 ff.

²¹ The manifold aspects of this discussion are compiled in: R Blackford, D Broderick (eds.), *Intelligence Unbound: The future of uploaded and machine minds*, Wiley Blackwell, Chichester, 2014.

²² The current one discussion becomes summarized in: W. Barfield, S. Blodgett -Ford (eds.), *Human Enhancement Technologies and our merger with machines*, MDPI, Basel, 2021.

²³ cf. V. Smirnov, A. Nekita, *The Media Scenarios of Digital Transformation of Biopolitics*, in E. V. Toropova, et al. (eds.), «Man, Society, Communication», 108, European Publisher, London, 2021, pp. 793-799. / B. Ajana, *Digital health and the biopolitics of the Quantified Self*, in «Digital Health», 3, 2017, pp. 1-18. / F Colman, *Digital biopolitics: the image of life*, in S. E. Wilmer, A. Žukauskait (eds.), «Resisting Biopolitics», Routledge, New York, 2015, pp. 189-201.

²⁴ I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, B 37 ff.

²⁵ I. Kant, *Critique of pure Reason*, B 670.



zation as a conversion of spatio-temporal being into data, this leads us directly to the question of what the *ought* and *purpose* of this conversion is. What imperatives are implied in it? The previous analysis of digitality brought to light that its conversion and representation processes follow the imperative of the *utilizable optimization* via datafication. Digital acts bring about the *better* generation and utilization of data, i.e. ongoingly better conversions of space-time. This is already evident in the development from finger counting to symbolic notation systems. Digital optimization affects many areas of the human living environment, be it for example economy, consumption, production,²⁶ medicine,²⁷ or communication.²⁸ The *imperative* of a constant data-oriented optimization of spatio-temporal procedures is the criterion for distinguishing the digital from other phenomena such as language, art or religion. Certainly, they themselves can also be designed as ever optimized conversions of space-time, but they can also function in other modes. If they are datafied, however, they themselves become digitalized phenomena.

4. *Transcendental ethics in the digital era*

We see that the digital conversion of space-time to utilizable data is not only the subject of a theoretical consideration about certain structures of space-time. It is also a concern of practical philosophy and ethics, but not only of a specific ethical area (e.g. ethics of technology or ethics of media). Digitalization concerns transcendental dimensions of consciousness, knowledge, and cognitive processes and thus of the general grounds on which humans act. Therefore, it is a matter of transcendental ethics.²⁹ It asks: what *ought* to be done by digitalization? *For what purpose* and *whereupon* is space-time digitalized, i.e. converted to data, and how does it relate to human agency?

Now, according to Kant, the central concern of all ethics is to pose the ques-

²⁶ Just two of many examples state that there seems to be «a positive relationship between digital transformation and both economic development and labor productivity», according to H. Aly, *Digital transformation, development and productivity in developing countries: is artificial intelligence a curse or a blessing?*, in «Review of Economics and Political Science», 5, 2020, <https://doi.org/10.1108/REPS-11-2019-0145>, (20.8.2022). / Also «digitalization will enable higher profits and revenues», according to S. Hoßfeld, *Optimization on Decision Making Driven by Digitalization*, in «Economics World», 5, (2), 2017, p. 128.

²⁷ «Digital technologies and the digital environment offer new opportunities for identifying needs and delivering health care» in «optimizing these goals», *Assessing the impact of digital transformation of Health Services*, Publications Office of the European Union, Luxembourg, 2019, p. 7.

²⁸ cf. L. Oliveira, *Handbook of Research on Digital Communications, Internet of Things, and the Future of Cultural Tourism*, Hershey, IGI Global, 2021.

²⁹ By *transcendental ethics* I mean the Kantian concept of practical reason functioning as a grounding factor for the theoretical faculties of cognition and therefore assuming a transcendental character (cf. Kant's talk about a primacy of practical reason, *Critique of practical Reason*, A 215 ff.). I work this out in more detail in my paper *Towards a unity of theoretical and practical reason*, in «Open Philosophy», 5, (1), 2022, pp. 622–635.



tion of what *ought to be* and therefore what is *imperative* in the phenomena. The general imperative in the phenomenon of digitality is the constant utilization and optimization of space-time converted into data. Different specific forms of optimization are each the means of achieving the imperative of utilization of space-time. Therefore, from a Kantian point of view, the question arises as to whether the optimization of space-time can be the ultimate goal of our digital endeavors or whether it ought to have another goal for which digitality is merely the means. This question will lead us to Kant's distinction between «hypothetical» and «categorical» imperatives, for optimization as an ultimate goal for human agency violates the humanity-formula of the categorical imperative.³⁰ It deems human beings as a means for datafication instead of its end.

To inquire this, we must first be clear about what is hidden in the phenomenon of digital optimization in purposive terms. Space and time are digitalized into multiple modes of utility and efficiency via datafication. The above-mentioned examples of a condensing of time resources through speed and of the expansion of space limits through transmission capacities are just two of them. Anyhow, being in general becomes *quantified* through its optimized transformation into data. This aspect is particularly evident in imperatives of data acquisition as *Big Data*, whose main features are usually defined as *volume*, *velocity* and *variety*, (*source-)*veracity and (*statistic*) value.³¹ Hereby, speed, quantity, statistical significance and the like belong to the essence of digital imperatives. Heidegger saw this and already criticized the interpretation of being in terms of such determinations. He warned about the possibility that all other concepts of being could be supplanted or even destroyed by the dynamic of a more and more quantifying technologization of being.³² Adorno and Horkheimer also highlighted this with their concept of «culture industry», that is a technologically grounded industrialization of cultural, anthropological and psychological dimensions on the basis of quantified amounts of data.³³ Step by step, qualities are transformed into quantifiable resources in the context of digital optimization.³⁴ Hence, as such a quantified relatability and interchangeability of data increasingly defies any essential qualitative differences, digitalization also brings about modes of a general consistency and non-contradiction of being. This is accompanied by the ideal of the abolition of errors and deficiencies within being. In short, imperatives of *ef-*

³⁰ I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, B 66.

³¹ Y. Riahi, S. Riahi, *Big Data and Big Data Analytics: Concepts, Types and Technologies*, in «International Journal of Research and Engineering», 5, (9), 2017, p. 525.

³² M. Heidegger, *The Question concerning Technology*, in «The Question concerning Technology and other essays», Harper & Row, New York, 1977, pp. 3-35.

³³ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *The culture industry: Enlightenment as mass deception*, in «Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments», Stanford University Press, Stanford, 2002, pp. 94-136.

³⁴ Hegel shows in his *Science of Logic* the extent to which quality and quantity are essentially interrelated. See: V. Kolman, *How to change quantity into quality? on Hegel's concept of measure*, in «Filosoficky Casopis», 3, 2018, pp. 325-348.



iciency and *perfectionism* follow from the conversion of space-time into quantifiable data and its gradual extermination of qualitative differences.

This, for instance, can be seen in processes of *algorithmization*. In general, algorithms can be defined as procedures to derive or bring about a state B from a state A with a certain number of consistent steps.³⁵ Such states, however, are always already grounded by their presupposed consistency in order to relate them to each other. Their underlying consistency is brought forth by the conversion of space-time into quantifiable data. Thus, it is because of this already performed tacit conversion, that algorithms sometimes appear like «mystical beings» according to Peddle.³⁶ It seems as they unlock a secret consistency in reality when in fact they themselves digitally quantify reality and space-time to consistent data structures in the first place. Algorithms ground a reality that is to be predictable, forecastable, and therefore once again: utilizable. In addition, and on top of the advantages and disadvantages of algorithmization, a fiercely discussed problem lies in the question of whether even *decision-making processes* should be left to such algorithms of quantified data consistency.³⁷ From a philosophical point of view, this challenge contains the question as to what extent decision-making is or ought to be solely a matter of quantifiable data-consistency.

Hence, we see that the imperative of digital optimization is also accompanied by the imperative of predictability of spatiotemporal data phenomena. Concepts of *data mining* and *opinion mining* are extensively used for this in different fields, e.g. economics, politics, social behavior or art.³⁸ From a phenomenological point of view, this is also related to the idea of a constant availability, exploitability, and controllability of data for predicting the future and therefore an overall claim to *power*. For whoever possesses, controls and continuously is able to utilize data in a datafied reality is also able to shape said reality, to enhance or restrict the behavior of its agents or at least to react to predicted developments in advance. In contrast, those who do not own, control or even know of available data are at a disadvantage. Thus, certain hierarchies are established by datafication. Franklin concisely highlights the consequences of such a paradigm in his analysis of the «logic under which social

³⁵ This is of course only a short definition and there is an ongoing discussion on the more specific definition of an algorithm in mathematical sciences, see Y. N. Moschovakis, *What is an Algorithm*, in «Mathematics Unlimited — 2001 and Beyond». Springer, Berlin, 2001, pp. 919-936. / J. Erickson, *Algorithms*, published independently, 2019ff., <http://algorithms.wtf/> (20.8.2022).

³⁶ F. Peddle, *Philosophy and the algorithmic Absolute*, in «Science and Esprit», 73, (1-2), 2021, 269. 37 B. Mittelstadt et al., *The Ethics of Algorithms: Mapping the Debate*, in «Big Data & Society», 3, (2), 2016. <https://doi.org/10.1177/2053951716679679> (20.8.2022). / A. Tsamados et al.: *The ethics of algorithms: key problems and solutions*, in «AI and society», 37, 2022, pp. 215-230.

³⁸ cf. A. Mosavi et. al., *Predicting the Future Using Web Knowledge: State of the Art Survey*, in «Recent Advances in Technology Research and Education», Springer, Berlin, 2018, pp. 341-349. / S. Mahmoud et al., *Predicting Future Products Rate using Machine Learning Algorithms*, in «I.J. Intelligent Systems and Applications», 5, 2020, pp. 41-51. / B. Janssen et al., *Algorithmic Ability to Predict the Musical Future: Datasets and Evaluation*, in «Proceedings of the 20th International Society for Music Information Retrieval Conference», ISMIR, 2019, pp. 208-215.



worlds are reconceptualized as information-processing systems».³⁹ He points out that such paradigms easily lead to a concept of a utilizable reality, «that can produce profit only by exploiting and disposing human life».⁴⁰ Marxist and anarchist theory in particular repeatedly emphasizes the dangers of digitality as the idea of complete control over reality by datafication.⁴¹ Such an idea also raises the question: for whom is reality optimized and for whom is it not? Who controls space-time by digital means, and especially: who controls the space-time of others? This is directly linked to existential, socio-economic and anthropological questions.

Our brief sketch of the multiple implications of digital optimization imperatives is by no means complete or systematically exhaustive. However, it provides an insight into the complex connections and affinities between transcendental phenomenology, philosophical ethics, and digitalization. A philosophy of digitality must therefore be equipped just as much with the thorough analysis of its interrelation with consciousness, phenomenality and transcendentalism as with general and specific ethical and cultural-anthropological areas. All of this comes together in the grasping of digitality as a purposive ontology of space-time.

Let us now return to Kant and repeat the question: can the conversion of spatio-temporal being into data find its own supreme imperative and purpose in the ongoing utilizable optimization of reality? With Kant the answer is no. Why? In short: because the imperative of optimization is not about human beings, but about data utilization. For, according to Kant, if human beings are converted to quantifiable data, they are used merely as means to external ends. This, however, contradicts the *categorical imperative*, which demands human beings as the ultimate purpose and end of all actions and therefore contains the goal of bringing about and securing their autonomy as acting subjects.⁴² So the ethical question in processes of digitalization is: do human beings act only as a means to the end of optimized digitality or does optimized digitality act as a means for autonomous human beings as its end? The answer to this question spawns the purposive role and function of digitality in our world.

If digitality is supposed to advance the autonomy of human beings, it has to provide the means to make human beings ever more capable of acting as responsible agents. With Kant, we have to affirm the conversion of space-time into data where it brings about the «idea of the will of every rational being as a will giving universal law».⁴³ Or to put it more briefly: human beings have the purpose to mutually bring about their freedom as their ultimate goal. According to Kant, the categorical purpose for human beings is none other than endowing each other with the ability to responsibly explore what they ought to do when they engage in

³⁹ S. Franklin, *Control: Digitality as Cultural Logic*, MIT Press, Cambridge, 2015, p. XV.

⁴⁰ *Ibid.*, p. XVIII.

⁴¹ cf. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, PublicAffairs, New York, 2019. / R Hassan, *The Condition of Digitality. A Post Modern Marxism for the Practice of Digital Life*, University of Westminster Press, London, 2020.

⁴² cf. I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, B 66 / B 70 ff.

⁴³ *Ibidem.*

their autonomy. Digitalization can contribute to this with its many merits. However, if human beings in contrast subject their freedom to external purposes, their actions become ethically problematic. One of these external purposes is the conversion of being, including humans, to utilizable optimization as quantified data. For human beings then transform themselves and others to a mere means. Anyhow, human beings can only decide whether this is supposed to be the case by engaging in their own freedom. So, with Kant, setting the purpose of autonomous human agents is itself the first act of this very autonomy.

From an ethical point of view, digitality must therefore always be brought into a philosophical discussion with other areas of our digitalized life. This discussion aims at the question of what people ought to do with their ability to act, their autonomy and their subjective existence when they digitalize reality. Only then can they freely decide whether this ought to be. This is the underlying «categorical imperative» we ultimately are supposed to strive for, because it fulfils our own transcendental essence, according to Kant.⁴⁴

If digitalization is used for endless optimization fantasies instead of this categorical imperative, it becomes a so-called «hypothetical imperative»⁴⁵ and converts human beings to quantified data. With Kant, hypothetical imperatives are not those in which human beings define themselves as autonomous and capable of acting, but rather as something to be utilized appropriately, skillfully or efficiently.⁴⁶ Humans then not only direct their actions towards usable optimization, they themselves become utilized and optimized quanta of data. In the end, this concerns their very being as a transcendental subject and ultimately an *individual person*, which shall be the last aspect we will now look upon.

5. Subjectivity in the digital world

The fruits and merits of digitality cannot and must not be dismissed. Never has humanity been so capable and competent in shaping, changing, and reflecting its spatio-temporal reality with its own transcendental capabilities. Digitalization makes an essential contribution to the ability to act autonomously if it follows the above-mentioned categorical imperative. As such a humanistic digitalization, it develops beneficial socio-economic as well as inclusive, pedagogical, intercultural, and anthropological consequences for human beings. For this purpose, however, it is of crucial importance from *which* and from *whose* imperatives digital areas of action are made available. The question always is: Who digitalizes whom and what for which purposes? Rowe, for instance, demands a «shaping (of) our algorithms before they shape us»⁴⁷ in pedagogical contexts.

⁴⁴ *Ivi*, B 52.

⁴⁵ *Ivi*, B 40.

⁴⁶ *Ivi*, B 41ff.

⁴⁷ M. Rowe, *Shaping our algorithms before they shape us*, in «Perspectives on Rethinking and Refor-

From an ethical point of view, this demand is to be extended to all contexts of action within digitalized areas.

In contrast, if digitality is not understood as a means but as an end for human beings, it leads to the above-mentioned *dissolution of the subject*. The subject vaporizes into a manifold and utilizable amount of data. It ultimately even loses its subjectivity, identity and personality and becomes a variety of digits. Foucault, for example, prominently problematized the aspects of quantifying subjectivity and the underlying power structures of such a quantification. Digitalization is a manifestation of this problem with subjectivity.⁴⁸ The various contemporary discussions on digitally grounded trans- and post-humanism as well as digital cybernetics stem from this root.⁴⁹ Like all digital beings, the transcendental subject is converted from an autonomous purposive agent to predictable and utilizable quanta of space-time optimization. This then also contains the logic of political economy.⁵⁰ The homo digitalis is related to the homo oeconomicus. As a utilitarian rationalist aiming at an ultimately egoistic «rational choice and maximization»,⁵¹ the homo oeconomicus represents the mirror image of the ideals of digital conversion and quantifiable optimization.

The transcendental conversion of subjectivity to quanta of data is also accompanied by the question of *who* remains capable of being a subject in this process of conversion and who does not. This shows once again that digitalization is just as much a matter of power structures. Anyone who can convert to data, utilize data, and dispose of data holds the capability to subjectivity in their hands – and with it the scope of identity, personality and even chances and limits of conscious agents. This aspect also touches upon the question: who attains consciousness of reality and to what extent? Different capabilities of experience, cognition and knowledge originate on these grounds. Data reality itself becomes a transcendental foundation of the individual possibility of consciousness, knowledge, experience and therefore the ability to act. Apart from its severe socio-economic implications, this is also linked to all the contemporary discussions of the impoverishment of knowledge and cognition⁵² through digital information ontologies (they may be recommendation machines, filter bubbles, trackers, marketing algorithms, social media and the like). The control of datafied information and modes of its virtual and analog representation is related to the phenomenon of

ming Education», Springer, Berlin, 2019, pp. 151-163.

⁴⁸ E.g. M. Foucault, *The Subject and Power*, in «Critical Inquiry», 8, (4), 1982, pp. 777-795.

⁴⁹ An overview on the debate: G. Benjamin, *The Cyborg Subject: Reality, Consciousness, Parallax*, Palgrave, London, 2016.

⁵⁰ A. Wittel, *The political economy of digital technologies*, in G. Koch (ed), «Digitisation», Routledge, London, 2017, pp. 251-275.

⁵¹ S. Donnelly, *Homo Oeconomicus: Useful Abstraction or Perversion of Reality?*, in «Student economic Review», 32, 2018, p. 96.

⁵² The potentially negative effects of digitization on knowledge and cognition processes are summarized in: E. Suroedova et al.: *The human impact in the age of digital transformation*, in «E3S Web Conference», 258, (3), 2021, <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202125807091> (20.8.2022).



space-time conversion. Ultimately, these challenges are all rooted in the issue of the dissolution of subjectivity and thus of the abolition of the autonomous individual capable of acting purposefully. Likewise, the fields of digital automation processes, artificial and environmental intelligence are further phenomenological manifestations of this problem of subjectivity. Thus, it is probably no coincidence that the triumph of digitalization technologies occurred with a so-called postmodern era, that «posits a fragmented self that has no essence, only images».⁵³ «Anything goes»⁵⁴ becomes the post-modern battle cry of a rejected categorical imperative. From this stem the dynamics of discourse domination and quantitative assertiveness, be it economic, political, or anthropological. They can all be read as an expression of the phenomenon of digitalization. In his essay on technology, Heidegger explicitly showed to what extent social and even supposedly natural behavior becomes an expression of underlying technological developments and their adherent world interpretations.⁵⁵

6. Conclusion

Transcendental phenomenology can contribute as a strong partner for the issues of digitalization. If we understand phenomenology according to its basic meaning outlined at the beginning of our theses, the first task lies in raising the awareness for its ontological character. The digital converts space-time. It also turned out to be a transcendental phenomenon, i.e. it also founds and shapes our processes of cognition and consciousness of reality through this conversion. Philosophy has to constantly emphasize this and thus show that the conversion of space-time is our own act as transcendental beings and therefore our responsibility. Consequently, philosophy has not only the task of raising awareness of the ontological character of digitalization, but also of human autonomy as transcendental agents. Digitality is not only an external instrument, but a grounding perspective on the essences of being. Such issues can be made the subject of contemporary digital education and media as well as of political discourses.

The multilayered act of raising a theoretical awareness for the phenomenon then leads to the ethical dimensions of digitalization. For being aware of its transcendental character, the ethical aspects of subjectivity can be addressed. This allows the autonomous subject to inquire the conversion of space-time to data realities, its quantified algorithmization and its inherent Big Data imperatives. Subjects must be enabled to effectively state whether and to what extent different forms of data quantification ought to be. Digitally sophisticated subjects can be guided by philosophy to recognize and discuss the purposive scopes of

⁵³ K. Allan, *The Postmodern Self: A Theoretical Consideration*, in «Quarterly Journal of Ideology», 20, (1-2), p. 3.

⁵⁴ P. Feyerabend, *Against Method*, verso, London, 1993, p. 19.

⁵⁵ M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, p. 13 ff.



digitalization. This is linked to the insight that digitalization is directly related to issues of autonomy, the ability to act, and the individual consciousness of human beings. Questions arise like: Who has a right to subjectivity? Who is allowed and who is not allowed to act as a subject? Who is and to what extent is someone converted to and processed as a data quantum? Who can convert whom? Who can even claim ownership and control of consciousness in algorithmized data forms (e.g. in measuring clicks and communication behavior, the length of time someone spends online or tracking their whereabouts by digital interactions)? Who can or should control information processes and global forms of knowledge? Who can or should be the agent of the conversion of space-time structures, be it through technological innovation, legal foundations or in economic contexts? For the digital access to space-time directly affects our capabilities to act and, vice versa, establishes further possibilities of such an access. This leads to concrete questions such as: What to do with the time resources freed up by digital innovations? What to do with the ongoing expansion of space (not as a cosmological, but a human factor)? Such issues even extend to questions of working hours, mental and physical health, access to forms of communication, cultural skills and the like.

The anthropological, socio-economic and political implications of all this constitute another aspect of a philosophical consideration of digitality. The imperatives of a society converted to mathematized or bureaucratized data become an issue. Also, virtual systems of discourse must be addressed in their mutual conflict over the supremacy over digital reality. Perfectionist ideals are just as much part of this dynamic as the dream of non-contradiction and consistency of data reality. If digitalized non-contradiction is applied to social or political processes this could lead to a (maybe violent) abolishment of discourse and participation. So, another question is whether reality should be made predictable by non-contradictory datafication at all, to what extent and by whom for whom? In general, this again relates to the problem of the dissolution of subjects as personal, political, social, and ethical agents.

These and other questions allow philosophy to engage in the phenomenon of digital conversion. Philosophy not only is a fruitful partner for digital phenomena. It also represents the responsibility to make sophisticated decisions about the future and the reality of subjectivity. Through its space-time conversions, digitality can further enable autonomous subjects, but it also can convert subjects into an optimization mechanism and ultimately dissolve them to different fields of quantified data. Accompanied by the philosophical raising of awareness, the supply with necessary information and the ability to take appropriate action, digitalization can widen the limits of human autonomy and existence. Thus, in respect to digitalization, the categorical imperative is to sustain and defend our transcendental subjectivity instead of externalizing it to the automated optimization of quantified data.




L'intelligenza artificiale e la conoscenza di sé
Giuseppe Girgenti
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
girgenti.giuseppe@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Artificial intelligence and self-knowledge.

Abstract: Some cognitive neuroscientists and philosophers of mind (such as Daniel Dennett) argue that artificial intelligence will contribute to self-knowledge, definitively unraveling the age-old enigma of human consciousness. This could become possible thanks to the mirroring of the conscious Ego in digital processes and algorithms that are increasingly refined and increasingly similar to the human mind. It is objected that artificial intelligence – at least for the moment – is devoid of both animal life and self-consciousness and intellectual intuition, and it takes up Plato's *Alcibiades Greater* (as Michel Foucault and Pierre Hadot have done) to show that the best self-knowledge occurs only in the mirroring of the soul in another soul, that is, in something (or someone, *i. e.* Socrates'soul) really similar to oneself.

Keywords: Artificial Intelligence, Technology, Self-knowledge, Care of the Soul, Socrates.

Il Presidente della Repubblica Italiana, nel discorso di fine anno, ha voluto sottolineare i grandi rischi che l'intelligenza artificiale ci pone davanti nel tempo presente, pronunciando le seguenti parole: «La tecnologia ha sempre cambiato gli assetti economici e sociali. Adesso, con l'intelligenza artificiale che si autoalimenta, sta generando un progresso inarrestabile. Destinato a modificare profondamente le nostre abitudini professionali, sociali, relazionali. Ci troviamo nel mezzo di quello che verrà ricordato come il grande balzo storico dell'inizio del terzo millennio. Dobbiamo fare in modo che la rivoluzione che stiamo vivendo resti umana. Cioè, iscritta dentro quella tradizione di civiltà che vede, nella persona, nella sua dignità, il pilastro irrinunciabile»¹. Qualcosa di molto simile aveva scritto Henry Kissinger (1923-2023), da poco scomparso: «La rivoluzione

¹ S. Mattarella, *Discorso di fine anno*, 31 dicembre 2023.

dell'intelligenza artificiale avverrà più rapidamente di quanto la maggior parte degli esseri umani si aspetti. Se non elaboriamo nuovi concetti per spiegare, interpretare e organizzare le trasformazioni che essa provocherà, non saremo pronti ad affrontarla e a orientarci fra le sue conseguenze. Moralmente, filosoficamente, psicologicamente, praticamente – sotto ogni punto di vista – ci troviamo sull'orlo del precipizio di una nuova epoca. Dobbiamo attingere alle nostre più profonde risorse – ragione, fede, tradizione e tecnologia – per adattare il nostro rapporto con la realtà, affinché rimanga umano»². E ancora: «Ogni grande Paese tecnologicamente avanzato deve capire di essere alle soglie di una trasformazione strategica tanto importante quanto l'avvento delle armi nucleari ma con effetti che saranno diversi, diffusi e imprevedibili. L'effetto rivoluzionario e imprevedibile può verificarsi là dove l'IA e l'intelligenza umana si incontrano»³.

La rivoluzione tecnologica dell'IA avrà certamente effetti potenzialmente devastanti per l'economia, per la politica e per il lavoro (si prevede che spariranno il 60 % delle attuali occupazioni umane, sostituite dalle macchine), ma anzitutto per la coscienza individuale. Di per sé, questa espressione, «intelligenza artificiale», sembrerebbe un ossimoro, un paradosso, equivalente a dire un «ferro di legno». Se ci pensiamo bene, infatti, «intelligenza» e «artificiale», cioè pensiero e macchina, è un abbinamento che mette in crisi la tradizionale distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, tra pensiero come realtà immateriale/spirituale e materia, tra mente e corpo, tra soggetto e oggetto, tra persona e cosa. E, tuttavia, l'esistenza dell'IA è un dato di fatto, anticipato senza grandi problemi già dai primi calcolatori meccanici – anche un semplice calcolo aritmetico è un'operazione razionale – e ormai realizzato in dimensione globale e avanzata. Il progresso tecnologico è arrivato con l'IA a una svolta epocale così radicale che parlare semplicemente di una quarta rivoluzione industriale appare un po' riduttivo. La macchina che pensa, e che non si limita semplicemente a calcolare, non solo mette in discussione la stessa distinzione tra cosa e persona, tra oggetto e soggetto, ma promette (o minaccia) di appropriarsi delle più segrete leggi della vita e del pensiero, cioè della natura e dell'uomo, per riprodurle e modificarle. Oggi, per quel che ne sappiamo, possiamo dire che l'IA calcola, ma ancora non pensa; che assembla ed elabora dati, ma non ragiona in modo autonomo; che produce testi, immagini, video, soluzioni a problemi complessi, ma non ne ha coscienza. In termini gnoseologici platonici potremmo dire che ha già acquisito la *dianoia*, cioè il ragionamento logico-matematico discorsivo e calcolante, ma non ancora la *noesis*, cioè l'intuizione intellettuale delle idee che presuppone l'autocoscienza⁴.

L'IA non ha coscienza di sé, non è un IO. Ma ne siamo proprio sicuri? Oppure si può ipotizzare che l'IA abbia già sviluppato un Sé segreto artificiale a

² H.A. Kissinger, E. Schmidt, D. Huttenlocher, *L'era dell'intelligenza artificiale. Il futuro dell'identità umana*, Mondadori, Milano 2023, p. 149 (ed. or. *The Age of AI: And Our Human Future*, 2021).

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 509d ss.

noi inaccessibile? Allo stato attuale sembra che l'IA abbia quantomeno separato la dimensione della ragione, cioè del calcolo e dell'elaborazione dei dati, da quella dell'anima vivente e dell'Io cosciente, limitandosi alla prima. Per dirla con Socrate, che sosteneva di sapere di non sapere, potremmo dire che la macchina non sa di sapere. La macchina non nasce e non muore, a differenza dell'animale, che, con buona pace di Cartesio, non è una macchina, perché è dotato di vita autonoma. Federico Faggin, uno dei creatori del microchip, su questo punto, cioè sull'irriducibilità della vita e della coscienza al mero calcolo meccanico e quindi al computer, è perentorio⁵.

I filosofi greci avevano dato il nome di *psyche* a questa realtà complessa e misteriosa, capace di dare vita a un corpo inanimato, e al contempo di avere nell'essere umano, animale razionale (*zoon logikon*), coscienza e intelligenza, e quindi capacità di scelta libera e riflessione, ma anche di dubbio, facoltà che esistono solo nella coscienza di un sé, ma non in un meccanismo. Le posizioni attuali degli scienziati e dei filosofi oscillano tra il pessimismo di chi intende la rivoluzione dell'IA come il più grande pericolo del nostro tempo, data la sua pervasività onnicomprensiva che travolgerà e cambierà tutti gli aspetti della vita umana e del suo rapporto con l'ambiente, e l'ottimismo di chi invece scorge in essa una grande opportunità, l'opportunità di un salto di qualità tecnologico in positivo come mai si era visto della storia dell'uomo. E capita anche un incredibile ribaltamento di ruoli: ingegneri, programmatori e sviluppatori fanno riflessioni venate di pessimismo se non di catastrofismo, mentre non è impossibile trovare filosofi e umanisti in genere contenti del nuovo rapporto con l'intelligenza aliena⁶.

Adirittura, Daniel Dennett, uno dei padri delle neuroscienze cognitive, discipline ancora pionieristiche che si pongono come obiettivo la spiegazione analitica dei rapporti tra la mente e il cervello, sostiene che l'intelligenza artificiale contribuirà alla spiegazione dell'intelligenza naturale e quindi alla conoscenza di sé. Per questa ragione, egli è considerato un motivo di ispirazione filosofica per molti di coloro che lavorano nel campo della *computer science*, dell'informazione e della tecnologia digitale. Scrive: «La coscienza umana è praticamente l'ultimo mistero che ancora sopravvive. Ci si presenta oggi come un tema che spesso lascia ammutoliti e perplessi anche i più sofisticati pensatori. E ci sono molti che insistono – e sperano – che non ci sarà mai una demistificazione della coscienza»⁷; per Dennett, a ogni esperienza sensoriale, visiva, tattile, corrisponde una determinata zona del cervello che si attiva e che può essere fotografata (*neuroimaging*), fino a visualizzare su uno schermo i nostri sogni. Per trovare «in quale punto del cervello si verifica la coscienza, basta individuare tutti i percorsi dei veicoli dell'informazione e vedere in quale punto stanno passando nell'istante in cui diventano coscienti»⁸.

⁵ F. Faggin, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano 2022.

⁶ Cfr. ad es. M. Ferraris, G. Saracco, *Tecnosofia. Tecnologia e umanesimo per una scienza nuova*, Laterza, Bari 2023.

⁷ D. C. Dennett, *Coscienza. Che cosa è*, Raffaello Cortina editore, Milano 2023, pp. 37 e 38.

⁸ *Ibidem*.

L'idea di Dennett e della sua scuola è che nell'IA noi proiettiamo i meccanismi di funzionamento della nostra stessa mente e che quindi, oggettivandoli, come in uno specchio, possiamo conoscere meglio noi stessi. Infatti, ancora Dennett scrive che: «L'analogia con le macchine virtuali dell'informatica fornisce una prospettiva utile per lo studio del fenomeno della coscienza umana»⁹.

Con buona pace di Dennett e allievi, tutta la tradizione filosofica in cui ancora ci muoviamo ha sostenuto che la coscienza rimane un enigma e che è impossibile svelarla del tutto. Da Eraclito ad Agostino, fino a Kierkegaard, l'Io resta pur sempre un enigma per sé stesso. L'impostazione riduttivistica di Dennett, che interpreta i rapporti cervello-mente come rapporti di *hardware* e *software*, dove il primo è la parte somatico-fisica, mentre il secondo è il programma di funzionamento immateriale, a mio avviso non è sostenibile in alcun modo: se si rompe l'*hardware* è un problema di manutenzione, ed eventualmente i dati possono essere trasferiti su un altro supporto; mentre se il cervello muore, perde definitivamente la sua memoria. D'altro canto, il *software* può funzionare su infiniti *device* ed essere archiviato insieme a memoria e quant'altro in un magazzino virtuale (*cloud*). Niente di simile accade per la coscienza umana che è sempre individuale. Ma l'intima convinzione dei neuroscienziati cognitivi riduttivisti (riduzione del cervello a un meccanismo) si svela ancora meglio se pensiamo alla dialettica del rispecchiamento. Per loro un'IA, poiché costruita da una mente umana che ne riproduce al massimo grado i meccanismi, è una proiezione nella quale rispecchiarci per capire meglio anche noi stessi. Ma le cose non stanno così perché, come sosteneva Socrate, l'anima conosce sé stessa solo rispecchiandosi in qualcosa di simile a sé, cioè in un'altra anima.

Le applicazioni immediate dell'IA le osserviamo già nella scuola, nel lavoro, nella sanità, nell'impresa, nel mondo dell'informazione, nella televisione e nel cinema, nella finanza, nella politica, nella difesa. E l'elenco è del tutto parziale e rapsodico. Basta avere usato una volta *ChatGpt* per capire che il tradizionale metodo scolastico di scrittura di temi e saggi brevi, sia nella composizione da parte dello studente sia nella valutazione da parte del docente, è già stato spazzato via; ma ancora prima, nella formazione dei bambini in età prescolare, è ancora tutta da analizzare la loro interazione con assistenti digitali del tipo *Alexa*, che fanno sì che il bambino si senta più a suo agio con essi piuttosto che con babysitter in carne e ossa. Nel mondo del giornalismo e dell'editoria, cioè in quegli ambienti dove la scrittura di testi è la professione, l'opportunità enorme è già diventato un grande rischio, nella misura in cui alcune grandi aziende preferiscono i testi prodotti dall'IA a quelli dei giornalisti, che si avviano così al licenziamento. Se guardiamo al mondo della sanità, già si producono assistenti digitali in grado di formulare diagnosi e terapie in maniera molto più precisa, rapida ed efficace di quanto possa fare un medico, il che lascia presagire che in un futuro non lontano gran parte dei medici e degli infermieri possano essere

⁹ *Ibidem*.

sostituiti dalle macchine, come già accade agli anziani delle Rsa con infermiere-robot. Questa sostituzione è già una realtà nel mondo del cinema, in cui l'IA è ormai in grado di riprodurre, ricreare o creare *ex novo* volti, dialoghi e sequenze persino di attori defunti. Il caso di *Now and then*, che nel 2023 ha portato in vetta alle classifiche un video dei Beatles di fatto mai registrato dai quattro, ha dimostrato che l'IA è in grado di far resuscitare gli artisti defunti. Nel mondo della finanza i sofisticati algoritmi dell'IA possono calcolare e prevedere in modo pressoché perfetto l'andamento del mercato azionario, rendendo di fatto inutile il lavoro umano in Borsa. Il caso estremo è il potenziamento dell'arsenale atomico degli Stati con i mezzi offerti dall'IA: il rischio concreto che esso sfugga di mano e operi autonomamente non si può escludere.

La filosofia continentale del Novecento (da Heidegger a Severino) si è resa conto del fatto che l'umanità è ormai destinata alla tecnologia, che la tecnica è il nostro destino ineluttabile, e ne ha proposto diverse diagnosi e diverse terapie. Per Heidegger la tecnica è sostanzialmente un «impianto» (*Gestell*), ovvero un'imposizione artificiale alla natura che alla fine rischia di distruggerla, e l'umanità sembra essere incapace di invertire la rotta. «Solo un dio ci può salvare», è il suo ultimo accorato appello. D'altra parte, Severino intende la tecnica come l'esito finale della smisurata volontà di potenza dell'uomo occidentale, una volontà che però si basa sull'illusione che sia possibile intervenire sulle leggi della natura e modificarle a proprio piacimento. Svelarne il nichilismo sottostante, per Severino, è l'unica via d'uscita, ritornando al senso greco dell'Essere immutabile, come sosteneva Parmenide. Entrambe le impostazioni partono, tuttavia, dal presupposto che ci sia una frattura insanabile tra natura e tecnica, e che l'uomo tecnologico sia in ultima analisi un parassita della natura, un intruso in questo mondo che lo accoglie ma che alla fine egli inquinerà, saccheggerà e distruggerà. Ma oggi stiamo arrivando al punto in cui la tecnica diventa essa stessa natura. E del resto ci sono evidenze e buone ragioni per sostenerlo. Nel film *Oppenheimer* di Christopher Nolan, lo scienziato padre dell'atomica si paragona a due figure mitologiche, una della tradizione induista, cioè a Vishnu della *Bhagavad Gita* («Ora sono diventato morte, il distruttore di mondi»), e una della tradizione ellenica, cioè a Prometeo, ricordato con le parole dello pseudo-Apollodoro («Prometeo donò il fuoco agli uomini di nascosto a Zeus. Quando lo venne a sapere, Zeus ordinò a Efesto di inchiodare il corpo di Prometeo nel Caucaso, che è un monte della Scizia. Per molti anni Prometeo rimase inchiodato al monte e ogni giorno un'aquila volava a divorargli i lobi del fegato, che gli ricrescevano durante la notte»). Ora, proprio il mito greco della creazione dell'uomo da parte di Prometeo aveva colto ed espresso la natura della tecnica (*techne*), che però, lungi dall'essere qualcosa di «imposto» all'uomo, era intesa come qualcosa di «intrinseco», e necessaria alla sua stessa sopravvivenza. Nel mito di Prometeo, infatti, l'uomo è una creatura inerme, una scimmia nuda, incapace di sopravvivere nell'ambiente inospitale; pertanto, il titano filantropo decide di rubare a Zeus il fuoco – simbolo dell'energia dell'universo e della potenza trasformatrice e distruttiva – per donarlo agli uomini e renderli così capaci di sopravvivere,

perché con il fuoco potranno riscaldarsi, nutrirsi e difendersi dalle bestie feroci. Questo significa, pertanto, che la tecnica, già quella preistorica, è connaturata alla natura umana – *homo faber*, proprio perché *sapiens* – e ne scandisce la storia e l'evoluzione, e che manifesta altresì qualcosa di «divino» nell'umano, appunto la traccia della potenza creatrice e distruttrice. Purtuttavia, ogni avanzamento tecnologico è inizialmente percepito come una grande minaccia per l'esistente. L'invenzione dell'automobile ha fatto dimenticare alla maggior parte dell'umanità la pratica dell'equitazione, così come l'invenzione dei fucili aveva fatto dimenticare arco e frecce. E oggi l'invenzione dell'IA sembra mettere in discussione il centro stesso della nostra identità personale, proprio quello che i Greci chiamavano *psyche* e i latini *anima*.

Il pericolo maggiore della rivoluzione dell'IA non consiste nel fatto che questa diventa sempre più simile all'intelligenza umana, piuttosto nel fatto che la stessa intelligenza umana ne sia travolta e smarrisca le sue caratteristiche peculiari. Ed è per questa ragione che dobbiamo prenderci cura della nostra anima, cioè del nostro pensiero vivente, oggi più che mai, riattivando antiche pratiche spirituali e religiose e adattandole all'epoca nostra. Ai giudici di Atene che lo condannavano a morte, Socrate diceva che la cosa più importante che ogni uomo può fare è prendersi cura della propria anima, prendersi cura di sé, perché la *psyche* è il centro stesso dell'io cosciente, la capacità di pensare e di ragionare, e poi anche di prendere decisioni libere. «Infatti, io vado intorno facendo nient'altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggior impegno che dell'anima, in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico. Se, dunque, con l'affermare questo, io corrompessi i giovani, allora ciò sarebbe dannoso. Ma se qualcuno sostiene che io dico cose diverse, e non queste, costui non dice nulla di vero»¹⁰. In questo senso, la saggezza antica può ancora essere una terapia per i mali dell'uomo di oggi, come sosteneva Giovanni Reale in un fortunato saggio del 1996¹¹; per di più, il pensiero greco è stato la base degli esercizi spirituali cristiani, come ha ben spiegato Pierre Hadot nel suo libro più famoso¹². Questi esercizi spirituali in ogni tempo possono offrire un breviario di resistenza all'anima minacciata, ma devono essere ripensati e riattualizzati. Reale aveva istituito due poli ideali, Platone e Nietzsche, il primo come creatore di quel mondo di valori figurato nell'Iperuranio (le idee di bene, bellezza, giustizia, verità), il secondo come trasvalutatore di quegli stessi valori figurato nel Superuomo (volontà, vitalità, potenza, supremazia). Oggi l'IA sembra riassumere in sé l'onniscienza di un *Iperuranio artificiale* e

¹⁰ Platone, *Apologia di Socrate*, 30a-b.

¹¹ Cfr. G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo di oggi*, Raffaello Cortina, Milano, 1995

¹² Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

l'onnipotenza di un *Oltreuomo digitale* – non un Superuomo – ma appunto qualcosa di poco umano e post-umano.

Prima di tutto, però, occorre comprendere che la filosofia greca è stata anche la base su cui sono nate la scienza e la tecnica dell'Occidente, giacché essa ha creato quelle categorie concettuali, come la matematica e la logica, che hanno permesso di capire e carpire le leggi della natura, prima per conoscerla, poi per trasformarla e, infine, per dominarla. La filosofia è la madre della scienza, che a sua volta è la madre della tecnica; il passo successivo consiste per l'appunto nel fatto che la tecnica stessa generi a sua volta qualcosa, appropriandosi delle capacità di chi l'ha generata, l'intelligenza, e forse anche la stessa vita. Oltre a Reale e Hadot, altri pensatori del Novecento hanno riproposto l'antica cura dell'anima come terapia ancora attuale o riattualizzabile, come Michel Foucault¹³, predecessore di Hadot al Collège de France, e prima ancora il pensatore di Praga, Jan Patočka; entrambi hanno dato particolare rilievo alla cura dell'anima in senso socratico per riproporla come pratica filosofica. Un rapido sguardo alle loro proposte ci serve per fare poi un passo in avanti, cioè per vedere come oggi possiamo prenderci cura dell'anima minacciata dall'intelligenza artificiale e offrire una proposta alternativa a quella di Dennett. In *Platone e l'Europa*¹⁴, un testo di filosofia della storia, Patočka sostiene che la cura dell'anima di Socrate e Platone sta alla base di quello che chiamiamo «Europa», come linfa vitale etico-politica della filosofia greca, come traduzione giuridica nel diritto romano e come prospettiva religiosa di ampio respiro nel cristianesimo. Patočka vuol esplorare le radici dell'Europa, o meglio ancora le sorgenti dell'Europa, giacché la metafora delle radici e dell'albero rende l'idea di un territorio statico, mentre se parliamo di sorgenti e di fiumi, pensiamo al flusso e al movimento di acque che scorrono, irrorano e fecondano territori sempre nuovi. Si tratta quindi di uno sguardo sul modo in cui l'Europa è nata e si è sviluppata, su come è entrata in crisi e si è avviata al tramonto, e su quali basi potrebbe eventualmente rinascere in futuro, ritornando alla dimensione socratica della cura di sé e riattualizzandola. Patočka si è meritato l'appellativo di «Socrate di Praga», in quanto è morto nel 1977 per le conseguenze di un violento interrogatorio da parte della polizia del regime comunista cecoslovacco di allora, che lo accusava di dissidenza per il suo appoggio agli intellettuali e agli artisti riuniti per *Charta 77* (tra i quali il futuro presidente Vaclav Havel); così come Socrate era entrato in conflitto con le leggi di Atene, in un conflitto che Patočka, hegelianamente, riteneva necessario in quanto antitesi tra diritto e moralità, allo stesso modo il filosofo ceco ha testimoniato con la sua coerenza fino alla morte il suo pensiero. In un certo senso, come Socrate, Patočka è un martire della filosofia, non nel significato cristiano, ma in quello filosofico laico.

Invece, Hadot ebbe chiaramente una formazione cristiana gesuitica, essendo stato sacerdote della Compagnia di Gesù fino al 1952, il che traspare fra l'altro

¹³ Cfr. M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2001.

¹⁴ Cfr. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, Vita e pensiero, Milano 1998.

dal titolo della sua opera più famosa già ricordata, *Esercizi spirituali e filosofia antica*; in questo testo, gli esercizi spirituali ignaziani sono appunto rintracciati nella filosofia antica, nella tradizione socratica, platonica, stoica, neopitagorica e neoplatonica, in quanto pratiche di autoanalisi, di cura e di trasformazione di sé. Hadot, negli ultimi anni della sua vita, ha dedicato particolare attenzione allo studio del neostoicismo romano (Seneca, Epitteto, Marco Aurelio) come perfetto paradigma di una filosofia intesa come pratica e attuazione di una vita buona. Ma non poteva immaginare che gli esercizi spirituali sarebbero diventati una possibile pratica di resistenza al dominio del digitale.

Se Reale e Hadot sono stati storici del pensiero antico di formazione cristiana, e Patočka appartenne, come allievo di Husserl e in parte di Heidegger, alla scuola fenomenologica, Foucault, anche lui fenomenologo in origine, essendo stato allievo di Merleau-Ponty, ha invece integrato nel suo pensiero elementi della tradizione marxista francese e infine, soprattutto, ha contribuito alla rinascita di Nietzsche nel senso dell'attenzione al desiderio e alle sue patologie. Eppure, sono tutti accomunati dallo sguardo al pensiero antico, soprattutto socratico-platonico, in quanto tutti e quattro interpretano la cura di sé di Socrate anzitutto come un atto della conoscenza. Detto in altri termini, l'*epiméleia beautoû* ha origine dalla realizzazione concreta del motto delfico, già attribuito ai Sette Sapienti, *gnothi sautón*: la conoscenza di sé è la presupposizione necessaria della cura di sé. Nella sapienza greca arcaica il «conosci te stesso» non aveva ancora il senso del prendersi cura di sé, quanto piuttosto del prendersi cura, dell'occuparsi e del preoccuparsi, di tutto: accanto a *gnothi sautón* i Sette Sapienti avevano sentenziato *meléte to pan* («prenditi cura del tutto!»). Se ti prendi cura di tutto, automaticamente ti prendi cura anche di te stesso, conoscendo i tuoi limiti e il tuo posto nel cosmo. Il motto, perché i Greci non lo dimenticassero, era scolpito in pietra sul frontone del tempio di Delfi. Fu più volte distrutto e sempre ricostruito, fino all'epoca in cui l'imperatore Teodosio lo fece demolire definitivamente nel 391 d.C. Sul posto operava una sacerdotessa molto influente nell'antichità, la Pizia o Sibilla Delfica. Il pellegrino si rivolgeva alla sacerdotessa ponendole un quesito e la risposta arrivava in forma di enigma, dopo un delirio sciamanico causato dai fumi del sottosuolo. Si chiedeva del proprio futuro, ma in realtà la risposta era sempre uno squarcio enigmatico sul proprio destino. Socrate fece proprio questo motto delfico, dandogli però un nuovo significato: conoscere sé stessi significa prendersi cura di sé e della propria anima. Del resto, per i Greci, la conoscenza è la principale virtù e Socrate, alla domanda «Chi sei tu?», rispondeva «Tu sei la tua anima» (essendo il corpo solo uno strumento). Così capovolgeva il rapporto anima-corpo che Omero aveva istituito, dando priorità al corpo e facendo dell'anima semplicemente un duplicato spettrale, un fantasma umbratile nell'oltretomba. Socrate, così facendo, consegnava all'anima, alla psiche, all'Io, il timbro dell'unicità, sottraendola, con largo anticipo e una volta per tutte, a qualsiasi riproducibilità tecnologica da parte dell'IA. Un mix irripetibile di autocoscienza o coscienza di sé, memoria, affetti, emozioni, ed esperienze vissute.

Nei testi di Patočka, l'analisi della svolta socratica è portata avanti sotto diverse prospettive: nelle lezioni su Socrate adotta una prospettiva storico-filosofica incentrata sull'analisi delle fonti socratiche (Aristofane, Senofonte, Platone, Aristotele) e sulle interpretazioni successive, fino ai grandi autori ottocenteschi (Hegel, Kierkegaard, Nietzsche); in *Platone e l'Europa*, invece, percorre un cammino teoretico e di filosofia della storia; infine, si può parlare di una prospettiva psicologico-pedagogica negli anni in cui fu direttore dell'Istituto Comenio di Praga, durante i quali la socratica cura dell'anima si traduce in esercizio pedagogico e educativo nella scuola, riprendendo Aristotele, molto importante nell'ottica di una rinascita dell'Europa sulla base dell'educazione delle nuove generazioni. Anche in Foucault e in Hadot possiamo rintracciare, da un lato, una prospettiva teorica sulla cura di sé, quella delle lezioni e degli scritti, e dall'altro un'applicazione pratica, che in Hadot si è tradotta nella direzione spirituale concreta, mentre in Foucault nell'attenzione sul campo alle patologie e alle devianze della mente, negli ospedali, nei manicomi e nelle carceri. Hadot e Foucault seguono questo percorso nell'analisi del «conosci te stesso», soprattutto a partire dell'*Alcibiade maggiore* di Platone, il dialogo sulla conoscenza di sé, dove appunto Socrate spiega che essa può avvenire solo nel dialogo con l'altro, nel rispecchiamento in un'altra anima.

In che senso questa presa di coscienza di sé e dei propri limiti ha generato lo spirito europeo? Patočka ha descritto tre ambiti basilari in cui la conoscenza di sé coincide con la cura di sé: anzitutto, la conoscenza di sé è un progetto gnoseologico che sta alla base della scienza occidentale, e che si è poi tradotta in Platone anche in un progetto ontologico, alla ricerca dei principi dell'essere, e non solo del conoscere; Socrate è il padre della filosofia e quindi della scienza, cioè della conoscenza e del dominio della natura. In secondo luogo, la conoscenza di sé è un progetto etico-politico, perché in essa si fonda l'*areté*, che è virtù etica del singolo in quanto controllo della ragione sulle passioni, ma poi anche virtù politica nella sua proiezione nella *polis*. Socrate è quindi anche il padre dei tentativi sempre rinnovanti di fondare una città giusta sulla base delle virtù individuali e collettive dei cittadini, non solo nella storia ellenica a lui successiva, ma anche in quella romana. Infine, la conoscenza e la cura di sé, sono diventati un progetto religioso, nella trasformazione del mito in fede avvenuto con il cristianesimo, e nella chiara eredità socratico-platonico presente nel messaggio evangelico e nella Chiesa. Patočka ha in mente soprattutto il Socrate della *Repubblica*, in cui egli, in dialogo con Glaucone e Adimanto, fratelli di Platone, parla della cura dell'anima come base delle virtù della *psyche*, che si traducono nel governo della *polis*. Questo Socrate platonico è in gran parte anche un pitagorico, giacché la conoscenza dei principi matematici della natura, che sta alla base della scienza, è anche principio etico: l'unità come misura razionale degli eccessi e dei difetti delle passioni è l'essenza della virtù etica. La *psyche* che domina l'ira e la concupiscenza raggiunge le virtù della *sophrosyne* e dell'*andreia*, che sono un cardine non solo della cura individuale dell'anima, ma altresì sono la base dell'istituzione di una città ben governata nelle sue classi. Platone scrisse la *Politeia* nel momento

della crisi di Atene, Cicerone la ri-scrisse (il *De re publica*) nel momento della crisi della Roma repubblicana, Agostino la «battezzò» (il *De civitate dei*), per usare un'espressione di Massimo Cacciari, al momento del crollo dell'Impero romano, e in questo modo potremmo andare avanti nella storia dell'Europa fino alle utopie rinascimentali di Moro, Campanella e Bacone, che pure sono ripensamenti e riscritture della città ideale che nasce dalla cura di sé e degli altri. In questa linea ideale troviamo sempre la storia di una decadenza storica e il progetto di una possibile rinascita, sempre riattualizzando quell'*epiméleia tes psyches* che fa di Socrate e Platone i padri dell'Europa: quando crolla la città terrena si può ri-atingere alla città celeste, il cui paradigma possiamo sempre contemplare nella nostra anima. In questo senso, per Patočka, il progetto etico-politico della cura dell'anima è strettamente collegato al progetto religioso del cristianesimo. Anche se con tonalità diverse, su questo punto, la lettura di Patočka e quella di Hadot convergono, cioè nel tracciare una linea ideale del «conosci te stesso» di Socrate fino ai teologi cristiani medievali. Del resto, uno dei maestri di Hadot è stato Pierre Courcelle, autore del saggio *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*¹⁵, in cui si mostra bene come la conoscenza di sé sia la via privilegiata di accesso alla conoscenza di Dio, e quindi la via per la trasformazione della propria vita con un orientamento alla trascendenza. Foucault, invece, preferisce restare agli autori non cristiani della tarda antichità, che pure hanno insistito sul demone di Socrate come progetto etico-religioso.

Se ammettiamo che la filosofia socratica così intesa è la sorgente della scienza, della politica e della religione dell'Europa, in che senso può tornare a esserne la cura? La risposta di Patočka è molto semplice: scienza, politica e religione tendono necessariamente a irrigidirsi e a sclerotizzarsi, la scienza in scientismo, la politica in totalitarismo, la religione in dogmatismo; a questo punto, la possibile terapia è proprio il ritorno all'impulso originario che pure le aveva generate: il dubbio, la domanda, il non-sapere, l'ironia, la ricerca sincera, il porsi in ascolto, il vivere nella verità. Per questa ragione, il socratismo si contrappone a ogni irrigidimento dogmatico e totalitario, fino al conflitto esplicito. In Patočka troviamo questa idea soprattutto nell'abbozzo del *Platonismo negativo e altri frammenti*¹⁶, cioè un ritorno alla «negatività» della domanda socratica come via per un'apertura autentica verso la verità, negata dalla presunta «positività» dei dogmatismi, degli scientismi e dei totalitarismi. In Foucault e in Hadot, invece, troviamo soprattutto la riattualizzazione della cura dell'anima di Socrate come pratica filosofica; Hadot è stato il successore di Foucault al Collège de France e, nonostante la dichiarata ostilità del secondo rispetto al primo, la continuità nell'approccio è evidente; abbiamo detto che sia Foucault sia Hadot partono dalla lettura commentata dell'*Alcibiade maggiore*; Foucault insiste soprattutto sulle pratiche di soggettivazione del sé, che deve imparare a liberarsi di tutti i condizionamenti esterni, anche a costo di esperienze estreme (e in questo si scorge l'apporto

¹⁵ Cfr. P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, Vita e pensiero, Milano 2001.

¹⁶ Cfr. J. Patočka, *Platonismo negativo e altri frammenti*, Bompiani, Milano 2015.

nietzscheano), riconoscendo le dinamiche del potere e contrastandole. Come già ricordato, Foucault dedicò particolare attenzione a tutte le devianze, nelle sue visite agli ospedali psichiatrici e alle carceri, ricercando metodi di risoggettivazione per tutti quegli individui la cui vita era ridotta a una condizione impersonale, nella pretesa del biopotere di curare i corpi, le menti e la società con il controllo e la repressione. È evidente che Foucault percorre soprattutto la strada del Socrate cinico e stoico, e che preferisce la *parrhesia* cinica all'ironia platonica come possibile terapia. Nel *Coraggio della verità*¹⁷, Foucault fa della *parrhesia* la virtù principale del filosofo socratico, che non ha paura di dire la verità in faccia ai potenti anche a rischio della propria vita, per denunciare chi pretende di prendersi cura degli altri con la repressione e la punizione. Eppure, la *parrhesia*, cioè il dire sempre e comunque tutta la verità anche in modo brusco e inopportuno, in Socrate è solo l'*extrema ratio*, quando le altre vie si sono interrotte: l'ironia, infatti, è l'opposto della *parrhesia*, perché sa quando parlare e sa quando tacere, talvolta dissimula e talaltra simula, e soprattutto non cerca solo lo scontro e la confutazione dell'avversario, ma in prima battuta mira alla comprensione e alla convinzione. Vincere è convincere, dice ripetutamente il Socrate platonico. Per usare un'espressione di Gregory Vlastos¹⁸, Socrate è soprattutto un *ironista* ancor prima che un *parresiasta*. L'ironista non dice tutto subito, sa comprendere ogni situazione, mentre il *parrhesiasta* dice tutto subito con sarcasmo. L'ironia prepara la maieutica, cioè il parto della verità, mentre la *parrhesia* finisce con un aborto della verità, che viene sbattuta in faccia all'interlocutore, senza che questi possa accoglierla positivamente in alcun modo. Questo è uno dei punti in cui la lettura cinica di Foucault (come quella successiva di Sloterdijk) diverge dalla lettura platonica di Hadot. Non è un caso che la tradizione dossografica antica abbia parlato di Diogene il cinico come di un Socrate impazzito (*mainomenos*). Ed è quindi ormai chiaro che il progetto di Hadot, pure in linea con Foucault, è stato quello di riportare la cura di sé a quelle pratiche così diffuse in Grecia, non solo nei circoli socratici, ma anche in quelli pitagorici, stoici e neoplatonici, di autoanalisi (l'esame di coscienza), di propositi per il giorno dopo, di meditazione della morte come presa di coscienza della propria finitezza (la *meditatio mortis* nel *Fedone* di Platone), di distacco dalle passioni anche con precetti pratici di astinenza dai piaceri e di sopportazione dei dolori (il *sustine et abstine* nelle *Diatribes* di Epitteto), che nei neoplatonici arrivavano fino all'astinenza totale dal mangiar carne e a uno stile di vita vegetariano (si pensi per esempio a Porfirio). Nei *Pensieri* di Marco Aurelio, Hadot rintraccia le pratiche fondamentali della cura di sé nella disciplina del desiderio, del giudizio e dell'azione, che ci permettono di raggiungere l'autodominio (*enkrateia*) e la tranquillità dell'anima (*ataraxia*). Hadot riferiva spesso tre esempi paradigmatici di Marco Aurelio: che

¹⁷ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011.

¹⁸ G. Vlastos, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, La Nuova Italia, Firenze 1998.

cos'è il piacere dell'orgasmo? È solo lo sfregamento di un budellino e l'emissione di un po' di muco accompagnata da uno spasmo; che cos'è il piacere di un banchetto sontuoso? È l'esposizione di cadaveri di animali squartati e abbrustoliti; che cos'è il piacere di indossare la porpora imperiale? Essa è solo lana di pecora intrisa del sangue di un mollusco.

Questo bagaglio di esercizi spirituali può essere quindi la base da cui partire per una rinnovata cura dell'anima; ma la sfida per non diventare schiavi dell'IA è ancora tutta da combattere e richiede ogni sforzo per elaborare nuove pratiche di resistenza, un nuovo *Manuale* sul modello di Epitteto, se vogliamo restare laici, ma anche un nuovo breviario di esercizi spirituali sul modello di Ignazio di Loyola se vogliamo conservare anche qualche perla di saggezza della tradizione cristiana.

Molti anni fa, Evandro Agazzi¹⁹ aveva già scritto parole definitive sul rapporto tra intelligenza artificiale e coscienza di sé; nel caso del vivente razionale, la coscienza è accompagnata da qualcosa di più, che viene denotato tecnicamente in filosofia col termine «intenzionalità», col quale si allude al fatto che nell'attività conoscitiva del vivente si verifica una sorta di partecipazione e/o di identificazione del soggetto nei confronti degli oggetti, i quali, pur restando sé stessi, divengono anche in qualche modo parte del soggetto. Oggi parliamo più comunemente di coscienza al posto di intenzionalità, termine tecnico un tempo diffuso anche nel linguaggio colto più generale, e che oggi ha assunto, fuori dal ristretto linguaggio della filosofia, un significato diverso, venendo usato piuttosto per designare delle azioni compiute in piena consapevolezza e con deliberato volere. Coscienza è surrogato di intenzionalità, anche se esprime solo approssimativamente quel significato e allude con precisione a un livello un po' più ricco della semplice intenzionalità, poiché quest'ultima non comporta di per sé la consapevolezza di conoscere. La possibilità di ricevere informazioni è solo un certo tratto in comune fra l'automa e l'organismo vivente, ma l'automa si limita a ricevere, mentre il vivente in più «sente» ciò che riceve, ne ha una forma di coscienza. D'altra parte, questa capacità di attività «intenzionale», «conscia», proprio perché non è tanto un operare, un comportarsi, quanto un modo di operare e comportarsi, è per ciò stesso anche qualcosa di pre-operativo, di pre-comportamentistico, e potrebbe benissimo essere, anche in linea di principio, qualcosa di essenzialmente non svelabile fino in fondo mediante dei comportamenti, anche se non mancano certo dei comportamenti che possono, in una certa misura, rivelarne la presenza a guisa quasi di «sintomi». Non v'è difficoltà ad ammettere, per Agazzi, che un giorno si possa pervenire all'esatta riproduzione dei meccanismi del sistema nervoso, che ci consentono di pensare, mediante organi artificiali. Ma questo vorrebbe forse dire che avremmo riprodotto artificialmente il pensiero? Certamente no, ma solo che avremmo riprodotto le condizioni necessarie e sufficienti perché il pensiero possa manifestarsi; perché il pensiero si manifesti occorre però un'altra cosa: che il pensiero ci sia.

¹⁹ Cfr. E. Agazzi, *Alcune osservazioni sul problema dell'Intelligenza artificiale*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vol. 59, (1967), No. 1.

Ed ecco che l'*Alcibiade maggiore* risponde così all'enigma della conoscenza di sé: «Non hai notato, allora, che il volto di chi guarda nell'occhio appare riflesso, come in uno specchio, nella parte dell'occhio di chi si trova di fronte, che chiamiamo anche pupilla, dato che è un'immagine di colui che guarda? [...] pertanto, se un occhio ne contempla un altro e guarda dentro la sua parte migliore, con cui anche vede, può osservare sé stesso? [...] Ma allora, caro Alcibiade, anche l'anima se vuole conoscere sé stessa deve guardare nell'anima e soprattutto in quella parte in cui sorge la virtù dell'anima, la sapienza e in altro in cui essa assomigli? [...] Ebbene, questa parte è simile al Dio, e chi la contempla e conosce tutto ciò che è divino, Dio e il pensiero, giunge a conoscere anche sé stesso il più possibile»²⁰. Paradossalmente, se l'IA fosse un organismo vivente, potrebbe rispecchiarsi in un'altra IA e così generare quell'intelligenza affettiva e quella dimensione psicologica che costituiscono l'umano. Ma questo paradosso è anche contraddittorio poiché, in quanto artificiale, non sarebbe vivente. Tutta la fenomenologia dello sguardo e dell'Altro, da Paul Ricoeur a Emmanuel Levinas, insiste sul fatto che la vita animale e la coscienza personale sono i due limiti estremi irriducibili a qualunque macchina, anche perché, se nello sguardo verso l'altro, io metto me stesso, sto costruendo un legame empatico (essendo l'empatia quella peculiare emozione umana che mi svela l'altro come persona). Risulta difficile immaginarlo tra due macchine. La mitologia antica ci ha trasmesso la leggenda secondo cui Dedalo era in grado di costruire macchine semoventi, autentici robot *ante litteram* per il re Minosse. Questa notizia ha sempre affascinato i Greci antichi che addirittura pensavano di animare in questo modo le statue degli dèi da offrire al culto. Socrate seguì decisamente un'altra strada. È certamente vero che nei suoi dialoghi con gli scultori e i pittori del tempo (per esempio negli incontri con Parrasio e con Policlete) egli suggeriva agli artisti di infondere nello sguardo, nelle espressioni del volto, nel movimento, quei caratteri che svelano l'anima: espressioni di gioia e di dolore, sguardi benevoli o di odio e così via, ma è anche vero che questa era solamente una pallida imitazione della vera psiche. Il vero rispecchiamento di sé può darsi solamente da anima ad anima, da occhio a occhio, in un vicendevole sguardo che nello stesso tempo, è svelamento dell'Io e compartecipazione affettiva all'altro.

Nell'*Alcibiade maggiore*, che gli antichi neoplatonici ponevano come introduzione generale alla filosofia, leggiamo anche queste parole: «Ebbene, che cosa significa prendersi cura di sé, perché spesso, senza accorgercene, non ci succeda di trascurare noi stessi pur credendo di farlo? E quando un uomo si prende cura di sé stesso? Forse quando si prende cura di ciò che è suo, allora si occupa anche di sé?»²¹. E più avanti, richiamando l'Oracolo di Delfi, Socrate continua: «Ma è forse facile conoscere sé stessi ed era un buono a nulla colui che ha posto quell'iscrizione sul tempio di Delfi oppure si tratta di una cosa difficile e non alla portata di tutti? [...] Se, allora, non è uomo né il corpo né l'insieme di corpo e

²⁰ Platone, *Alcibiade maggiore*, 133a-c.

²¹ Platone, *Alcibiade maggiore*, 127e – 128a.

anima, resta credo, da concludere o che l'uomo non sia nulla oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima. [...] Innanzitutto bisogna ricercare che cosa sia questo sé stesso. Adesso, al posto del sé stesso, abbiamo cercato che cosa sia in sé ogni singolo. Forse basterà, perché non si potrebbe dire che vi sia qualcosa di più alto dell'anima. [...] L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che comanda di conoscere sé stessi»²². Nel dialogo tra Socrate e Alcibiade l'anima vede sé stessa rispecchiata nell'altro, così come l'occhio vede sé stesso in un altro occhio; ma questo non è quello di Narciso che vede sé stesso specchiato solo nell'acqua, cioè in una parvenza riflessa. E che cosa vede lo sguardo nella relazione mediata dai social? Selfie a parte (narcisismo tecnologicamente avanzato, bit al posto di acqua), nell'*audience*, nella ricerca furiosa, folle di un pubblico, l'utente di TikTok, di Youtube o di Instagram non instaura nessun dialogo con i suoi follower, ma vuole illuminare l'infosfera con infiniti riflessi narcisistici del suo Io. L'esito di questa attività è una compulsività crescente che sconfinava in una digitopatia: la stiamo imparando da poco a conoscere ed essa sta già riempiendo i manuali di psicopatologia clinica. Di tutt'altro spessore era il dialogo filosofico che portava alla cura dell'anima e che si articolava nell'interrogazione continua, nello scambio di domande e risposte, nelle emozioni che si accompagnano, nell'ironia distruttiva di Socrate che vuole mettere in crisi le opinioni consolidate, nella *parrhesia* eversiva, il parlar franco che con sarcasmo sbatte in faccia la verità in dinamiche relazionali di potere e sottomissione o, nel migliore dei casi, nella maieutica comprensiva che fa nascere nell'interlocutore una verità da sempre conosciuta. Per questa liberazione dalle catene dell'errore, delle false opinioni, delle abitudini, per questo suo carattere rivoluzionario (una rivoluzione contro qualsiasi forma di abitudine mentale), Socrate fu mandato a processo e a morte, con l'accusa di corrompere i giovani.

Chi è il Socrate contemporaneo? Non c'è purtroppo. La mediazione della tecnologia toglie la carnalità del convivio e la personalità dell'incontro (Ivan Illich addirittura faceva risiedere nell'incontro conviviale la sorgente della creatività umana e, in ultimo, della verità). Insomma, una cena vale più di mille chat. Non a caso, Socrate frequentava i simposi alla ricerca della conoscenza di sé e della conoscenza degli altri. Un conoscere sé che è prendersi cura di sé, un conoscere l'altro che è prendersi cura dell'altro. Seguendo Patočka, possiamo ripetere che la cura socratica dell'anima si è concretizzata nei tre grandi progetti che stanno alla base di tutta la cultura occidentale: il progetto scientifico, dove cura di sé significa anzitutto potenziare la propria conoscenza, conoscendosi come Io conoscente, un progetto che, distinguendo soggetto e oggetto, intende conoscere l'oggetto per intero, prendersi cura del tutto e, al contempo, conoscere sé stesso. Poi il progetto etico, che riguarda l'affettività, cioè il rapporto che l'Io, inteso come ragione, instaura con le proprie passioni, cioè con le proprie paure, i propri desideri, i propri piaceri, i propri dolori, i propri amori, i propri odii. La pre-

²² Platone, *Alcibiade maggiore*, 130c-e.

valenza delle passioni sulla ragione, potremmo dire la passività dell'Io rispetto al sé, è per Socrate un male, o un vizio. Invece l'autodominio, l'ἑγκράτεια, è il modello di ogni virtù, il coraggio è il dominio della propria paura, la temperanza è il dominio dei propri desideri e così via. Da Platone in poi, questo progetto etico diventa anche un progetto politico poiché la città, la *polis*, è una proiezione della *psiche*, con le medesime dinamiche, perché è fatta di uomini. Una città in cui prevalgono le paure sarà piena di violenza, una città in cui prevalgono i desideri sarà una città corrotta che prepara la tirannia. Infine, il progetto religioso: la cura di sé intesa come un dialogo dell'Io con sé stesso, in cui al fondo della propria anima si ritrova un rapporto con il divino, quello che Socrate chiamava il proprio demone. Su questo terzo punto, Hadot ha scritto pagine esemplari facendo vedere come gli esercizi spirituali cristiani affondino le loro radici in Socrate e in tutte quelle pratiche ellenistiche di cura di sé che comprendono l'autodiscernimento, l'esame di coscienza, la meditazione sulla morte, l'esercizio della memoria, la lettura, la scrittura e, in generale, l'autodisciplina. Potremmo dire che la cura di sé come conoscenza ha generato la scienza occidentale, la cura di sé come virtù ha generato l'etica e la politica, la cura di sé come esercizio spirituale ha generato la religione cristiana. Ma è anche vero che questi tre grandi ambiti dell'uomo occidentale corrono il rischio, come spesso succede, di irrigidirsi in forme dogmatiche e sclerotiche. Per riprendere le parole di Giovanni Reale già ricordate, la scienza diventa scientismo, portandosi con sé tutte quelle problematiche della tecnologia, all'interno delle quali si pone anche il rischio dell'IA; la politica diventa totalitarismo, con il rischio che uno Stato totalitario si appropri del progresso tecnologico, per metterlo al servizio del proprio dispotismo, e la religione diventa dogmatismo. Un irrigidimento non meno pericoloso perché non tiranneggia i corpi, ma le anime. Patočka proponeva, come rimedio, di tornare a Socrate, in quello che lui chiamava platonismo negativo, che è sempre in ogni tempo la risorsa che noi abbiamo a disposizione, giacché tornare alla domanda può servire per rimettere in dubbio una risposta ormai inadeguata. Quindi, il senso dell'interrogazione socratica è anche una formidabile terapia contro ogni scientismo, contro ogni dogmatismo religioso e contro ogni totalitarismo politico, ed è ovvio che questo è un grande pericolo per l'incolumità stessa dei filosofi, un mestiere pericoloso per dirla con Luciano Canfora.

L'IO si pone contro l'IA, con la sua intelligenza naturale, con le sue passioni carnali e con la sua morte biologica. La conoscenza di sé mette in atto una serie di esercizi di intelligenza che pongono l'IO al riparo dal suo appiattimento su un'IA. Questo significa anzitutto rendersi pienamente coscienti, da un lato della propria vita biologica e della propria morte biologica, cioè della nostra temporalità e precarietà strutturali; dall'altro, del fatto che la nostra coscienza «sa di sapere e non sapere», mentre l'IA non sa di sapere. Nel secondo ambito, quello morale, gli esercizi di affettività non sono solo da intendere nel senso classico delle virtù, ma in una sorta di rivalutazione delle paure, dei desideri, dei piaceri, dei dolori, perché una macchina non prova né paure, né desideri, né piaceri, né dolori. Come dice Ferraris, la macchina non ha paura del virus che la infetta,

mentre tutti noi ci ricordiamo delle paure di fronte al Covid. Allo stesso modo, la rete può presentarci innumerevoli contenuti che suscitano il nostro desiderio, ma la macchina non desidera: la macchina è potente ma non ha volontà di potenza. Sul terzo grande progetto, gli esercizi spirituali in senso religioso, oltre a essere sempre validi nella prospettiva della cura di sé e anche della fede, potrebbero essere riattivati in ambiti del tutto inauditi. Prendiamo, ad esempio, la meditazione sulla morte, che è uno dei punti cardine sia del socratismo sia del cristianesimo: Socrate, in punto di morte, riflette sull'immortalità, ogni mistico cristiano ha esercitato la *meditatio mortis* come preparazione alla vita eterna. Orbene, nell'era dell'IA, in qualche modo la nostra identità sopravviverà alla nostra morte fisica: rimarranno le nostre immagini, rimarrà la nostra voce, rimarranno i nostri pensieri, ma non nel senso classico oraziano per cui «non tutto io morirò» (*non omnis moriar*)²³, ma qualcosa rimarrà nella memoria dei posteri. Ciò avverrà in un senso del tutto nuovo e inquietante per cui la mia immagine, la mia voce, il mio pensiero, potrebbero essere rielaborati da un'IA per far sopravvivere un surrogato di identità che può continuare a intessere relazioni e illudere che io sia ancora vivo. Serve una nuova tanatologia che ci faccia rivalutare il senso profondamente umano della morte come caratteristica peculiare del vivente. Baudrillard profeticamente aveva visto una guerra in corso tra mortali e immortali e diceva: «Possiamo fare resistenza in quanto creature mortali». E ancora: «Gli esseri mortali hanno sconfitto, sopravvivendo, l'indifferenziato immortale. Gli immortali hanno il progetto di ricostruire un universo omogeneo e uniforme... Abbiamo separato la riproduzione dal sesso... ora cercheremo di dissociare la vita dalla morte. La morte diventa una sorta di attrazione ontologica»²⁴. Viaggiamo spediti verso il punto oltre il quale non saremo in grado di riconoscere né l'umano né l'inumano. La tecnologia provocherà una dimensione indifferenziata nella quale il simbolo precede il reale, l'informazione precede l'evento. Con il digitale, le cose sprofondano nell'interminabile e si realizza lo sterminio della realtà. Ecco perché morire è naturale, il *mors nihil ad nos* resta insuperabile (Epicuro e Lucrezio). Oggi però occorre ribaltare questa saggezza millenaria: *mors totum ad nos*, la morte è tutto per noi. E non si tratta solo dell'essere-per-la-morte come ricerca di vita autentica alla Heidegger. No, non è solo una questione intellettualistica e filosofica, perché porta con sé anche il ricordare la nostra finitezza orgogliosamente come caratteristica esclusiva e peculiare, anche nel momento della morte, che diventa sublime proprio perché unica; è il grande rimosso della nostra epoca ed è il grande, speriamo insormontabile, ostacolo che impedirà di fare di noi semidei immortali costruiti con sostanza sintetica (l'incubo del transumanesimo).

Ma riprendiamo Socrate, in conclusione. Nell'ottica di Hadot e Foucault, la cura di sé ha ispirato la saggezza antica come stile di vita e pratica filosofica, in un territorio di confine tra la psicanalisi e la confessione, dove però la cura di sé non ha il senso né dell'assoluzione né della condanna e tanto meno della cura di

²³ Orazio, *Odi*, III, 30, 6.

²⁴ J. Baudrillard, *L'illusione dell'immortalità*, Armando Editore, Roma 2007, p. 23.

determinate patologie; si tratta invece di una pratica autotrasformatrice che l'Io può fare da sé nella meditazione, nella lettura e nella scrittura (come faceva l'imperatore Marco Aurelio) ovvero nel rapporto tra un maestro e un allievo, nella direzione spirituale, nel *counseling* (come nel rapporto Seneca-Nerone). Questi ambiti si possono riproporre come cura dai rischi che l'IA minaccia: non solo meditazione, ma anche pratiche di lettura e di scrittura da espletare in assoluta solitudine. Tutto al contrario della cultura della condivisione che è stata la caratteristica peculiare della prima fase storica dei social, che oggi invece si nutrono di esibizionismo e contrasti tendenzialmente degradanti. Lettura e scrittura alla vecchia maniera, con carta e penna, saranno sempre un recinto sacro dove gli algoritmi non hanno alcun potere. Passando dalla cura solitaria autotrasformatrice al dialogo interpersonale tra due anime, si aprono tutte quelle forme di relazione, sia in situazioni fisiologiche sia in situazioni patologiche, che vanno dal rapporto tra genitori e figli, tra amici, tra docenti e studenti o tra medico e paziente, tra carceriere e detenuto, tra psichiatra e psicopatico. Questi sono precisamente gli ambiti in cui Foucault si è maggiormente esercitato, dato che intendeva la cura dell'anima come pratica di soggettivazione, sia nella costruzione del sé, sia nella ricostruzione del sé in quei soggetti che, per varie ragioni, avevano smarrito l'Io. E sono gli stessi ambiti – la famiglia, la sanità e la scuola – in cui l'IA è maggiormente pervasiva, quasi sostituendosi ai genitori, agli insegnanti e ai medici. Del resto, lo stesso Socrate praticava questa cura dell'altro, non solo nel suo rapporto con gli amici e gli allievi, ma anche con la moglie Santippe, con i figli e con i mercanti che incontrava nell'agorà e nella palestra.



Le arti e le idee



Simbolo e mimesi in Warburg.
Appunti sui *Frammenti costitutivi per una*
teoria pragmatica dell'espressione
Francesco Valagussa
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
valagussa.francesco@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Symbol and Mimesis in Warburg. Notes on *Fragments on a Pragmatic Theory of Expression*.

Abstract: The article focuses on a group of Warburg's fragments in order to connect his theory of the symbol to the function of memory and the role played by imitation. Going beyond the arbitrariness of the sign, the symbol stands as a force capable of choosing a character that can distinguish a certain multiplicity of elements and thus delineate a perimeter, an extension. Such an operation makes it possible to progressively bring order into the chaos of perceptions and to create clearly recognisable characters, through which one can frame and give meaning to that which presents itself in the empirical sphere for the first time. On the other hand, these same operations must be read as a process by which consciousness takes shape, as if it were a kind of unconscious organisation of matter.

Keywords: Imitation, Warburg, Symbol, Sign, Perception.

«Motto: "Tu vivi e non mi fai male"»¹.

All'interno dei *Grundlegende Bruchstücke* di Warburg si trova un gruppo di frammenti databili attorno al marzo del '91 testimonia un accostamento incessante e quasi ossessivo tra il simbolo e il suo carattere arbitrario. Ne riprendiamo quattro:

1) «*Segno*. Il segno si basa su una sorta di dimenticanza arbitraria. Nel caso di un portatore il cui ambito di coscienza è vincolato (il che segna il resto dell'intera

¹ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke zu einer pragmatischen Ausdruckskunde*, fr. 1, p. 26. Tr. it. *Frammenti costitutivi per una teoria pragmatica dell'espressione*, a cura di S. Müller, Edizioni della Normale, Pisa 2011, p. 184. I numeri di pagina si riferiscono entrambi all'edizione curata da Susanne Müller, che reca sia l'originale tedesco, sia la traduzione italiana.

volontà), si sottolinea solo ciò che lo rende diverso in questo cerchio (non nel mondo dei fenomeni); la sussunzione parziale rende superflua una caratteristica individuale» (fr. 149 – 4.III.91).

2) «*Simbolo*. Il simbolo è un segno (non un nome univoco) inteso arbitrariamente come nome univoco» (fr. 153 – 14.III.91).

3) «*Simbolo*. Sottolineatura arbitraria di un nome tratto da una molteplicità, altrimenti impossibile da abbracciare. Sottolineatura arbitraria di un oggetto posseduto tratto da una molteplicità di portatori reali che altrimenti sarebbero incapaci di un movimento omogeneo» (fr. 141a – 25.III.91).

4) «*Simbolo*. Nella simbolizzazione, l'immagine di un portatore che si trova all'interno di un certo ambito viene arbitrariamente isolata, sostituita e percepita come un *Realium* denominato» (fr. 169a – 4IV.91).

Oltre al binomio simbolo-arbitrarietà², ciascuno di questi frammenti pone in campo un'ulteriore serie di termini, che consente di delineare in maniera via via più precisa la nozione di simbolo intesa come *Umfangbestimmung*, vale a dire come “determinazione dell'estensione”³. *Umfang* è certamente estensione, talvolta anche circonferenza, nel senso di un certo perimetro, tuttavia “*Fang*” in realtà designa la presa, ma anche la preda, anzi addirittura la cattura. Nessuna “*Umfang*”, dunque, a prescindere dalla determinazione stessa: la *Bestimmung* consente di intendere una certa area, dapprima e di per sé del tutto sfumata, inconsistente, al limite dell'impalpabile, come “estensione”, vale a dire come zona che adesso – e soltanto adesso – è perimetrata da un gesto, è catalizzata da una *sottolineatura arbitraria* di un qualche tratto su cui l'intero contenuto di un certo spazio finisce per sintonizzarsi.

A partire dai frammenti citati emergono con insistenza almeno tre elementi irrinunciabili per comprendere la funzione svolta dal simbolo: nome, dimenticanza, portatore.

1. *Designare/denominare*

Il primo fattore che si tratta d'intendere nel suo “modo di funzionamento” è rappresentato dal nome. Il terzo frammento ci dice che il nome è tratto, chiaramente, da una molteplicità di elementi: sarebbe riduttivo, tuttavia, intendere la dinamica messa in atto dal nome come l'arbitraria scelta di un tratto rispetto ad

² Solo nel primo caso in realtà la parola simbolo non è nominata, ma implicitamente, a partire dagli altri frammenti si può connettere il segno nella sua arbitrarietà a quanto affermato nei frammenti successivi a proposito di quella che va profilandosi come una teoria del simbolo.

³ A. Warburg, *Symbolismus als Umfangbestimmung*, in *Werke in einem Band*, a cura di M. Treml, S. Weigel, P. Ladwig, Suhrkamp, Berlin 2010, p. 615-627. Sull'importanza di questo testo, non un vero e proprio saggio, dal momento che si presenta ancora piuttosto in forma quasi di abbozzo, è tornato recentemente anche M. Ghelardi, *Introduzione*, in A. Warburg, *Fra antropologia e storia dell'arte. Saggi, conferenze e frammenti*, a cura di M. Ghelardi, Einaudi, Torino 2021, pp. XIV-XV.

altri “possibili candidati”. Warburg dice piuttosto che a prescindere dal nome quella stessa molteplicità risulterebbe impossibile da abbracciare – forse qui non si esagera a vedere in quell’abbracciare (*übersehbar*) la traduzione tedesca del termine aristotelico εὐσύνοπτον, che noi troviamo nella *Poetica* per indicare quella “grandezza” che si può facilmente abbracciare con lo sguardo, e che quindi risulta εὐμνημόνεντον, vale a dire facilmente memorizzabile⁴.

Il nome, dunque, consente di abbracciare una molteplicità di tratti. Sappiamo, a partire dal secondo frammento citato, che il simbolo scatta quando un segno – che non è un nome univoco – viene inteso come nome univoco: in questa scelta consiste, peraltro, l’arbitrarietà che innalza il segno a simbolo; il nome di per sé non è mai univoco, ma diviene univoco perché attraverso una simile imposizione arbitraria noi riusciamo letteralmente a “denominare una zona”, a determinare una certa estensione. A questo proposito si potrebbe citare un ulteriore frammento, sempre del marzo ’91:

«Simbolo. Simbolica è la denominazione attraverso un’immagine: tale denominazione implica una finalità nella misura in cui il disordine caotico è superato grazie alla creazione di un legame durevole tra un portatore e qualsiasi prodotto del movimento riflesso»⁵.

In tale contesto, a noi importa restare sulla “finalità” della denominazione, vale a dire la capacità di ridurre, di superare – qui Warburg adopera un termine piuttosto pesante all’interno della tradizione filosofica, ossia *Aufhebung* – il disordine caotico che costituisce l’esperienza più elementare del vivente. C’è una finalità precisa che presiede, anche sotto un profilo biologico, l’intera operatività del simbolo, e che si condensa nel motto citato in esergo: «“Tu vivi e non mi fai male”»⁶. Attraverso l’immagine noi “denominiamo il caos”, nel senso che il gesto arbitrario tramite cui eleviamo il segno all’univocità consente di trattare quel caos indistinto, di gestirlo attraverso la determinazione di estensioni, la perimetrazione di aree contraddistinte e caratterizzate da un simbolo. “Caratterizzare” potrebbe addirittura essere inteso qui in senso tecnico vichiano. Di fronte alla locuzione “caratteri poetici” Jürgen Trabant ha richiamato correttamente l’importanza dell’etimo greco: «*chárax* è il “palo acuminato”; *chárassein* significa “acuminare, incidere, imprimere”; *cháragma* è l’incisione e lo stampo. Il *charaktér* è dunque lo strumento per incidere o coniare e al tempo stesso è ciò che è coniato, ad esempio il conio di monete, è lo stampo e l’impronta dello stampo»⁷. È signi-

⁴ Cfr. Aristot. *Poet.*, VII, 1451 a 5-6. Tr. it. *Poetica*, a cura di D. Guastini, Carocci, Roma 2010, p. 65, anche se in tale contesto la “grandezza” in questione, dunque la sua abbracciabilità e la sua conseguente possibilità di essere memorizzata, concerne la trama della tragedia.

⁵ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, fr. 141b, p. 72. Tr. it. p. 227.

⁶ Ivi, fr. 1, p. 26. Tr. it. p. 184.

⁷ Cfr. J. Trabant, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994. Tr. it. di D. Di Cesare, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 43.

ficativo, e congeniale al nostro ragionamento sull'*Umfangsbestimmung*, come per traslato il termine *χάραξ* finisca poi per designare l'intera palizzata e addirittura il campo trincerato, ossia l'accampamento: in analogia alla dinamica dello stampo, il palo acuminato è insieme ciò che contraddistingue, ma anche ciò che consente di perimetrare un certo ambito, anzi di delimitare – in gergo vichiano – una zona caotica, indeterminata, trasformandola in un ambito *certo*, indi tale e non altro⁸.

Per provare dunque a sciogliere immediatamente l'ambiguità tra designazione e denominazione si potrebbe semplicemente procedere nella lettura del frammento 141b. Là dove si è appena intesa la simbolica come “denominazione attraverso un'immagine”, si prosegue nei termini che seguono: «la designazione (denominata attraverso la *comparazione*) poggia invece sulla nostra capacità di rappresentarci più oggetti simultaneamente»⁹. L'importanza della comparazione in queste righe risulta inaggirabile, come dimostra in modo inequivocabile il frammento 128: «Ogni simbolo si basa su una comparazione: essa si prefigge un chiarimento mediante una sostituzione del portatore, il quale, allorché è subordinato, non è più una persona nominata, bensì designata»¹⁰.

Il simbolo si presenta quindi da un lato come la circoscrizione di un ambito¹¹, dall'altro come «espressione tradotta in immagine che viene evocata per l'incapacità del soggetto che percepisce a comparare l'oggetto nella sua estensione più limitata»¹². Per cercare di offrire una visione sintetica di tutti questi addentellati che circondano la nozione warburghiana di simbolo potrebbe essere proficuo ricorrere alla polarità di forma ed evento individuata da Carlo Diano: se l'evento è il *thambos*, l'*horror*, la *Scheu* di Otto, e l'angoscia di Kierkegaard, «la reazione dell'uomo a questo emergere del tempo e aprirsi dello spazio creatigli dentro e d'intorno dall'evento è di dare a essi una struttura e chiudendoli dare norma all'evento»¹³. I nomi sono chiusure d'eventi, i simboli sono chiusure d'eventi, e più in generale – prima che si arrivi alla forma greca – si potrebbe dire che «ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse vien data allo spazio e al tempo dell'evento, e la storia dell'umanità, come la storia di ciascuno di noi, è la storia di queste chiusure. Tempi sacri, luoghi sacri, tabù,

⁸ Cfr. G. Vico, *Principj di Scienza nuova* [1744], in *La scienza nuova. Le tre edizioni*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, p. 861: «Natura di cose altro non è, che *nascimento* di esse in *certi tempi*, e con *certe guise*; le quali *sempre*, che sono *tali*, indi *tali*, e non *altre nascon le cose*».

⁹ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 141 b, p. 72. Tr. it. P. 227.

¹⁰ Ivi, fr. 128, p. 70. Tr. it. P. 225.

¹¹ Cfr. a questo proposito ivi, fr. 286, p. 102. Tr. it. p. 259: «*Simbolo*. Il patrimonio di esperienze sostituisce la differenziazione di una nuova formazione conforme allo scopo circoscrivendo grazie al cosiddetto elemento simbolico».

¹² Ivi, fr. 232b, p. 93. Tr. it. p. 247.

¹³ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, in *Studi e saggi di Filosofia antica*, Antenor, Padova 1973, p. 12. Si precisa che attualmente il testo è disponibile in una raccolta più ampia. Cfr. id., *Opere*, a cura di F. Diano, Bompiani, Milano 2022.

riti e miti non sono che chiusure d'eventi. Il quadro di una civiltà primitiva è dato dal quadro spaziale e temporale in cui vengono collocati gli eventi»¹⁴.

Queste parole di Diano probabilmente aiutano a fare luce sul coacervo di termini che ruotano attorno al simbolo: la denominazione accade quando arbitrariamente facciamo di un segno un nome univoco. Tale operazione, tuttavia, comporta la trasposizione di quella certa espressione in un'immagine – il simbolo è un'espressione tradotta in immagine – e ciò può accadere solo a mezzo di una *comparazione*. Per determinare un certo ambito e catalizzarlo attorno a un certo carattere simbolico non possiamo scegliere arbitrariamente un tratto e fare di quel tratto il marcatore di quella zona: il simbolo non è un nome, arbitrariamente reso univoco, ma è il trasformarsi di quella univocità in un segno capace di abbracciare un'intera area, una molteplicità di riferimenti.

Il simbolo, dunque, non coincide con qualche elemento colto e selezionato all'interno dell'orizzonte empirico, nel senso che non si tratta di una componente prelevata dal contesto reale, e fatta assurgere a segno: la designazione poggia infatti sulla capacità di rappresentarci più oggetti simultaneamente. Tale simultaneità è da pensare come consustanziale alla comparazione, intesa – come abbiamo appena letto – quale *chiarimento mediante la sostituzione del portatore*¹⁵. La determinazione dell'estensione non trasceglie un fattore tra i tanti disponibili a portata di mano elevandolo a segno: il segno si costituisce come sostituzione di ciò che è effettivamente presente grazie alla capacità di tenere insieme più oggetti contemporaneamente: la designazione che costruisce il simbolo è una sorta di “gesto della mente”. Per dirla di nuovo *a là* Vico, ci troviamo dinnanzi a quella «innata proprietà della *mente umana* che è naturalmente portata a *dilettarsi dell'uniforme*»¹⁶. L'arbitrarietà mediante cui il simbolo viene a costituirsi riguarda la capacità di designare univocamente un certo ambito tramite un segno “mentale”, un gesto di comparazione e di sostituzione, in modo che risulti possibile abbracciare con lo sguardo una molteplicità di elementi e dunque costruire quello stesso ambito.

Forse, a questo punto, sarà necessario soffermarsi su un esempio offerto da Warburg stesso, nel marzo del '90.

«I. Simbolo: “Leone di Luca”

II. Comparazione (metafora): “Il leone si aggira cercando chi divorare”

III. Immagine: il leone nel deserto.

ad I. La proprietà parziale, basata sulla conoscenza della relazione esterna di un secondo oggetto con quello dato.

ad II. Proprietà parziale, isolata e permanente tramite identificazione nella proprietà con un portatore vivente della stessa.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 12.

¹⁵ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 128 a, p. 70. Tr. it. p. 225.

¹⁶ G. Vico, *Principj di Scienza nuova* [1744], cit., p. 1173. La medesima espressione torna anche *ivi*, p. 871, nella Dignità XLVII. I corsivi sono presenti nell'originale vichiano.



ad III. Attingere all'immagine della memoria senza tendenza all'isolamento»¹⁷.

Al di là del fatto che la citazione biblica presente al punto II si riferisce testualmente a un passo della *Prima lettera di Pietro*¹⁸, e dunque il leone dovrebbe essere “di Pietro”, e non “di Luca”, la scansione Simbolo-Comparazione-Immagine consente di illustrare la dinamica attraverso cui si costituisce la determinazione dell'estensione: abbiamo già rilevato come il simbolo sia un'«espressione tradotta in immagine»¹⁹. Tale “espressione”, a nostro avviso, coincide in effetti con quanto abbiamo chiamato sinora il “nome”, il quale inteso arbitrariamente come univoco si trasforma direttamente in segno e dunque dà adito al simbolo.

A questo livello, però, appare indispensabile chiarire come col termine “nome” Warburg probabilmente non intenda un nome nel senso per così dire grammaticale del termine. Per intendersi “leone” in questo caso non è il tipo di nome che cerchiamo: il leone diventa in effetti segno di un “concetto” – ma qui concetto è certamente una parola inappropriata – assai vasto, che coincide grosso modo con il diavolo, con il nemico, per adoperare i termini testuali dovremmo dire ἀντίδικος, oppure διάβολος. Questa è la determinazione d'estensione ricompresa sotto ciò che il leone come segno designa e che viene espresso appunto nell'immagine del leone nel deserto.

Fondamentale, a tal proposito risulta il potenziale sotteso all'immagine complessiva del leone che si presta ad essere il luogo in cui precipita l'esito di un'attività di comparazione: tale immagine balza agli occhi (della mente) come momento in cui si condensano tutta una serie piuttosto vasta di esperienze dirette, sensazioni, echi, tracce del nostro vissuto, che vengono trasferite – letteralmente nel senso di un *metaphérein* – entro un “segno di chiusura”. Il nome arbitrariamente inteso come nome univoco, capace di raccogliere una molteplicità di tratti non è il nome comune maschile singolare “leone”, che certamente può avere luogo come componente di una certa struttura grammaticale soltanto dopo l'istituzione del segno e dunque del simbolo. Solo a questo punto possiamo dire “leone” in termini astratti.

Per offrire un esempio di “nome univoco” potremmo affidarci di nuovo a un paragone che sorge col pensiero vichiano. Quando i bestioni chiamano “*iou*” il dio la cui voce sentono rimbombare nel fragore del tuono, quello si potrebbe chiamare un “nome” nel senso warburghiano del termine: da quello *iou* – di cui rimarrà indimostrabile se si sia trattato effettivamente di una immagine onomatopeica, quasi di una sorta di imitazione fonica del rumore del tuono immediatamente dopo il lampo – sorgerà poi *Jous*, da cui Giove, ma – aggiunge Vico – anche lo stesso *Jus* e dunque la giustizia²⁰. Come è noto, Benveniste²¹

¹⁷ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 53, p. 43. Tr. it. p. 200.

¹⁸ 1Pt. 5, 8.

¹⁹ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 232 b, p. 93. Tr. it. p. 248.

²⁰ Cfr. G. Vico, *Principj di Scienza nuova* [1744], cit., p. 794.

²¹ Cfr. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, Pa-



ha dimostrato la falsità di questo delirio etimologico vichiano, ma quel che più conta è intendere la “valenza simbolica”, anzi proprio segnica, del termine “*iouis*” in quanto capace di raccogliere una molteplicità di riferimenti che soltanto così risulta per la prima volta abbracciabile con lo sguardo (nel caso vichiano si tratta di quel complesso di significati che coinvolge la nozione della divinità somma, quindi l’istituzione della *religio*, dunque la legge e la giustizia).

2. Memoria/dimenticanza

Riprendendo ora dal quarto frammento del nostro elenco iniziale potremmo dire che l’immagine designa un “portatore”. Quest’immagine subisce una tripla permutazione: viene isolata, sostituita e percepita come *Realium* denominato²². Di nuovo, stiamo svolgendo discorsivamente, e quindi distinguendo l’una dall’altra tre operazioni che in realtà devono essere intese come simultanee in quanto vengono sviluppate insieme dalla mente. L’isolamento coincide con la sostituzione in un senso molto preciso: non è possibile isolare – vale a dire astrarre da un contesto – mantenendo inalterato lo statuto di ciò che si astrae. Forse meglio di ogni altra ermeneutica può valere un frammento di Warburg stesso: «l’oggetto viene separato fin dall’inizio dal *milieu* (cioè viene paragonato)»²³.

Prendiamo un esempio apparentemente lontano, indicato da Brandi nella sua *Teoria generale della critica*: qualora volessimo individuare in mezzo a delle pietre un sasso di particolare durezza adatto ad essere lavorato per diventare la punta di una freccia, è inevitabile che quest’ultimo concetto – “punta di freccia” – svolga un qualche ruolo nella scelta, sicché una volta scelto, «il referente non è più il sasso, ma una concettualizzazione schematica»²⁴. Isoliamo il sasso perché sostituiamo ad esso lo schema “punta di freccia”, che è esattamente un nome che designa, che catalizza una serie di cose molteplici permettendo di pensarle come interne a una certa estensione, così e così determinata.

Dunque isolamento e sostituzione coincidono, poiché soltanto sostituendo posso isolare quella “cosa” che ora è altro dalla cosa da cui sono partito, proprio perché letta alla luce di un’immagine che la designa, cioè che ne estrapola arbitrariamente una caratteristica come univoca. Tale caratteristica – senza arrivare a pensare alla ninfa, è sufficiente la punta di freccia – viene però percepita non come un’astrazione, bensì come una realtà (*Realium* scrive Warburg) de-nominata. Non si insisterà mai abbastanza sul carattere di realtà dell’immagine isolata e sostituita: il gesto della mente che produce il simbolo non viene inteso come un’astrazione, come elemento avulso

ris 1969. Tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 20012, vol. I, pp. 367-368. Sul tema cfr. J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, cit., p. 88-89.

²² A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 169 a, p. 74. Tr. it. p. 229.

²³ Ivi, fr. 274, p. 99. Tr. it. p. 256.

²⁴ C. Brandi, *Teoria generale della critica*, a cura di M. Carboni, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 61.

dalla realtà, bensì come *realissimum*. Questi caratteri sono più veri del vero empirico, nel senso dei singoli episodi, delle singole occasioni che di volta in volta capita di incontrare nel contesto empirico: quegli episodi e quelle situazioni, infatti, sono leggibili solo alla luce dei “simboli” che produciamo tramite isolamento, sostituzione e percezione del *Realium*. Per evitare di riferirsi nuovamente a Vico – «che l' *vero Capitano di guerra*, per esempio, è l' *Goffredo*, che finge *Torquato Tasso*; e tutti i capitani, che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi *non sono veri Capitani di guerra*»²⁵: lo stesso varrebbe per Achille, o per Odisseo – si potrebbe citare un frammento di Nietzsche: «Falso concetto della mimesi. Le figure dell'arte sono più reali della realtà, la realtà è imitazione delle figure dell'arte: il mondo della veglia è forse un'imitazione di quello del sogno?»²⁶. Come dire che non si va a teatro per vedere sul palcoscenico l'imitazione di cose già viste nella realtà: si va a teatro per scorgere quei simboli – quelle espressioni tradotte in immagini, isolate, sostituite, percepite come reali – tramite cui riconosceremo e identificheremo gli eventi che ci accadranno e che ci sono accaduti. Tali segni, tali caratteri che determinano l'estensione, sono quasi come dei filtri che consentono la “lettura” del mondo empirico che ci circonda.

Non si può dimenticare, però, quanto esposto nel primo dei nostri frammenti: «Il segno si basa su una sorta di dimenticanza arbitraria»²⁷. Per isolare, sostituire e percepire l'immagine come reale è centrale la dimenticanza: solo per mezzo dell'arbitraria decisione di *dimenticare* questi o quei tratti rispetto a una molteplicità di altri qualcosa finisce per diventare saliente e caratterizzare l'intera estensione, determinandola. Non stupisce, anche solo alla luce di frammenti come questi, scoprire quanto interesse Warburg nutrisse per le ricerche di Freud.

Se il simbolo è connesso all'arbitrarietà, la memoria appare strettamente affine alla nozione di imitazione: i frammenti di Warburg relativi alla mimesi funzionano, a nostro avviso, soltanto se intesi alla luce dell'inversione nietzschiana. «L'immagine mnemica delle condizioni dinamiche generali che percepisce la nuova impressione, viene riprodotta nell'opera in un contorno idealizzante inconscio»²⁸. Quando giunge una nuova impressione noi ci affidiamo al doppio supporto offerto dalla memoria/imitazione:

«Nell'arte si procede da ciò che si riconosce come oscuro e lo si circoscrive con l'imitazione, oppure lo si sostituisce attraverso la comparazione con un'immagine mnemica»²⁹.

²⁵ Cfr. G.Vico, *Principj di Scienza nuova* [1744], cit., p. 872. Ma a questo proposito, si potrebbero citare molti altri casi, anzi di fatto tutti quelli relativi ai caratteri poetici, cfr. ivi, p. 1173: «*Caratteri Eroici*, ch'erano pur *Universali Fantastici*, a' quali riducevano le *varie spezie delle cose eroiche*; come ad *Achille* tutti i fatti de' forti combattitori, con *Ulisse* tutti i consigli de' saggj». I corsivi sono sempre tutti presenti nell'originale vichiano.

²⁶ F. Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, 9 [133], in *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin, De Gruyter, 1988², vol. VII, p. 323. Tr. it. *Frammenti postumi. Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, Adelphi, Milano 2004², vol. II, p. 136.

²⁷ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 149, p. 69. Tr. it. p. 224.

²⁸ Ivi, fr. 271, p. 98. Tr. it. 255. Sostanzialmente lo stesso contenuto si ripresenta nel frammento successivo.

²⁹ Ivi, fr. 257, p. 94. Tr. it. p. 249.

“Sostituire tramite comparazione” o “circoscrivere con l’imitazione”: in questo caso forse la frase non deve essere intesa come la presentazione di due alternative, bensì come l’istanza di ricondurre a identità ciò che solo apparentemente è contrapposto. Quando circoscrivo tramite l’imitazione – ossia il riferimento a un patrimonio d’immagini già acquisito tramite cui posso leggere le nuove impressioni, l’oscuro – non faccio altro se non sostituire quei tratti oscuri con tratti noti mediante la comparazione con immagini mnemiche.

Se da un lato l’imitazione è sempre «un’immagine umanamente trasformata»³⁰, nel senso che l’imitazione stessa dev’essere concepita come «una forma di difesa tra l’aggressione diretta e quella mascherata»³¹ – ancora una volta, anche solo sul piano eminentemente biologico, torna l’istanza di mettere ordine nel caos, ben sintetizzata dal motto: “tu vivi e non mi fai male”; dall’altro lato non si può ingenuamente pensare a una “trasformazione umana” delle cose in immagine come se ci fosse già un deposito, una riserva più o meno nutrita di forme che già da sempre appartengono all’umano. In realtà, è chiaro che nel farsi immagine e poi segno e quindi simbolo da parte dell’espressione, è la mente umana stessa a prendere forma. Si tratterebbe, piuttosto, di porre la questione alla rovescia, come farebbe Deleuze quando commenta Hume, ossia «come la mente divenga una natura umana»³². A questo livello s’inserisce la nozione warburghiana – tratta da Hering – di memoria come «materia organizzata»³³. Ma vale la pena di citare la versione più estesa e declinata sul piano iconologico:

«Lo sfondo è un ostacolo alla differenziazione che separa e individua, in quanto per configurare l’estensione si riferisce allo stesso tempo o nello stesso spazio alla funzione mnemica conscia o inconscia (materia organizzata)»³⁴.

La mente stessa, intesa come natura umana, non è altro che un certo modo di organizzarsi della materia, nel senso che – a motivo di una serie di designazioni arbitrarie – si creano quei modelli, per lo più inconsapevoli, e che operano in maniera sostanzialmente inconscia, i quali costantemente idealizzano i contorni per domare ciò che di nuovo può affiorare all’impressione. Ogni volta che l’impressione per così dire propone qualcosa di nuovo, d’insolito, e dunque di potenzialmente caotico, quelle forme tipizzanti – o forme supplementari – lavorano per determinare l’estensione secondo la perimetrazione abituale.

L’esistente in tal modo può essere inteso come un’attività che si autorafforza all’insegna di simboli già acquisiti: ciò può accadere soltanto se di fronte a una “nuova impressione” mettiamo in atto quell’attività di sostituzione tramite

³⁰ Ivi, fr. 19, p. 31. Tr. it. p. 189.

³¹ Ivi, fr. 46, p. 41. Tr. it. p. 198.

³² Cfr. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Presses universitaires de France, Paris 19733, p. 3. Tr. it. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, a cura di M. Cavazza, Cappelli, Bologna 1981, p. 8.

³³ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 426, p. 150. Tr. it. p. 306.

³⁴ Ivi, fr. 355, p. 125. Tr. it. p. 282.

un'immagine già acquisita, che serva a ricomprendere quella novità entro un'estensione già determinata. In altri termini, «la *comparazione* è il prodotto della tendenza delle vibrazioni localizzate (ricevute dalla percezione di movimenti corporei) a persistere di fronte a nuove impressioni»³⁵. Imitazione è dunque questa inesausta dedizione e insieme appropriazione³⁶: appropriazione delle immagini mnemiche e tuttavia anche dedizione nel configurare sempre la realtà alla luce di tali «caratterizzazioni». D'altra parte, questa formazione graduale del perimetro delle forme coincide proprio con l'imitazione stessa.

«Ogni manierismo poggia sul tentativo di far coincidere una nuova esperienza con un fondo antico»³⁷: questa affermazione sembrerebbe poter «chiudere» la natura umana – non certo la mente – entro confini piuttosto canonici (anche se mai perfettamente circoscrivibili) dal momento che progressivamente sembra che l'umanità si avvii verso una frequentazione sempre più intensa e costante di alcune immagini mnestiche «di fondo». Il grande contraltare rispetto a questo «rischio di avvitamento» pare trovarsi in un frammento dedicato all'attività dell'artista: «Ciò che l'artista crea consapevolmente è il manifesto (ciò che è personalmente differente); se crea tale dimensione sociale consapevolmente, questo è ciò che chiamiamo maniera; se lo fa inconsapevolmente, è «stile»»³⁸. Ora possiamo tornare sul frammento 274, che abbiamo già citato parzialmente, per riportarlo nella sua interezza:

«L'oggetto. Il distacco dell'artista dal milieu in cui è collocato l'oggetto facilita l'aggiunta dinamizzante; nelle cosiddette opere d'arte simboliche e così via accade perciò che tale aggiunta subentra solo quando l'oggetto viene separato fin dall'inizio dal milieu (cioè viene «paragonato»). *L'electio* si arresta e ha inizio la funzione della materia dinamica organizzata»³⁹.

Qui si comprende come, rispetto all'attività tramite cui l'opera d'arte riconduce – manieristicamente – il nuovo al fondo antico, l'operare dell'artista si concentra esattamente in quell'aggiunta che invece di acquietare nelle forme mnestiche per così dire già note, nel senso di già frequentate, produce quell'aggiunta che dinamicizza. Qui appare chiaro, tuttavia, come l'operazione di aggiunta, e dunque di separazione dal milieu, cioè di paragone (sino ad ora noi abbiamo parlato di comparazione) non sia – al fondo – un atto cosciente dell'artista, ma un modo attraverso cui nell'artista è la materia a organizzarsi dinamicamente. Pare di risentire Kant: «il *genio* è la predisposizione innata dell'animo (*ingenium*) mediante la quale la natura dà la regola all'arte»⁴⁰.

³⁵ Ivi, fr. 270, p. 98. Tr. it. p. 255.

³⁶ Ivi, fr. 338, p. 119. Tr. it. p. 276.

³⁷ Ivi, fr. 207, p. 81. Tr. it. p. 236.

³⁸ Ivi, fr. 170, p. 74. Tr. it. p. 229.

³⁹ Ivi, fr. 274, p. 99. Tr. it. p. 256.

⁴⁰ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 46, B 181 / A 179, in *Werke*, a cura di W. Weischedel, WBG, Darmstadt 1983, vol. VIII, pp. 405-406. Tr. it. *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004, p. 307.



3. Portatore

In ogni simbolo è presente un *Aufhebung*, che letteralmente al modo hegeliano⁴¹ insieme nega – perché sostituisce – e però insieme conserva, poiché isola e dunque consente di recuperare quella nuova impressione alla luce di quell'antico fondo mnestico. Vi è una forza, che Warburg ritiene inscritta in ogni opera d'arte, vale a dire la ripetizione del segno⁴², il riferirsi a un precedente. Né tale precedente può essere “determinato” in senso scientifico – non più di quanto il leone possa servire a determinare con maggiore precisione la determinazione d'estensione del maligno. In realtà l'opera, nel “negare” una nuova esperienza riferendosi a un fondo antico, non sta conservando un determinato modello, perfettamente identificabile. Quel “modello” si avvicina in realtà molto più al teorema musiliano dell'assenza di forma⁴³ piuttosto che a una qualche forma archetipica o di psicologia della *Gestalt*.

Qui si tratta di provare a intendere per quanto possibile la nozione di “*Träger*”, molto frequente nei frammenti, e che si chiarisce in modo particolare attraverso il confronto tra arte e scienza:

«Nella considerazione scientifica il tratto distintivo diventa l'oggetto dominante; nella considerazione artistica il portatore della qualità è indissolubilmente legato al segno distintivo rappresentato»⁴⁴.

Mentre la scienza in certo modo pretende, attraverso l'astrazione, di separare per così dire la qualità dal portatore, nella dimensione artistica non è possibile sopprimere la qualità dal suo portatore. Di questo era già avvertito Platone, quando sosteneva che, di tutte le idee che abitano la pianura della verità, una sola è effettivamente visibile anche nel mondo sensibile, ed è quella del bello⁴⁵. Tra i due atteggiamenti, quello artistico e quello scientifico si colloca il simbolo: «L'a-

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, vol. V, p. 114. Tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004⁸, vol. I, p. 101: «Il doppio senso del latino “tollere” (divenuto famoso per il motto ciceroniano: *tollendum esse Octavianum*) non va tant'oltre; la determinazione affermativa va soltanto fino al portare in alto. Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto».

⁴² Cfr. A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 166, p. 73. Tr. it. p. 228: «Posizione di una forza direttamente responsabile inscritta in ogni opera d'arte. Ciò che è da attribuire a questa posizione inconsapevole o meno si riconosce nella ripetizione del segno che determina la sua collocazione basilare. Ogni manierismo torna a una posizione precedente».

⁴³ R. Musil, *Der deutsche Mensch als Symptom*, in *Gesammelte Werke*, a cura di A. Frisé, Rowohlt, Hamburg 19782, vol. VIII, in particolare pp. 1368-1379.

⁴⁴ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 52, p. 43. Tr. it. p. 197.

⁴⁵ Plat. *Phaedr.* 250 d-251 a. Tr. it. *Fedro*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 99: «Per quanto riguarda la bellezza, poi, come abbiamo detto, splendeva tra le realtà di lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende in modo luminosissimo. [...] Solamente la bellezza ricevette questa sorte di essere ciò che è più manifesto e più amabile».



nello di congiunzione è il simbolo: un'immagine *artistica* quando la qualità è rappresentata con volontà e corpo; un'*immagine del pensiero* quando le associazioni di idee tratte dalla vita non devono avere alcun effetto sulla singola figura»⁴⁶.

Mano a mano che ci si approssima alla dimensione ideale si perde progressivamente ogni riferimento alla "visibilità" e alla "corporeità", alla possibilità di un coinvolgimento della figura e dunque di una dipendenza effettiva dalla sua configurazione materiale. Se l'attività scientifica si pone alla ricerca di segni che abbiano una validità universale e che dunque siano in grado di prescindere per definizione dal portatore, l'opposto accade sul versante dell'immagine:

«Nell'*immagine* l'oggetto non è considerato solo in rapporto a ciò che lo rende essenziale in un momento specifico all'interno di una serie di oggetti, grazie a ciò che lo distingue, ma come un portatore vivente di una serie di qualità che condivide simultaneamente con un gran numero di oggetti. Più grande è l'artista, più il fenomeno sarà animato da una vita speciale»⁴⁷.

Un simile rilievo risulta assolutamente centrale per comprendere la funzione svolta dal portatore: se la scienza mira all'universale, l'immagine non è dedita al singolo momento specifico, anzi, l'immagine è per così dire il primo cenno di "tensione all'oltrepassamento del contesto meramente empirico".

Anche per questa ragione i paragoni con Vico risultano ineliminabili: quando il pensatore napoletano concepisce gli universali fantastici alle spalle degli universali logici – o, per adoperare un'altra immagine, quando rileva la presenza di una metafisica fantasticata alle spalle della metafisica ragionata – è interessante rilevare che il fantastico si accompagna a termini come "universale" e "metafisica", ossia a un'attitudine nei confronti del mondo che non si sofferma a considerare il singolo caso, ma per sua natura finisce per ampliare il raggio della considerazione. Per mescolare il gergo vichiano con quello warburghiano potremmo quasi dire che Achille è il portatore vivente della forza, Odisseo è il portatore vivente della saggezza. La saggezza, che è come dire il "portato", la qualità attorno a cui si costituisce qualcosa come "la figura di Odisseo", non è tuttavia separabile dal suo portatore.

4. *Simbolo e mimesi*

Non stiamo descrivendo ciò che accade semplicemente *a parte objecti*, per così dire nel mondo dell'arte o del simbolo, salvaguardando una sorta di osservatore indifferente e imparziale rispetto a queste varie dinamiche. In realtà tali meccanismi, come abbiamo già accennato in parte, coinvolgono la costruzione stessa della mente: «L'imitazione è un rapporto con l'oggetto che si colloca tra il portare

⁴⁶ A. Warburg, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 52, p. 43. Tr. it. p. 197.

⁴⁷ Ivi, fr. 55, p. 44. Tr. it. p. 201.

e l'essere portato: è l'identificazione con la linea mediana dell'oggetto (diviso in due parti) e con la determinazione dell'estensione conseguente. Circostrizione bidimensionale invece di differenziazione unidimensionale»⁴⁸. Nell'ambito della pratica imitativa la distinzione tra soggetto e oggetto viene letteralmente abolita in quanto ci si identifica con questa "Mittellinie", questa linea di mezzo e con la conseguente determinazione dell'estensione. Tale "linea mediana" non è né soggettiva, né oggettiva: è letteralmente la compresenza di entrambe, dal momento che non può attivarsi se non nel confronto tra il portare e l'essere portato, dove è lo stesso presunto soggetto a scoprirsi "mosso" da un'organizzazione della materia che supera di molto la sua stessa consapevolezza. L'imitazione agisce nel modo più significativo non quando ci si riferisce consciamente a un qualche modello, bensì quando le sue dinamiche agiscono in modo sotterraneo, nella totale inconsapevolezza di chi, mentre crede di agire, viceversa è altrettanto bene agito. Sembra di leggere in queste righe warburghiane quasi un approfondimento sul piano iconologico della dottrina kantiana relativa allo schematismo trascendentale.

Accanto a questo frammento sull'imitazione sarebbe forse opportuno, leggere il celebre passaggio dedicato a forma e contenuto: «Forma e contenuto sono concetti troppo astratti per spiegare il dualismo inerente all'opera d'arte: bisognerebbe definirli piuttosto *qualità ed essere vivente* [...] soggetto e predicato. La particolarità del procedimento artistico consiste nel fatto che il predicato si manifesta simultaneamente al soggetto. Quanto più intensa è la forza dell'artista tanto più sviluppato sarà il predicato; quanto più è debole, tanto più forte sarà il soggetto circoscritto (aggiunta all'incirca del 1895?) Se prevale l'interesse per il soggetto subentra il "declino"»⁴⁹. Questa sostituzione tra forma/contenuto e qualità/essere vivente mette in gioco chiaramente la stessa struttura del giudizio, in quanto un'ulteriore traduzione del binomio risulta essere proprio quella relativa al rapporto tra soggetto e predicato. Dove però il predicato è il vivente e coincide con il soggetto in quanto qualità. Anche il riferimento all'attività dell'artista ci conferma la priorità del predicato: l'autentica intensità risiede nello sviluppo del vivente; la circostrizione entro una precisa qualità – pure indispensabile nella determinazione dell'estensione – è già segno tuttavia di "debolezza". Ciò che contraddistingue l'attività dell'artista è il raggio dell'estensione coinvolta, non la linea di demarcazione. Forse qui si potrebbe citare, a conclusione, un ultimo frammento:

«Soggetto come portatore: oggetto dell'arte del disegno, la linea.
Oggetto come *ciò che è portato*: l'arte plastica, l'estensione»⁵⁰.

Ma quando Warburg confessa che il predicato si manifesta simultaneamente nel soggetto, e che dunque il soggetto è solo "arte del disegno", linea che tenta

⁴⁸ Ivi, fr. 302, p. 108. Tr. it. p. 265.

⁴⁹ Ivi, fr. 107, p. 57. Tr. it. 212.

⁵⁰ Ivi, fr. 306, p. 109. Tr. it. p. 266.

Francesco Valagussa

di chiudere il vivente non si avvicina sensibilmente alle migliori pagine hegeliane dedicate alla proposizione speculativa? Intendiamo riferirci a quel gioco di soggetto e predicato in cui l'uno si tuffa nell'altro: «è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro»⁵¹.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. III, p. 46. Tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1993¹¹, vol. I, p. 38.



Il Fiume e la Ninfa.
Da Tiepolo a Warburg e ritorno
Alessandro Rossi
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
rossi.alessandro@univr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: *The River God and the Nymph*. From Tiepolo to Warburg and back

Abstract: In line with Warburg's notion that the relationship between past and present, understood as a unidirectional influence from former to latter, should yield to a relationship of mutual exchange and interdependence, this essay seeks to relate the so-called "erotic combination favoured by Tiepolo" – a gloomy old man and an exuberant girl, expressed by the painter through various iconographic identities: *River God and Nymph*, *Time and Truth*, *Hades and Persephone*, etc. – to the diagnosis of Warburg, as psycho-historian, of the West's schizophrenia, recognizing in the autobiographical reflection of its images the ecstatic "Nymph" (manic) on the one hand and the dejected (depressive) river deity on the other. In turn this diagnosis should reveal the underlying meaning of Tiepolo's reiterated coupling of an *Old Man* and a *Girl*, freeing it from a solely mythological-allegorical reading.

Keywords: Binswanger, Benjamin, Calasso, Mariuz, Ricœur, Myth, Psychoanalysis, Prophecy.

B – Non credo sia buona massima per lo storico il 'non giudicare' evangelico.

A – Ma qui è proprio il giudizio che deve rinunciare alla sua *Nympha dopo* averla finalmente raggiunta. I nostri malinconici dèi fluviali torneranno a mani vuote... dopo avere 'tutto' scoperto.

B – Certo, se il loro sguardo 'oltrepassa' la *Nympha*, come lei pretende, non se, invece, proprio ai nomi della *Nympha* era attento, e questi nomi è riuscito a raccogliere e interpretare. [...]

B – [...] A noi deve interessare l'interpretazione dei segni – non nell'ingenua prospettiva che ad ognuno corrisponda un significato determinato, che ad essi 'servano' ad indicare cose definite, ma per mostrare come si compongano tra loro, a quali strutture ricorrenti diano vita, secondo quali 'numeri' si accordino. Se questi segni corrispondano all'in sé della cosa, non sapremo mai – ciò che sappiamo è che soltanto attraverso le loro tracce possiamo conoscere e prevedere [...].

M. Cacciari, *Dell'inizio*



Se, come abbiamo visto in Warburg, il presente è il presente che è “colla licenza degli anteriori”, si deve anche dire, reciprocamente e correlativamente, che il passato è dunque propriamente tale solo “colla licenza dei posteriori”.

A. Pinotti, *Memorie del neutro. Morfologia dell'immagine in Aby Warburg*.

1. *Il Fiume e la Ninfa fra iconografia e psico-storia.*

Nel 1740 il marchese Antonio Giorgio Clerici affida a Giambattista Tiepolo l'incarico di affrescare la volta di un vasto salone (circa m 22 x 5,40) a Palazzo Clerici a Milano secondo un articolato piano iconografico condensato nel titolo: *La corsa del carro del Sole attraverso il libero cielo abitato dalle deità dell'Olimpo e circondato dalle creature terrestri e dagli animali che stanno a simboleggiare i continenti*¹.

Nella parete sud, suddivise in tre piccoli gruppi, sono rappresentate le divinità fluviali (*Fiumi* e *Ninfe*) sedute sul cornicione dipinto (Fig. 1) o su una spumosa nuvola. La divinità fluviale raffigurata da Tiepolo segue essenzialmente quella che da secoli era la consolidata iconografia della personificazione del fiume² che viene poi stigmatizzata nell'*Iconologia* di Cesare Ripa, sicura fonte iconografica del pittore³. Il *Fiume* è quindi rappresentato come un vecchio dalla lunga barba bianca, che mostra nella sua nudità una carnagione scura e un fisico dai possenti ma rilassati muscoli. I suoi attributi sono essenzialmente tre: la corona di foglie di canna o d'edera, il remo, simbolo della navigabilità delle sue acque, e l'orcio od otre, simbolo della fonte da cui scaturisce⁴. Quello su cui si vuole qui prestare attenzione è però l'abbinamento della figura del *Fiume* con quella della *Ninfa*. Tale accostamento non è un'estrosità compositiva del pittore. Esso trae la sua origine nella mitologia. Nelle *Metamorfosi* Ovidio narra due vicende analoghe, quella di Pan e Siringa⁵ e quella di Apollo e Dafne⁶, che si concludono entrambe con la trasformazione in pianta, nei pressi di un fiume, delle due ninfe che sfuggivano ai loro insistenti “corteggiatori”. Tiepolo in particolare rappresenta due volte la folle corsa di Apollo che insegue Dafne: nella tela conservata alla National Gallery di Washington e in quella esposta a Parigi al Musée du Louvre.

L'*abbraccio Fiume-Ninfa* viene riproposto da Tiepolo pressoché identico anche nel grande affresco *Apollo conduce Beatrice al Genio dell'Impero* nella

¹ P. D'Ancona (con la collaborazione di F. Leoni), *Tiepolo a Milano. Gli affreschi di Palazzo Clerici*, Edizione del Milione, Milano 1956, p. 19.

² Dall'Età antica a quella moderna l'iconografia delle divinità fluviali rimane sostanzialmente invariata (cfr. P.P. Bober, R.O. Rubinstein, S. Woodford, *Renaissance Artists & Antique Sculpture. A Handbook of Sources*, Harvey Miller-Oxford University Press, London-Oxford 1986, pp. 99-105).

³ Cfr. A. Mariuz, *Giambattista Tiepolo e l'Iconologia di Cesare Ripa: derivazioni e metamorfosi*, in “Arte/Documento”, 13, 1999, pp. 248-253.

⁴ Cfr. C. Ripa, *Iconologia*, (I ed. 1593, II ed. illustrata 1603), Tea, Milano 1992, pp. 133-138.

⁵ Ov., *Met.*, I, 689-712.

⁶ Ivi, I, 452-567.

Kaisersaal della Residenz di Würzburg (1752-53), accentuandone ancor più l'aspetto erotico, come si evidenzia dal lieve modificarsi del gesto della ninfa, che passa da indicare l'orcio rovesciato del *Fiume* ad indugiare fra le gambe aperte del semidio (Fig. 2).

Di queste figure se ne vuole ora cogliere le parti essenziali, non quelle cioè che le denotano iconograficamente in quanto *Fiumi* o *Ninfe* ma quelle che le connotano come "tipi". Tolti cioè alla figura del *Vecchio* gli attributi del remo, dell'orcio e della corona di canne, questi non si rende più riconoscibile in quanto divinità fluviale ma mantiene la sua caratteristica tipologica di personaggio anziano dalla lunga barba bianca, lo sguardo torvo e le vigorose ma rilassate membra nude. Allo stesso modo la *Ninfa*, se dissociata dalla divinità fluviale, perde la sua riconoscibilità in quanto *Ninfa*, rimanendo semplicemente una bella e provocante ragazza seminuda. È infatti il contesto a fare di tale fanciulla una *Ninfa*. La complessa etimologia di questo termine gravita non a caso attorno all'area semantica dell'acqua, della fonte sorgiva e della linfa⁷. Di conseguenza questa figura per affermare la sua identità ha la necessità di associarsi a una fonte vera e propria o a un personaggio mitologico legato alle sorgenti d'acqua, di collegarsi cioè alla personificazione di elementi acquatici come, per esempio, il tipico vecchio dio fluviale.

A privarle dunque dei loro attributi denotativi queste due figure rimangono un *Vecchio* e una *Fanciulla* che il pittore sembra volere spesso e volentieri accoppiare in diverse composizioni. «La giovane donna bionda e l'uomo vecchio e temibile con la barba: è la polarità a cui Tiepolo, appena ne ha un pretesto, si affida» scrive Roberto Calasso⁸. «Che siano Verità o Tempo o invece Cleopatra e i due Orientali che l'affiancano (per proteggerla o sorvegliarla?) – continua lo scrittore – ovunque la bellezza si presenti sovrana, esige quella combinazione, che è anche una dissonanza di elementi»⁹ (Fig. 3).

La combinazione dunque, spesso reiterata, di un'avvenente e giovane *Fanciulla* sia che raffiguri una *Ninfa*, *Kore* o qualche altra personificazione, quale la *Verità* o la *Bellezza* (di *Venere* o di *Cleopatra*), con il *Vecchio* dallo sguardo cupo, sia esso una divinità fluviale, il *Tempo*¹⁰, piuttosto che *Nettuno* o un semplice personaggio orientale con il turbante, sembra essere in Tiepolo come una figura retorica, come un epiteto costituito da due termini, che, inserito nel tessuto del suo linguaggio pittorico, ne scandisce il ritmo prescindendo talvolta anche da motivazioni narrative. È come se il nostro pittore avesse una propria grammatica dell'immagine di cui le singole figure costituiscono un lessico convenzionale e

⁷ Cfr. <http://www.etimo.it/?term=ninfa&find=Cerca>.

⁸ R. Calasso, *Il rosa Tiepolo*, Adelphi, Milano 2006, p. 84.

⁹ *Ibidem*. Interessante notare come nell'affresco di Palazzo Labia *L'incontro di Antonio e Cleopatra* (1745-50 c.), sopra la bella protagonista campeggi, scolpito sulla prua della nave attraccata in porto, la figura di un vecchio accigliato, probabilmente Nettuno o un malinconico tritone che volge lo sguardo in direzione opposta rispetto a quello fiero e altero di Cleopatra.

¹⁰ Si noti la sovrapponibilità morfologica del *Fiume Peneo* raffigurato di spalle nel dipinto *Apollo e Dafne* del Louvre con il *Tempo* dipinto sulla volta di Palazzo Clerici.

retorico ma che poste in rapporto fra loro instaurano una sintassi visiva originale dal fascino sottile, tendente al perturbante¹¹.

Calasso definisce questo abbinamento la «combinazione erotica prediletta» che Tiepolo non perde occasione di riproporre in diversi contesti¹². Lo scrittore colloca il sodalizio fra queste due figure in un'area semantica privilegiatamente estetizzante che permette al pittore di prendere a pretesto la rappresentazione allegorico-simbolica della *Giovane* e del *Vecchio* per una vera e propria epifania delle stoffe e dei tessuti che li circondano¹³. In questo Tiepolo asseconderebbe l'esuberanza decorativa che denota il gusto rococò per lo sfarzosso e per il lezioso e per quella gratuità della manifestazione che va al di là di qualsiasi funzionalità. Come già intuito da Calasso stesso e da Giandomenico Romanelli però, questa pura esibizione della fatuità cerimoniale che Tiepolo mostra nelle volte dei suoi affreschi (in particolare a Milano, Palazzo Clerici; Würzburg, Residenz; Stra, Villa Pisani; Madrid, Palacio Real) non preclude affatto una sensibilità e un'intelligenza sottocutanea che vanno oltre all'esecuzione dei, seppur complessi, programmi iconografici imposti dai committenti¹⁴. Tiepolo non rinuncia infatti nel costruire le sue composizioni alla propria «poetica fantasia» in grado di eser-

¹¹ Per una trattazione generale sulle analogie e le differenze fra *enunciazione verbale* e *rappresentazione iconica* rimando a C. Segre, *La pelle di san Bartolomeo. Discorso e tempo dell'arte*, Einaudi, Torino 2003.

¹² Questa definizione Calasso (*Il rosa Tiepolo*, cit., p. 219) l'ha certamente mutuata (senza citarla) da Adriano Mariuz, che più volte nel corso dei suoi studi la ribadisce. Scrive infatti nel 1996: «Un motivo ricorrente nella sua opera, e che assume rilevanza emblematica, è quello del personaggio del vecchio grifagno accostato o abbracciato a una giovane; e può trattarsi di un Fiume e di una Ninfa, di Venere e di Saturno o, più di frequente, del Tempo armato di falce e dell'ignuda Verità» (A. Mariuz, *Giambattista Tiepolo: "il vero mago della Pittura"*, in *Giambattista Tiepolo 1696-1996*, catalogo della mostra (Venezia, Museo del Settecento Veneziano-Ca' Rezzonico, 6 settembre – 8 dicembre 1996, New York, The Metropolitan Museum, 24 gennaio – 27 aprile 1997, a cura di A. Bayer, K. Christiansen, G. Nepi Scirè, F. Pedrocchi, G. Romanelli, Skira, Milano 1996, p. 6). Tre anni dopo, nel già citato articolo su «Arte/Documento» del 1999 (ora in A. Mariuz, *Tiepolo*, a cura di G. Pavanello, Cierre, Verona 2008, pp. 443-448) lo storico dell'arte ribadisce: «Le due figure si presentano abbracciate; e ne risulta una variante del motivo, che ha affascinato l'immaginazione dell'artista a più riprese, del vecchio e della giovane di radiosa bellezza allacciati per un'ambigua ma non troppo dissimulata intesa erotica» (p. 447). Calasso, riguardo in particolare alle raffigurazioni dell'incupito e vecchio *Tempo* con la giovane e bella *Venere*, sublima ancor più in senso poetico quanto ravvisto da Mariuz: «In termini di segnature astrali, si direbbe che la mira di Tiepolo fosse di collegare e stringere in un nodo erotico l'abissalità saturnina e lo smalto afroditico, come se quelle due segnature sussistessero ciascuna in funzione dell'altra e grazie alla complicità dell'altra» (R. Calasso, *Il rosa Tiepolo*, cit., pp. 264-265).

¹³ Cfr. *ivi*, p. 87.

¹⁴ Scrive Calasso riferendosi proprio agli abbracci *Vecchio-Fanciulla*: «Questo gruppo di famiglia [...] riunisce, come in un mucchio di panni affastellati, sovrana indolenza, occulta concordia e terrore» (*ivi*, p. 88). Anche Romanelli afferma che, all'interno delle retoriche e sublimi scenografie in costume realizzate da Tiepolo, il pittore esprima la sua visione del mondo, seminando in queste rappresentazioni «gli indizi di un suo percorso interiore, del suo personale e insistente interrogarsi e interrogare sia la storia che le favole, i grandi fantasmi e i segni della quotidiana esperienza del mondo e degli uomini» (G. Romanelli, *Giambattista Tiepolo: il tempo e la morte*, in *Giambattista Tiepolo 1696-1996*, cit., pp. 15-17, p. 16).

citare un lessico ben preciso e riconoscibile ben più evocativo di una semplice precettistica rococò. Ed è proprio questo lessico, questo *stile compositivo*, che si vorrà approfondire al di là del suo aspetto formale e iconografico, provando a investigare quale possa eventualmente essere il senso profondo (ovvero fenomenologico) che *l'abbraccio fra il Vecchio e la Fanciulla* vuole, o vorrebbe, esprimere. Per procedere verso questa direzione è necessario isolare qualcuna di queste coppie *Vecchio-Fanciulla* per poterle meglio osservare.

Si prenda per esempio *Ade e Kore* di Palazzo Labia a Venezia (1746-47) (Fig. 4). Si può subito notare che quello che avviene non è un rapimento, o almeno non è vissuto come tale dai due protagonisti¹⁵. Come nota anche Calasso, *Kore* è seduta sulle gambe di *Ade* e i due si abbracciano come due amanti in posa per una fotografia¹⁶. Lei guarda fissa in macchina e accennando un sorriso malizioso emana erotismo (allo stesso modo dell'estatica *Ninfa*). Lui, torvo e aggrottato, gioca la sua espressione scura tra la forza centrifuga dell'esuberante capigliatura che gli circonda il volto e la forza centripeta che lo costringe in una cupa concentrazione serrata fra il corrugarsi della fronte in alto e il folto blocco dei baffi in basso (ugualmente al "tipo" della depressa divinità fluviale). I due si abbracciano in un armonico contrasto ritmico delle membra. ABABBA sarebbe il *ritmo* di questo stringersi se l'immagine dei due fosse una poesia: la scura mano di lui (A) sulla candida spalla di lei (B), e ancora le nodose dita di lui (A) sul morbido ventre di lei (B), e poi l'ampia coscia di lei (B) appoggiata al coriaceo ginocchio di lui (A). Così intrecciate le due figure sono una cosa sola, un'unica realtà dalla duplice natura. Solo la ruota del carro e i fiori fra le chiome e nella mano di lei, identificano il *Vecchio* e la *Fanciulla* come *Ade e Kore*. Elementi esterni dunque che ne mutano l'identità ma non il carattere profondo del "tipo vecchio" (accigliato) e del "tipo fanciulla" (esuberante). Come se in realtà la caratteristica intrinseca del *Vecchio-Fiume* e quella della *Fanciulla-Ninfa*, ovvero la pensierosa cupezza (malinconia) e la disinvolta bellezza (mania), riaffiorassero in ogni vecchio e in ogni fanciulla raffigurati da Tiepolo.

Tali caratteristiche sono infatti presenti in almeno altre tre raffigurazioni di *Tempo e Verità*: a Palazzo Barbarigo di Venezia (Fig. 5), al Museo Civico di Vicenza (Fig. 6) e al Museum of Fine Arts di Boston (Fig. 7)¹⁷. L'abbraccio che caratterizza le tre raffigurazioni della coppia è fondamentalmente lo stesso di quello fra *Fiume e Ninfa*. I protagonisti sono nelle loro caratteristiche intrinseche gli stessi. Al di là di provare a cogliere la possibile traslazione di significati simbolici fra la figura della divinità fluviale e il *Tempo* in cui, per esempio, il fluire è l'elemento che evidentemente li associa, o di accumunare la

¹⁵ Sull'episodio del rapimento di *Kore* (o *Persefone*) da parte di *Ades* si veda a K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Die Götter und Menschheitsgeschichten*, Rhein, Zürich 1951, tr. it. di V. Tedeschi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1989, pp. 196-204.

¹⁶ R. Calasso, *Il rosa Tiepolo*, cit., pp. 87-89

¹⁷ Tiepolo raffigura il tema della *Veritas filia Temporis* almeno sette volte «contando anche i modelletti ma escludendo i disegni» (A. Mariuz, *Giambattista Tiepolo e l'Iconologia di Cesare Ripa...*, cit., 2008, p. 447).

spontanea bellezza della *Ninfa*, che come una fonte d'acqua sgorga senza ritengo alcuno dall'oscurità della terra perché questa non la può più trattenere¹⁸, con l'evidenza luminosa della *Verità* che, irraggiata di luce, mostra fiera e senza imbarazzo la sua nudità, si vuole qui tentare un altro approccio alla serialità di questa "combinazione erotica". Come si è già visto nel caso di *Fiume e Ninfa*, anche nel rappresentare la personificazione di due entità astratte, quali *Tempo e Verità*, Tiepolo segue modelli codificati dalla tradizione iconografica. Raffigura infatti la *Verità* come «bellissima donna ignuda» e a lei associa gli elementi che, per statuto ripiano, gli convengono: il sole e il mondo¹⁹. Anche il *Tempo* non può che essere «Huomo vecchio alato» e avere la falce che miete e talvolta la ruota che gira di un carro²⁰. Questo non può però indurci a considerare la tipizzazione del *Vecchio* e della *Fanciulla* confinandola entro i limiti di un'analisi puramente formale e iconografica, che riconosce in pratica il valore funzionale per il pittore di avere dei modelli da riutilizzare innumerevoli volte in diversi contesti "travestendoli" e agghindandoli di volta in volta a seconda delle esigenze del copione scenografica e allegorica. A tale "tipizzazione" si vuole invece riconoscere un valore di traccia, di indizio, persino di sintomo, prendendo in considerazione l'ipotesi che dietro ogni maschera, dietro a ogni personaggio interpretato dal *Vecchio* e dalla *Fanciulla*, così come dietro al loro insistito abbinamento, vi sia l'espressione di un "modo d'Essere" del pittore stesso, un modo di esprimere, attraverso coreografie teatrali, uno stato d'animo duplice²¹, una sorta – se si vuole – di *nodo sintomale*.

Questa combinazione di "tipi" (*Vecchio/Fanciulla*) viene da Tiepolo proposta più volte testimoniando questo suo interesse di natura tipologica. Anche se fra loro non vi è necessariamente un abbraccio, le due figure si affrontano più volte sotto diverse sembianze: da quelle, già prese in considerazione, di *Tempo e Verità* (Biron di Monteviale, Villa Loschi; Venezia, Palazzo Barbarigo; Vicenza, Museo Civico; Boston, Museum of Fine Arts) a quelle di *Tempo e Venere* (Milano, Palazzo Clerici), da quelle di *Sacerdote e Ifigenia* (Vicenza, Villa Valmarana) a quelle di *Giove e Danae* (Università di Stoccolma, collezione J.A. Berg) e di *Nettuno e Venezia* (Venezia, Palazzo Ducale). La rapida rassegna di queste figure ci permette di avere un quadro più chiaro della tipologia di personaggi tiepoleschi di cui si vuole ora interpretare l'insistita associazione.

Se si vuole superare il piano formale della semplice e "comoda" ripetizione da parte del pittore degli stessi modelli in composizioni e contesti differenti, rico-

¹⁸ Sull'energia vitale propria della *Ninfa* si confronti R. Calasso, *La follia che viene dalla Ninfe*, Adelphi, Milano 2005, pp. 11-44.

¹⁹ C. Ripa, *Iconologia*, cit., p. 464.

²⁰ Ivi, p. 439.

²¹ Duplicità psicologica che Mariuz coglie anche all'interno dei singoli personaggi e in particolare nelle belle donne raffigurate dal pittore. Scrive infatti lo storico dell'arte: «Una luce di tramonto sembrava riverberarsi dalla sua pittura; e negli occhi delle sue eroine, di sotto alle palpebre gravi, si credeva di percepire, assieme alla promessa del piacere, un'ombra di tedio e di malinconia» (A. Mariuz, *Giambattista Tiepolo: "il vero mago della Pittura"*, cit., 1996, p. 3).

noscendo a tali reiterate “relazioni combinatorie” la funzione di un “ritornello”²² che appare e riappare all’interno di diversi programmi iconografici, è necessario interpretare tale insistenza come una, più o meno volontaria, necessità da parte di Tiepolo di esprimere qualcosa di sé, della sua intima visione del mondo, proprio attraverso il ripetuto mascheramento simbolico e allegorico di una accoppiata tipologica. Ma di quale visione si tratterebbe? Se, come si è accennato, tale “combinazione” è da intendersi come un qualcosa di legato più all’*espressione* che alla *significazione*, è possibile che questa possa essere ricondotta a una questione di *stile* e come questo debba intendersi a sua volta come uno stile che naturalmente tende a dissimulare il contenuto profondo che veicola, assimilandosi in tal modo al funzionamento del *sintomo*.

È significativo in tal senso ricordare come per Jacques Lacan il *sintomo-stile*, o lo *stile del sintomo* (che per lo psicanalista rientra nelle questioni antropologiche ed estetiche)²³, è inquadrabile secondo due parametri, entrambi implicati, a nostro avviso, anche nelle immagini di Tiepolo qui analizzate. Se il *sintomo-stile* deve essere, per Lacan, *dinamico*, cioè deve ripetersi «in doppie e triplici copie dei medesimi personaggi a volte in allucinazioni di sdoppiamento della persona del soggetto»²⁴ caratterizzando le «condizioni della tipizzazione creatrice dello stile»²⁵, allora le figure di Tiepolo prese in considerazione, già riconosciute come “tipizzazioni” proprie dello stile compositivo del pittore, sono dinamiche anch’esse, in quanto coppie di medesimi personaggi (il *Vecchio* e la *Fanciulla*) che tornano più volte. Talvolta avviene inoltre anche uno sdoppiamento del soggetto, ovvero quando lo stesso *Vecchio* che interpreta il *Fiume* diviene *Saturno* e *Tempo* o la stessa *Fanciulla* che interpreta la *Ninfa* diviene *Venere*, *Verità* e *Proserpina*. Il secondo parametro lacaniano è quello *simbolico*, secondo cui il *sintomo-stile* è paragonabile alle «creazioni mitiche del folclore»²⁶, come lo sono evidentemente sia la figura del *Vecchio-Fiume* che quella della *Giovane-Ninfa*.

In tale ottica si inserisce perfettamente il fascino dell’accoppiata *Fiume* (*Vecchio*) – *Ninfa* (*Fanciulla*) che subì Aby Warburg, attribuendo addirittura a essa

²² Sul tema linguistico-filosofico deleuziano delle “relazioni combinatorie” e del “ritornello” si confronti F. Carmagnola, *L’irricoscibile. Le immagini alla fine della rappresentazione*, et. al, Milano 2011, p. 68. Il “ritornello” figurativo tiepolesco è qui da intendersi, come si approfondirà in seguito, quale intensità che vibra all’interno della concatenazione di un sistema di segni, ovvero di stimoli psico-semiotici, che assumono le maschere di figure mitiche/mitologiche.

²³ J. Lacan, *Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l’expérience*, in “Minotaure”, I, 1933, pp. 68-69, poi in Id., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, suivis de Premiers écrits sur la paranoïa*, Éditions du Seuil, Paris 1975, pp. 383-388, tr. it. di G. Ripa di Meana, *Il problema dello stile e la concezione psichiatrica delle forme paranoiche dell’esperienza*, in Id., *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità, seguito da Primi scritti sulla paranoia*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1980, pp. 351-356. Si confronti anche G. Didi-Huberman, *L’image survivante. Histoire de l’art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Éditions de Minuit, Paris 2002, tr. it. di A. Serra, *L’immagine insepolita. Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell’arte*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 356-357.

²⁴ J. Lacan, *Il problema dello stile...*, cit., p. 355.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.



Alessandro Rossi

un valore di diagnosi sullo stato di salute della Civiltà occidentale. Trentasei giorni prima di morire, lo storico dell'arte amburghese (che non si occupò mai dell'opera di Tiepolo)²⁷ scrisse in un appunto destinato ai suoi collaboratori:

Talora ho l'impressione come se, nel mio ruolo di psico-storico, cercassi di diagnosticare la schizofrenia dell'Occidente attraverso il riflesso autobiografico delle sue immagini. L'estatica "Ninfa" (maniaca) da un lato, e dall'altro la divinità fluviale afflitta (depressiva)²⁸.

2. *Il mito fra pre-storia e post-storia*

Il raffigurare o evocare dei e semidei della mitologia classica dopo l'Età antica ha sempre un valore allusivo, rimanda sempre ad altro. Può, come spesso accade (soprattutto da parte degli artisti o degli intellettuali di corte), portare a una "tecnicizzazione" del mito stesso che ha lo scopo di celebrare il potere politico (spesso incarnato da una casata nobile) in auge in quel momento storico, individuandone l'origine in una sorta di empireo imperscrutabile che lo autolegittimi conferendo a esso un'aura di sacralità. Il raffigurare (Tiepolo) o l'evocare (Warburg) gli dei e i semidei della mitologia antica può però anche rivitalizzare il mito stesso, riconoscendolo come una storia "genuina" che non narra sempre e solamente se stessa ma che, nel farlo, ricrea in continuazione il suo *senso*²⁹. Il mito ha come caratteristica propria e intrinseca quella di non potere mai essere fissato una volta per tutte in un'unica forma³⁰. Esso nasce impuro e sopravvive

²⁷ Ringrazio Claudia Cieri Via e Maurizio Ghelardi, attenti studiosi dell'opera warburghiana, per avermi gentilmente dato conferma dell'assenza di riferimenti a Giambattista Tiepolo negli scritti di Aby Warburg.

²⁸ Appunto riportato in E.H. Gombrich, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, London, The Warburg Institute, University of London, 1970, tr. it. di A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 259 (*Tagebuch*, 20 settembre 1929).

²⁹ Sulla distinzione fra "mito tecnicizzato" e "mito genuino" si veda K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, tr. it. di R. Giorgi, in "Archivio di filosofia", 1-2, 1964, in *Tecnica e casistica: tecnica, escatologia e casistica*, Atti del Colloquio internazionale indetto dall'Istituto di studi filosofici e dal Centro internazionale di studi umanistici, Università di Roma, 7-12 gennaio 1964, a cura di E. Castelli, Cedam, Padova 1964, pp. 153-168, ora in K. Kerényi, *Scritti italiani (1955-1971)*, a cura di G. Moretti, Guida, Napoli 1993, pp. 113-126.

³⁰ Scrive a proposito Hans Blumemberg: «La significatività [del mito] di cui si è già parlato è un risultato, non una scorta già immagazzinata: i miti non hanno "già sempre" quel significato che viene loro conferito nel corso dell'interpretazione, oppure quel significato in vista del quale vengono rielaborati, ma arricchiscono il loro significato a partire dalle configurazioni nelle quali vengono inclusi. La polisemia del mito è una deduzione, compiuta a partire dalla storia della ricezione, che ha luogo retrospettivamente nei confronti del suo patrimonio fondamentale. Quanto più polisemici sono, tanto più i miti provocano lo sfruttamento completo di ciò che essi "ancora" potrebbero significare – e in tal modo essi aumentano ancora il loro potere di significazione» (H. Blumemberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann, a cura di, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Fink, München 1971, pp. 11-66, tr. it. di G. Leghissa, *Il futuro del mito*, Medusa, Milano 2002, p. 144).



solo grazie al consegnarsi (*traditio* come tradizione) costantemente all'impurità (*traditio* come tradimento)³¹. Scrive in proposito Monica Centanni:

Il mito è un nucleo di cellule totipotenti, capaci di evolversi in diverse forme: embrioni che possono svilupparsi in molteplici prodotti poetici. Anche la mitologia in questo senso, vive di *epidosis*: è tradizione per accrescimento. La potenza del mito sta soprattutto nella sua energia interna, nella sua tendenza centrifuga e nella sua proliferazione in varianti, più o meno fortunate ma tutte potenzialmente autorevoli, tutte gerarchicamente paritetiche³².

Warburg, interpretando come ha fatto due figure mitiche, identificandole cioè con la mania (*Ninfa*) e con la depressione (*Fiume*), ne continua la tradizione accrescendola di significato, o meglio, come vedremo, di *sensu*. Da questo punto di vista non vi è da parte di Warburg un utilizzo anacronistico delle due figure mitologiche teso ad attribuire loro caratteristiche definibili in termini moderni, come quelli psicanalitici, ma vi è invece la rivitalizzazione del mito, proprio perché, nell'ottica di "progressiva acquisizione" che opera il mito stesso, anche la psicoanalisi rientrerebbe nel processo dell'accrescimento mitico³³.

Tiepolo, a sua volta, al di là dell'indubbia valenza celebrativa della quasi totalità della sua produzione artistica, rivitalizzò queste due figure facendone un nesso sintattico del suo linguaggio pittorico, una sintesi dei suoi due aspetti creativi e compositivi: le ampie scenografie agitate da panneggi in movimento convulso (sintetizzati nella figura luminosa e sfacciata della *Ninfa maniaca*) e la costante presenza dei cosiddetti *Orientali*, torvi uomini penserosi posti negli angoli di tali composizioni (sintetizzati nella cupa figura del *Fiume depresso*). È inoltre possibile pensare che l'accostamento stesso del *Vecchio* con la *Fanciulla* nei dipinti di Tiepolo, sia che essi incarnino il *Tempo* e la *Verità*, piuttosto che *Saturno* e *Venere*, o una divinità fluviale e la sua ninfa, non sia da interpretare semplicemente come l'espressione di un'ansia del pittore nei confronti del tempo che inesorabilmente passa e della morte che incessante incalza rendendo la bellezza precaria e di passaggio come proposto da Giandomenico Romanelli³⁴. Le fanciulle di Tiepolo, le sue ninfe, sono infatti sempre serene, sane, in carne, con un atteggiamento sprezzante o indifferente, talvolta malizioso, nei confronti dei loro

³¹ Cfr. M. Centanni, *L'originale assente*, in M. Centanni (a cura di), *L'originale assente. Introduzione allo studio della tradizione classica*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 5-6.

³² Ivi, p. 11.

³³ Si pensi solamente a quanto afferma il celebre psicanalista James Hillman e di come tale affermazione possa ricollegarsi anche ai dipinti di Tiepolo esaminati: «Il mito non radica, ma apre, provocando la mente ad andare oltre se stessa, ad uscire dalla propria soggettività. [...] Il "mito" riporta la percezione al suo fondamento nell'*aisthesis*, una parola greca che evoca una rappresentazione greca del mondo, in cui la sensazione delle cose e l'intuizione dell'immagine sono un unico atto di apprendimento» (J. Hillman, *On Mytic Certitude*, in "Sphinx", 1990, tr. it. di P. Donfrancesco, *La certezza mitica*, in Id., *Oltre l'Umanesimo*, a cura di F. Donfrancesco, Moretti & Vitali, Bergamo 1996, pp. 31-59, pp. 58-59).

³⁴ G. Romanelli, *Giambattista Tiepolo: il tempo e la morte*, cit., p. 16.

più anziani e imbronciati accompagnatori. Non temono il tempo, lo abbracciano, non la morte, gli stanno innanzi, senza tremare. Gli *abbracci fra il Vecchio e la Fanciulla* sono intrecci di due mondi che convivono come in uno stemma le insegne di due casate, separate per stirpe ma unite in sodalizio per scelta o per sotterranea vocazione.

Il *Vecchio* e la *Fanciulla*, abbracciati nella veste di *Fiume* e *Ninfa*, sono così immagini da doversi intendere più come “mitiche” che “mitologiche”, proprio per il loro mostrarsi come figure non per forza inserite all’interno di una narritività aneddotica legata all’aspetto favolistico della mitologia ma come figure simboliche legate più a dei valori astratti che a dei personaggi di un racconto³⁵. Sono immagini slegabili dalla retorica dell’allegoria che, pur essendovi, è da individuarsi come elegante scudo estetico che protegge, pur mostrandolo in evidenza, *altro*. Un *altro* di carattere psicologico. Da qui il passaggio dal *simbolo* al *sintomo*. Sono figure, quelle del *Fiume* e della *Ninfa*, che presuppongono il mito, la cui origine, diversamente appunto dalla mitologia, è destinata a rimanere fuori dalla storia. O forse, meglio, a rimanervi ma con un certo valore profetico. Profezia, la cui valenza redentrice del futuro nel passato e del passato e del futuro nel presente, cioè come la intenderebbe Walter Benjamin, è, nel nostro processo ermeneutico, assimilata al valore “diversamente temporale” del mito. Mircea Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni* descrive infatti il mito come «un sempre *precedente* e un *esempio* non soltanto rispetto alle azioni (“sacre” o “profane”) dell’uomo, ma anche rispetto alla propria condizione; meglio: il mito è un precedente per i modi del reale in generale»³⁶. Furio Jesi chiosa questa definizione scrivendo: «il mito soccorre quindi il reale, oltre che l’uomo calato nel reale, fornendo al reale un precedente di “modi” che è oggettivamente vero»³⁷. Nel nostro caso allora, tanto il *Fiume* e la *Ninfa* raffigurati da Tiepolo quanto quelli evocati da Warburg, proprio in quanto immagini mitiche (oltre che mitologiche), rappresenterebbero un “prima” metafisico che fornisce dei “modi” al reale. Modalità del reale che possono a loro volta essere collegate, nel nostro orizzonte interpretativo, alle *possibilità originarie della condizione umana*, fra cui si inseriscono, come approfondiremo, le malattie mentali, quali ad esempio, la psicosi maniaco-depressiva di cui Warburg soffriva, almeno se-

³⁵ Sul rapporto fra “mito” e “mitologia” rimando alle considerazioni di Furio Jesi e del suo acuto commentatore Enrico Manera: «Il “mito” è come il vuoto sul quale si protendono le immagini mitologiche, che ad esso rimandano come “un ponte incompiuto rimanda all’abisso” (Manera cita F. Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, p. 107). [...] L’inseparabilità di immagine e concetto che definisce le figure mitologiche mostra la familiarità del loro essere percepibili e l’estraneità del mistero a cui rinviano» (E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012, p. 94) E ancora: «Se nel loro tempo le connessioni fra immagini mitologiche risultano giustificate da ragioni sociali e culturali, nella dimensione anacronica sono opache e sopravvivono in modo automatico nella nuova significazione, all’insegna di un bisogno di senso direttamente proporzionale all’oscurità» (ivi, p. 96).

³⁶ M. Eliade, *Traité d’histoire des religions*, Payot, Paris 1949, tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1972, p. 431, citato in F. Jesi, *Mito*, Isedi, Milano 1973, p. 71, corsivi nell’originale.

³⁷ *Ibidem*.

condo la diagnosi degli psichiatri che lo ebbero in cura alla clinica Bellevue a Kreuzlingen in Svizzera dall'aprile del 1921 fino all'agosto del 1924³⁸.

Posto sulla stessa linea di Eliade e di Jesi, James Hillman precisa il rapporto uomo/divinità/mito proprio in relazione all'originarietà delle patologie mentali: «Gli esseri umani sono fatti a immagine degli Dei, e le nostre anormalità rispecchiano le anormalità originarie degli Dei, le quali vengono prima delle nostre, rendendo le nostre possibili. Noi possiamo solo fare nel tempo ciò che gli Dei fanno nell'eternità»³⁹.

Secondo quest'ottica dunque, il valore profetico che possono assumere le immagini di Tiepolo consisterebbe nel volere condensare in un iterato abbraccio fra due figure mitiche e mitologiche, quali il *Fiume* (il *Vecchio*) e la *Ninfa* (la *Fanciulla*)⁴⁰, un eterno *precedente* modo di poter essere del reale, presupponendo e anticipando visivamente quello che Warburg, anche attraverso la sua malattia mentale, porterà a compimento, esplicitandolo nella sua diagnosi psico-storica che riconosce nella polarità *Fiume-Ninfa* (depressione-mania) l'emblema della schizofrenia dell'Occidente. In altri termini, si vuole qui riconoscere la non casualità delle corrispondenze che vi sono tra mito, profezia e psicoanalisi⁴¹ e come

³⁸ Sulla diagnosi si legge dapprima "schizofrenia" scritto a penna, poi, posto fra parentesi e corretto a matita, "stato misto maniaco-depressivo". Come riporta Davide Stimilli, le schede cliniche riguardanti Warburg non sono attribuibili al solo Ludwig Binswanger, ma a un lavoro collegiale dei diversi medici che lavoravano nella clinica o che venivano da fuori per delle consulenze sui pazienti (cfr. L. Binswanger, A. Warburg, *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, a cura di D. Stimilli, tr. testi Warburg di D. Stimilli, tr. testi Binswanger di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2005, nota del curatore, p. 41).

³⁹ J. Hillman, *On the Necessity of Abnormal Psychology: Ananke and Athena*, in "Eranos Jahrbuch", XLIII, 1974, tr. it. di A. Bottini, *Ananke e Atena. La necessità della psicologia anormale*, in Id., *La vana fuga degli Dei*, Adelphi, Milano 1991, pp. 89-148, p. 98.

⁴⁰ Sono molti anche i disegni e gli schizzi in cui Tiepolo raffigura l'accoppiata *Vecchio-Fanciulla*. Si vedano, a titolo di esempio, lo *Studio di gruppo con divinità fluviale e Dio fluviale seduto, ninfa con remo e putto* (New York, Metropolitan Museum Of Art), *La Verità svelata da Tempo* (New York, Morgan Library & Museum), *Saturno, Cerere e amorino su nubi e Cerere Trittolemo (?)*, *divinità fluviale e un satiro* (Firenze, Museo Horne).

⁴¹ Il profondo collegamento fra mito e psiche in particolare è chiaramente espresso da Roberto Bazlen e da Roberto Calasso che ne riporta il pensiero: «Io credo che l'umanità abbia una specie di fondamento permanente, cioè credo che il mito greco sia sorto allorquando qualcuno che era passato per una squisita esperienza psichica cercò di comunicarla agli altri e gli fu necessario ripararsi dalle persecuzioni. Esteticamente parlando i miti sono esplicazioni di stati d'animo. Ci si può fermar qui o andare più a fondo, ma è certo comunque che quei miti sono intellegibili in senso vivido e luminoso solo a coloro a cui accadono. Voglio dire che io conosco uno che intende Persefone e Demetra, uno che intende il Lauro, un altro che ha (per così dire) conosciuto Artemis. Per loro queste cose sono assolutamente *reali*» (R. Calasso, *Bobi*, Adelphi, Milano 2021, p. 80, corsivo nell'originale). Nel nostro caso il *Vecchio* e la *Fanciulla* di Tiepolo, in quanto "tipi mitici" che assumono di volta in volta identità mitologiche, allegoriche o storiche diverse, assumono il valore di figure archetipiche dall'intensa valenza psichica prima di accedere al mondo visibile attraverso raffigurazioni storicamente e iconograficamente connotate. «Gli dei sono dunque, in primo luogo, una visione mentale» e il mito, quale *precedente autorevole*, indica «tutto ciò che siamo in potenza» osserva un'attenta commentatrice di Calasso (E. Sbrojavacca, *Letteratura assoluta. Le opere e il*



tali nessi si intreccino come ordito nella trama delle immagini in esame, sia che esse siano sotto forma di *picture* (come nel caso di Tiepolo) o sotto forma di *image* (come nel caso di Warburg), per riprendere l'ormai consolidata distinzione proposta da Thomas Mitchell⁴².

Viste così, nell'ora della loro conoscibilità (*Jetzt der Erkennbarkeit*)⁴³, ossia nel momento attuale della loro ricezione, il *Fiume* e la *Ninfa* di Tiepolo hanno una loro *pre-storia* (*Metamorfosi* di Ovidio, *Iconologia* di Ripa, quali fonti letterarie del soggetto) e una loro *post-storia* (qui individuata nella nota di Warburg sopra riportata)⁴⁴. Continuando a ragionare in termini benjaminiani, se è vero che certe immagini possono rivelare la tensione interna che le connota solamente nella loro forzata estrazione dal *continuum* del corso storico⁴⁵, è possibile interpretare "l'accostamento erotico prediletto" da Tiepolo alla luce delle parole di Warburg relative al *Fiume* e alla *Ninfa*, non riguardo naturalmente al loro *significato*, ossia alla loro *pre-storia* o al loro specifico contesto storico ma riguardo al loro *sensu*, riconoscendo la distinzione fra *significato* e *sensu* nei termini proposti da Arnold Gehlen. Il filosofo distingue all'interno dell'osservatore un'«intelligenza ottica inarticolata» che determina il riconoscimento dell'oggetto raffigurato (e quindi il suo *significato*) e i «meccanismi intelligenti che lavorano *al di sotto* del riconoscere» in cui alla simbolicità del percepito si lega la profondità emotiva del percipiente conferendo un *sensu* all'immagine percepita e già interpretata a livello iconografico⁴⁶.



3. Il modo d'Esserci di Warburg

Per sviscerare il *sensu* che stiamo attribuendo al *Vecchio* e alla *Fanciulla* di Tiepolo, intesi quali "tipi" e come "sintomi" che sembrano potere andare oltre al

pensiero di Roberto Calasso, Feltrinelli, Milano 2021, p. 44).

⁴² Cfr. W.J.T. Mitchell, *Four Fundamental Concepts of Image Science*, in J. Elkins (a cura di), *Visual Literacy*, Routledge, New York 2007, pp. 14-21, tr. it. di V. Cammarata, A.L. Carbone, F. Mazzara, *Scienza dell'immagine. Quattro concetti fondamentali*, in Id., *Pictorial turn. Saggi di cultura visuale*, a cura di M. Cometa, duepunti, Palermo 2008, pp. 5-17, pp. 9-11.

⁴³ Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, tr. it. *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 117 (*Materiali da Passagen-Werk* N 3, 1), p. 123 (*Materiali da Passagen-Werk* N 9, 7). Sul concetto di "ora della conoscibilità" si veda inoltre S. Marchesoni, *Conoscibilità e leggibilità*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, pp. 31-34.

⁴⁴ Il sottile articolarsi in ambito storico-artistico del rapporto fra *pre-storia* e *post-storia* ha trovato una sua sofisticata elaborazione culturale nel concetto di "Preposterous history" sviluppato da Mieke Bal (cfr. M. Bal, *Quoting Caravaggio. Contemporary Art, Preposterous history*, University of Chicago Press, Chicago-London 1999; W. Andersen, *Mieke Bal's Preposterous Art History*, in "The European Legacy" (*Toward New Paradigms*), VI, 3, 2001, pp. 353-362).

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 124 (*Materiali da Passagen-Werk* N 10, 3).

⁴⁶ A. Gehlen, *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei* (1965), Klostermann, Frankfurt am Main 1986, p. 22; tr. it. *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della cultura moderna*, a cura di G. Carchia, Guida, Napoli 1989, p. 21.



loro simbolismo e al loro allegorismo decodificabili in chiave culturale e storico-artistica, è ora necessario approfondire la concezione antropologico-filosofica di cura psichiatrica espressa da Ludwig Binswanger, prendendo in considerazione l'ipotesi di come questa abbia potuto in qualche modo influire sul pensiero di Warburg e in particolare sulla sua riflessione in merito alla propria malattia⁴⁷. Autoriflessione che sembra avere portato Warburg a visualizzare, pochi giorni prima di morire, il proprio stato maniaco-depressivo ponendolo fuori da sé ed estendendolo alla Civiltà occidentale, oggettivandolo sotto il segno del *Fiume depressivo* e della *Ninfa maniaca*.

Per lo psicanalista svizzero la figura del terapeuta è infatti colui che conduce il paziente a un'“oggettivazione di sé”, è come un trampolino che il “malato” usa per accedere a un punto di vista in prima persona sul mondo e su se stesso⁴⁸. Non è un caso che una delle riflessioni di Binswanger prenda avvio proprio dal frammento 89 di Eraclito: «Coloro che sono desti hanno un mondo comune, mentre tra i dormienti, invece, ciascuno si volge al proprio»⁴⁹. Lo psicanalista, nell'introdurre la questione della malattia nell'orizzonte di una teoria antropologica generale, commenta l'espressione del filosofo di Efeso, sostenendo che «non solo i malati mentali vivono in un altro mondo (a partire dal quale si determina il significato di un evento) rispetto a noi, ma ciascuno di noi vive anche in un altro mondo rispetto a quello degli altri»⁵⁰. La frase di Eraclito presa in esame da Binswanger è tanto più significativa se messa in connessione con l'idea di *risveglio* proposta da Walter Benjamin. Il risveglio benjaminiano è come se fosse la soglia che rende condivisibile i mondi diversi di cui hanno scritto Eraclito e Binswanger. «C'è un sapere non-ancora-cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio» scrive Benjamin⁵¹. È probabilmente attraverso il fulmineo e strettissimo pertugio del *risveglio-soglia* che lo psicanalista è riuscito a comunicare con Warburg in quanto malato mentale (affetto da stato misto maniaco-depressivo), riuscendo a far “mettere

⁴⁷ Fra Warburg e Binswanger vi fu un proficuo scambio intellettuale non solo durante il soggiorno di Warburg alla clinica Bellevue, dove il paziente seguì tra l'altro con grande interesse la conferenza dello psicanalista *Sulla fenomenologia* tenutasi il 21 novembre 1922, come testimoniato dalla cartella clinica (cfr. L. Binswanger, A. Warburg, *La guarigione infinita*, cit., p. 108), ma anche dopo il congedo i due si scambiarono diverse lettere, libri e manoscritti, confermando affetto e stima intellettuale reciproca. Per portare due esempi significativi di questo rapporto basta segnalare come Warburg chiamasse Binswanger “medico-amico” (lettera del 30 marzo 1925) mentre Binswanger in una lettera indirizzata al fratello di Warburg Max, scrive riferendosi al suo ex-paziente: «Mi manca molto dal punto di vista umano e scientifico» (1 maggio 1925). Si confronti la corrispondenza riportata in *ivi*, pp. 183-244.

⁴⁸ Cfr. A. Canzonieri, *Dalle figure esplicite agli orizzonti impliciti dell'umano. Un viaggio dall'antropologia alla psichiatria e ritorno*, in A. Canzonieri, G. Gallo (a cura di), *I segni dell'esperienza. Saggi sulle forme di conoscenza*, Carocci, Roma 2011, pp. 61-74, p. 70.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁰ L. Binswanger, *Über Ideenflucht*, Art Institut Orell Füssli, Zürich 1933, *Sulla fuga delle idee*, tr. it. di C. Caiano, Einaudi, Torino 2003, p. 38.

⁵¹ W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, (*Passagenwerk*, 1982, a cura di R. Tiedemann) ed. it. a cura di E. Ganni, tr. it. del passo citato di M. De Carolis, Einaudi, Torino 2010, p. 433 (K I, 2).

a tema e quindi a condividere” dal paziente stesso il mondo patologico che lo imprigionava. Malattia mentale, quella di Warburg, che probabilmente si alimentava, non tanto dell'impossibilità di trovare un equilibrio nel mondo e in se stesso, quanto piuttosto nell'impossibilità di vivere nel disequilibrio. È forse per questo, che, grazie all'aiuto terapeutico di uno psicanalista-filosofo, quale Binswanger era, che Warburg è riuscito nel suo percorso terapeutico ad “oggettivare sé e il mondo”, sintetizzando quella forma di equilibrio dinamico che da tempo lo studioso aveva riconosciuto nella dialettica, o meglio, nella polarità irrisolta, di apollineo-dionisiaco nell'arte⁵². Warburg è stato in grado di “mettere a tema il suo risveglio” nell'immagine di un sé psico-storico (*Psychohistoriker*) che coglie all'esterno di sé (l'Occidente) una sua dicotomia interna (quella maniaco-depressiva) oggettivandola nella forma di due figure mitiche e tradizionalmente raffigurate nell'arte, il *Fiume* e la *Ninfa*.

Lo stesso *Fiume* e la stessa *Ninfa* sembrano caricarsi del medesimo valore patologico anche nelle rappresentazioni tiepolesche (in particolare di Milano, Palazzo Clerici e di Würzburg, Residenz, Kaisersaal) in cui il pittore pare ricercare un equilibrio più psichico che formale, come se anche lui, come Warburg, non potesse sostenere il disequilibrio statico e fermo di immagini solo apollinee o solo dionisiache, solo maniche o solo depressive. La già rilevata presenza in moltissime delle sue composizioni di certe figure, quali gli orientali, gli alabardieri, i vecchi e le fanciulle⁵³, può trovare una giustificazione proprio nella ricerca di un equilibrio tensivo e tutto psicologico fra i diversi personaggi che animano la maggior parte delle sue scene dipinte, dentro e al di là dell'effetto teatrale e scenografico delle diverse composizioni. Non è dunque da considerarsi una ricerca esclusivamente estetizzante quella di Tiepolo, ma piuttosto un tentativo di oggettivare sé e il mondo non attraverso un unico punto di fuga psicologico ma attraverso l'intreccio dinamico di sguardi fieri e luminosi e occhiate cupe e misteriose per creare un'atmosfera vibrante in grado di essere sostenuta proprio perché frutto di un tentativo di sintesi di polarità opposte⁵⁴. Assecondando tale ragionamento, l'*abbraccio tra il Vecchio e la Fan-*

⁵² Warburg mutua naturalmente la *polarità apollineo-dionisiaco* da *La nascita della tragedia* (1872) di Friedrich Nietzsche. Per un approfondimento sul concetto di polarità in Warburg rimando a A. Rieber, *Oppositions kantiennes / polarités warburgiennes*, in “Images Re-vues”, 2013, fuoriserie n. 4 (*Survivance d'Aby Warburg*), on-line, <http://imagesrevues.revues.org/2845>.

⁵³ Cfr. R. Calasso, *Il rosa Tiepolo*, cit., pp. 89-90.

⁵⁴ Edgard Wind coglie perfettamente il principio di tentata armonizzazione delle polarità proprio nell'analizzare la concezione warburghiana di attività artistica: «La creazione [...] e il piacere artistici [...] si alimentano entrambi delle energie più oscure della vita umana, e ne restano prigionieri e minacciati anche là dove sembra realizzarsi un provvisorio equilibrio» (E. Wind, *Warburgs Begriff der Kulturwissenschaft und seine Bedeutung für die Ästhetik*, in *Aby M. Warburg. Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, a cura di D. Wuttke, Koerner, Baden-Baden 1980, pp. 401 e ss., p. 410, citato da U. Raulff, *Nachwort*, in A. Warburg, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, Klaus Wagenbach, Berlin 1988, tr. it. di G. Carchia, F. Cuniberto, *Postfazione* a A. Warburg, *Il rituale del serpente*, Adelphi, Milano 2011, pp. 69-112, p. 110).

ciulla risulta quindi essere la cifra sintetica di questo linguaggio, il segmento base che esplicita la tensione psichica bipolare che aleggia in quasi tutte le composizioni del pittore.

Anche la ricorrente presenza lungo tutta la sua carriera di autoritratti all'interno delle scene più varie (*Alessandro e Campaspe nello studio di Apelle*, 1726-27 c., Montreal, Museum of Fine Arts; *Rachele che nasconde gli idoli*, 1726-1729, Udine, Arcivescovado, Palazzo Patriarcale; *Trionfo di Mario*, 1729, New York, Metropolitan Museum; *Ricevimento di Enrico III nella Villa Contarini*, 1745 c., Parigi, Musée Jacquemart-André; *Banchetto di Cleopatra*, 1745-50, Venezia, Palazzo Labia; *Apollo e i quattro continenti*, 1751-1753, Würzburg, Residenz, Fig. 8) può intendersi come il significativo *sintomo* di voler porre il proprio io, la propria esperienza, all'interno di un mondo esterno come a volerlo oggettivare con sguardo diagnostico, quasi da "psico-artista" attento al manifestarsi del teatro del mondo con tutte le sue maschere e sfaccettature contraddittorie⁵⁵.

Ai fini della nostra ricerca è ora necessario proseguire approfondendo i termini psicoanalitici di *mania* e *depressione* per come li intendeva Binswanger⁵⁶. Il particolare approccio fenomenologico-antropologico alla psichiatria del medico curante di Warburg può infatti, per questa sua stessa natura prettamente filosofica (fenomenologica), estendersi a riflessioni più ampie rispetto alla sola fase clinica e terapeutica. Due sono gli assunti binswangeriani che possono risultare particolarmente interessanti per le nostre riflessioni. Il primo è che il medico svizzero considera la malattia psichica non come un evento naturale ma come una delle possibilità originarie della condizione umana, cioè come uno dei *modi dell'Esserci*, o meglio di quell'essere "gettati nel mondo" di heideggeriana memoria (concezione in linea, tra l'altro, con quella espressa da Eliade in relazione al mito inteso come *autorevole precedente* della realtà e concorde con quella elaborata da Hillman nei confronti del rapporto fra mito e psiche, come sopra ricordato). Il secondo assunto fa riferimento alla particolare caratteristica che accomuna le due malattie mentali qui prese in considerazione: la *depressione* e la *mania*. Entrambe, sostiene Binswanger, sono un disturbo del *continuum* temporale. Ovvero il passato, il presente e il futuro che, nei termini husserliani utilizzati dallo

⁵⁵ Lo stesso Adriano Mariuz, certamente il più sottile interprete dell'opera di Tiepolo, proprio a proposito dell'abbraccio fra il *Vecchio* grifagno e la maliziosa *Fanciulla* scrive: «Noi siamo tentati di scorgervi un'allegoria della sua concezione artistica, la personificazione di quell'accordo audace che egli mette in forma nella sua pittura fra il retaggio di una civiltà avviata al tramonto e la novità di una bellezza radiosa, quale non si era mai vista» (A. Mariuz, *Giambattista Tiepolo: "il vero mago della Pittura"*, cit., p. 6). Lo studioso riconosce inoltre al gusto per la stravaganza esotica e capricciosa del pittore una sottigliezza psicologica funzionale a fare fuggire i suoi contemporanei dal «malessere del vuoto e della noia» anche con un tocco di «incantevole umorismo» (ivi, pp. 10-11). Sui numerosi autoritratti di Tiepolo si veda ancora Mariuz (ivi, pp. 10-13).

⁵⁶ Cfr. L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Günther Neske, Pfuldingen 1960, tr. it. di M. Marzotto, *Malinconia e mania. Studi fenomenologici*, a cura di E. Borgna, Bollati Boringhieri, Torino 2006. Utile anche l'*Introduzione* del curatore, pp. 7-14.

stesso Binswanger, corrispondono a *retentio*, *praesentatio* e *protentio*, subiscono un'alterazione⁵⁷. Più precisamente, questi tre momenti, che non sono fenomeni isolati della temporalizzazione, ma momenti della sintesi unitaria delle operazioni intenzionali costitutive dell'oggetto temporale, subiscono, proprio in seno a tale sintesi che li costituisce, delle disfunzioni⁵⁸. La forma d'esistenza maniacale, per esempio, è incapace di agire tenendo presenti i fatti del passato e quelli possibili del futuro e si realizza, de-storificandosi, solamente in un *qui-e-ora* slegato e privato di ogni prospettiva tematica⁵⁹. Nella forma d'esistenza malinconica si ha invece una perdita della *protentio* (futuro) che viene a inglobarsi alla *retentio* (passato), questo fa sì che il melanconico consideri di regola la perdita prevista per il futuro (la perdita della vita per esempio, quindi la morte) come se si fosse già verificata, nel presente o addirittura nel passato⁶⁰. Warburg stesso nel *post scriptum* di una lettera destinata ai direttori della clinica Bellevue, datata 16 luglio 1921, descrive così ciò che lo affligge: «La mia malattia consiste in ciò, che io perdo la capacità di collegare le cose nei loro semplici rapporti causali, e ciò che si rispecchia nello spirituale come nel reale»⁶¹. In altre due lettere, una indirizzata ai direttori della clinica Bellevue (12 aprile 1924)⁶² e una inviata al fratello Max qualche giorno più tardi (16 aprile 1924), Warburg stesso riconosce una certa continuità fra i suoi studi e i pensieri che ha durante il suo ricovero, che – ricordiamo – si concluse nell'agosto del 1924. Nella lettera al fratello Warburg scrive: «Si è appurato che i miei pensieri più generali, che già da anni ho annotato indipendentemente dalle mie osservazioni empirico-storiche, si vogliono d'un tratto chiudere in un sistema, che, sulla base di queste idee, potrebbe addirittura contribuire all'edificazione di una nuova visione del mondo»⁶³. Nuova visione in grado di fondare una teoria generale della cultura su basi psico-storiche, ribadisce ancora Warburg, facendo intendere di avere la consapevolezza di unire in un sistema coerente i pensieri avuti prima dell'acutizzarsi della malattia (Warburg cita il suo studio del 1912 sugli affreschi di Palazzo Schifanoia a Ferrara) a quelli avuti dopo e durante la diagnosi del suo stato misto maniaco-depressivo⁶⁴.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 31.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 32.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 63-98.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 29-52. È inoltre interessante sottolineare in questo contesto come una paziente ritenuta «piuttosto intelligente» di Binswanger paragoni i malinconici al «letto di un torrente in secca» (*ivi*, p. 51).

⁶¹ L. Binswanger, A. Warburg, *La guarigione infinita*, cit., p. 151.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 171.

⁶³ *Ivi*, p. 174.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*. Warburg sembra avere qui descritto il suo processo di «autoguarigione» mettendo inconsapevolmente in pratica il concetto goethiano di *elaborazione*. Concetto che lo stesso Binswanger considera come la sola forma di genialità creativa che possa produrre il «miracolo» della fuoriuscita dallo «stato maniacale» (cfr. L. Binswanger, *Melanconia e mania*, cit., p. 95).

4. *Esperire, comprendere, interpretare (... risvegli e profezie)*

Il percorso terapeutico alla clinica Bellevue pare avere aiutato Warburg a *comprendere* il suo personale *modo d'Esserci*. Il termine *comprendere* è usato dallo psicanalista, che ebbe in cura Warburg e con il quale ebbe significativi scambi intellettuali reciproci, in modo indissociabile, a nostro modo di vedere, dal concetto di “adesso” benjaminiano (*Jetztzeit*)⁶⁵. Binswanger non considera infatti il *comprendere* come un accumulo, seppur necessario, di dati da archiviare, ma come *una sorta di accesso inaspettato, per folgorazione*, nell'oggetto della propria analisi⁶⁶. In questa definizione lo psicanalista dà enfasi all'immediatezza della *comprensione* e al suo potere penetrante. Lo psicanalista instaura al tempo stesso una speciale dialettica tra tre verbi, che esprimono tre diversi e progressivi gradi di conoscenza: *esperire, comprendere, interpretare*⁶⁷, che Warburg sembra avere attraversato. Ed è proprio *esperendo* direttamente la schizofrenia (intesa come stato misto maniaco-depressivo), provando cioè sulla propria pelle quel particolare *modo d'Esserci*, che Warburg potrà poi passare a una *comprensione*, cioè ad un “accesso inaspettato e per folgorazione” alle proprie intuizioni di studioso. Sarà cioè l'innesto dell'*esperienza* della malattia nei suoi studi che gli permetterà, di estendere la diagnosi della malattia di cui lui stesso soffriva all'intero Occidente, riconoscendone nel *Fiume-depresso* e nella *Ninfa-maniaca* il più eloquente emblema. Tale percorso conoscitivo, che dall'*esperire* passa al *comprendere*, è segnato, almeno per come lo stiamo delineando nel seguire la triade conoscitiva binswangeriana, da una potente associazione fra il *modo d'Esserci* proprio dell'uomo Warburg e la ricerca scientifica da lui condotta in qualità di storico dell'arte e della cultura. Tale ricerca assume sempre più consapevolmente la connotazione di una “psico-storia”, che fa dei suoi elementi costituenti, la *Nachleben* e le *Pathosformeln* in particolare, gli strumenti di un'*interpretazione* della cultura figurativa occidentale, che si connota come imprescindibilmente legata a una sorta di inconscio della storia, analogo a quello dei singoli individui, e pertanto con i propri sogni e i propri *risvegli*.

È bene precisare che il particolare *modo d'Esserci* di Warburg non è da intendersi come un qualcosa di legato esclusivamente alla sua malattia mentale. Questa è per noi da considerarsi solo come una fase acuta e incontrollata del suo

⁶⁵ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 45-47. Si veda inoltre G. Giurisatti, *Jetztzeit*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., pp. 91-94.

⁶⁶ Cfr. L. Binswanger, *Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse*, in “Imago”, XII, 2-3, pp. 223-237, 1926, ora in Id., *Ausgewählte vorträge und aufsätze, Band I: Zur phänomenologischen Anthropologie*, Francke, Bern 1955 tr. it. di E. Filippini, *Esperire, comprendere, interpretare nella psicoanalisi*, in Id., *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, a cura di F. Giacanelli, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 214-228, p. 220.

⁶⁷ Cfr. G. Didi-Huberman, *L'immagine insepolta...*, cit., pp. 364-367. Delle sue pubblicazioni e delle sue conferenze sul tema dell'*esperienza*, della *spiegazione* e della *comprensione* in psicoanalisi Binswanger informò lo stesso Warburg durante la loro corrispondenza (L. Binswanger, A. Warburg, *La guarigione infinita*, cit., lettera del 28 dicembre 1925, in particolare p. 212).

stare al mondo⁶⁸. *Modo d'Esserci* che sembra a sua volta avere straordinari punti di contatto sia con “la visione del mondo” di Benjamin sia con quella di Binswanger. Ne è significativo indizio il modo con cui Warburg guarda e interpreta le figure di Botticelli in uno scritto del 1893:

La singolare predilezione per lo stato d'animo quieto nella figurazione delle figure umane conduce l'artista a conferire alle teste una bellezza trasognata, inerte, che ancora oggi è ammirata come il segno distintivo delle sue creazioni. Di talune donne e di certi giovani si potrebbe dire che sembra giungano a rendersi conto del mondo esterno come se si fossero appena destati da un sogno e, sebbene volgano di nuovo attivamente verso la realtà, pare che le immagini del sogno continuino ad echeggiare ancora nella loro coscienza⁶⁹.

Già Georges Didi-Huberman ha messo in relazione la descrizione di Warburg delle figure trasognate botticelliane con il concetto benjaminiano di risveglio (di circa trent'anni posteriore), cogliendone una «sollecitazione a interpretare» l'*atmosfera psichica* delle immagini che si svincola dalla sola ricognizione iconografica e iconologica delle opere⁷⁰. A questa associazione è possibile a sua volta accostare la già ricordata citazione di Eraclito («Coloro che sono desti hanno un mondo comune, mentre tra i dormienti, invece, ciascuno si volge al proprio») usata come punto di partenza per alcune riflessioni psicoanalitiche e fenomenologiche di Binswanger.

Alla luce anche di questi intrecci fra realtà storica, sogno e risveglio, considerare Warburg come uno strumento privilegiato per la *comprensione* del *Fiume* e della *Ninfa* di Tiepolo vuol dire attribuire alla conoscenza non solo un valore storico ma anche, in un certo modo, esistenziale, legato cioè profondamente all'Essere. Il rapporto fra ricerca storico-culturale e la ricerca di una guarigione psichica individuale si concretizza d'altronde proprio nella celebre conferenza di Kreuzlingen sul *Rituale del serpente* (*Bilder aus dem Gebiet der Pueblo-Indianer in Nord-Amerika*, 21 aprile 1923) che per Warburg assume un significato che va ben oltre alla ripresa della sua attività scientifica. Essa è la boa di svolta di un auto-guarigione che tenta di «tradurre in simbolo le potenze fobiche di cui è stato vittima»⁷¹.

⁶⁸ Ulrich Raulff riferisce del giustificato riserbo della famiglia attorno allo stato di salute mentale di Aby Warburg prima del ricovero in una clinica privata di Jena e poi in quella di Bellevue. «Resta il dilemma – scrive Raulff – se a cedere fu in effetti “soltanto” una psiche da sempre in pericolo o non piuttosto una identità politico-etnico-religiosa oltremodo complessa e fragile» (cfr. U. Raulff, *Postfazione* a A. Warburg, *Il rituale del serpente*, cit., p. 72).

⁶⁹ A. Warburg, *Sandro Boticellis “Geburt der Venus” und “Frühling”. Eine Untersuchung über die Vorstellungen von der Antike in der italienischen Frührenaissance*, Voss, Hamburg-Leipzig 1893, tr. it. *La Nascita di Venere e la Primavera di Botticelli. Un'indagine sulle rappresentazioni dell'Antico nel Primo Rinascimento italiano*, in Id., *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1889-1914)*, *Opere I*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2004, pp. 77-161, p. 147.

⁷⁰ Cfr. G. Didi-Huberman, *Ouvrir Vénus. Nudité, rêve, cruauté*, Gallimard, Paris 1999, tr. it. di S. Chiodi, *Aprire Venere. Nudità, sogno, crudeltà*, Einaudi, Torino 2001, pp. 21-22.

⁷¹ U. Raulff, *Postfazione* a A. Warburg, *Il rituale del serpente*, cit., p. 99.

È possibile a tal proposito approfondire la distinzione effettuata da Binswanger fra l'*esperire*, il *comprendere* e l'*interpretare* prendendo in considerazione l'*epistemologia dell'interpretazione* di Paul Ricœur, che nel metodo fenomenologico innesta la questione ermeneutica. Per il filosofo francese «il testo [il testo iconico, nel nostro caso] non compie il suo *sensu* che nell'appropriazione personale»⁷². Questa non può però essere immediata, il suo raggiungimento deve essere necessariamente filtrato da una riflessione semiotica, storica, psicanalitica che ponga delle basi di oggettività (basi che noi abbiamo inteso con il *significato* dell'opera e della sua *pre-storia*) sulle quali innestare il «movimento esistenziale di appropriazione»⁷³. La posizione di Ricœur è dunque chiara e facilmente assimilabile metodologicamente alla nostra, che riconosce, nello specifico, l'intima fusione di mito e psicanalisi come chiave ermeneutica per *comprendere* le figure rappresentate da Tiepolo ed evocate da Warburg⁷⁴. Dopo una prima oggettivazione semiotica, iconografica e storica dei dipinti di Tiepolo presi in esame, già comunque consolidata nella letteratura critica e storico-artistica, ci si è voluti spingere verso l'interpretazione del *sensu* di queste figure e lo si è voluto fare attraverso il grimaldello speciale delle associazioni mentali di Aby Warburg, probabilmente uno dei pochi interpreti in grado di accedere al livello esistenziale delle immagini, forse – abbiamo ipotizzato – anche grazie al suo particolare *modo d'Esserci* maniaco-depressivo, che lo ha fatto essere sensibile sismografo delle tensioni bipolari e delle relative intensità sintomatiche, perché innanzitutto provate – *esperite* – su di sé.

⁷² P. Ricœur, *Le conflict des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, p. 409, corsivo mio.

⁷³ *Ibidem*. Cfr. inoltre ivi, pp. 20-25, pp. 408-410. Ricœur afferma chiaramente: «L'esegesi, più di ogni altra disciplina riguardante "segni", ha bisogno di un tale strumento di pensiero: in mancanza di senso oggettivo, il testo non dice più nulla, senza appropriazione esistenziale, ciò che dice non è più parola vivente. Il compito di una teoria dell'interpretazione è allora di articolare in un unico processo questi due momenti della comprensione» (ivi, p. 410).

⁷⁴ Ricœur tratta, tra l'altro, il tema della *comprensione* e dell'*appropriazione* proprio in riferimento al mito: «Perché dovremmo prestare tanta attenzione e comprensione a miti che ci sembrano ormai morti e superati? Dobbiamo cercare di andare oltre questa alternativa: da un lato la familiarità con i miti che abbiamo raggiunta via via ci assicura che tutti in qualche modo ci parlano; tale credito, tale fiducia costituiscono il presupposto stesso della nostra ricerca: non li avremmo interrogati se non ci avessero interpellato, se non potessero ancora fare appello alla nostra comprensione. Tuttavia, non si tratta di un interrogativo che viene dal nulla: occorre essere in situazione per intendere e per comprendere. È un'illusione pensare di poter essere spettatori, senza peso, senza memoria, senza prospettiva, e poter guardare tutto con uguale simpatia. Quest'indifferenza, nel senso proprio del termine, è distruttiva ai fini dell'appropriazione» (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. Comprenant deux textes: L'homme faillible, La symbolique du mal*, tr. it. di M. Sbaiffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 579). Il filosofo francese intende inoltre la psicoanalisi come un'*ermeneutica* in quanto spiega i fenomeni psichici mediante conflitti di forze, divenendo dunque un'*energetica* che, proprio nell'antinomie di energie opposte (nel nostro caso: depressione/mania), cerca il *sensu* nel *significato* apparente (nel nostro caso: *Vecchio/Fiume – Fanciulla/Ninfa*). Si confronti G. Martini, *Ripensando il contributo di Ricœur alla psicoanalisi*, in D. Jervolino, G. Martini (a cura di), *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 31-63, p. 33.

Il valore che Warburg attribuisce all'immagine del *Fiume* e della *Ninfa*, riconoscendola come emblema della schizofrenia dell'Occidente, è stato qui accolto come chiave di lettura tesa a *comprendere* il possibile *sensu* (psicologico) con cui Tiepolo ha più volte rappresentato queste due figure mitiche e mitologiche insieme. Abbiamo infatti colto nell'*abbraccio del Fiume con la Ninfa* più volte realizzato dal pittore veneziano un valore che, attraversato lo stadio decorativo, quello allegorico e quello simbolico, giunge a poter essere riconosciuto anche come un *abbraccio di energie psichiche* che il *Fiume* nella propria vecchiaia malinconica e la *Ninfa* nella propria esuberante giovinezza incarnano.

Ricollegandosi infine alle due citazioni poste in esergo all'articolo, quella di Massimo Cacciari⁷⁵ e quella di Andrea Pinotti⁷⁶, si potrebbe affermare che non solo alcuni dipinti (o porzioni di dipinto) di Giambattista Tiepolo hanno *profetizzato il modo d'Esserci* maniaco-depressivo di Aby Warburg ma che anche Warburg con le sue riflessioni e diagnosi psico-storiche ha creato il suo *precursore*, evocando inconsciamente la combinazione erotica prediletta dal pittore. Tiepolo e Warburg attraverso le figure mitiche del *Fiume* e della *Ninfa* hanno così permesso l'innescò di ciò che Ernst Bloch ha chiamato "*Eingedenken*", l'*immemorare, il ricordare il futuro*. Si leggano in tal senso le parole del filosofo tedesco:

Ciò che è accaduto [*geschehen*], è sempre accaduto solo a metà [*halb geschehen*], e la forza che lo fece accadere, che si esprime in esso in maniera insufficiente, continua a operare in noi e getta il suo bagliore anche sui nostri tentativi parziali, ancora futuri che giacciono dietro di noi. [...] Nonostante la sua apparente cristallizzazione nel passato, nella sua transitorietà esso serba in se stesso ancora un qualcosa di segreto, un elemento di futuro [*ein Element des Zukünftigen*], come pure il cristallizzarsi del futuro nel presente pacificato del senno di poi o della valutazione ha sopra di sé ancora sempre dei momenti di indecisione, delle alternative, degli dèi sconosciuti che ci attendono⁷⁷.

⁷⁵ M. Cacciari, *Dell'inizio*, (I ed. 1990), Adelphi, Milano 2001, nuova ed. riveduta e ampliata, pp. 362-363, corsivo nell'originale.

⁷⁶ A. Pinotti, *Memorie del neutro, Morfologia dell'immagine in Aby Warburg*, Mimesis, Milano 2001, p. 128. Pinotti puntella le sue considerazioni sulla concezione del tempo in Warburg con le riflessioni di Thomas Stearns Eliot e Jorge Luis Borges riferite all'idea di "ordine temporale" e di "precursore" (ivi, pp. 126-130). Si vedano: T.S. Eliot, *Tradizione e talento individuale* (1919), in Id., *Il bosco sacro. Saggi di poesia e di critica*, a cura di L. Anceschi, Mursia, Milano 1971, pp. 93-101; J.L. Borges, *Kafka e i suoi precursori* (1951), in Id., *Altre inquisizioni*, tr. it. e prefaz. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 106-108.

⁷⁷ E. Bloch, *Geist der Utopie* (Fak-simile der Ausgabe von 1918), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 332-340, tr. it. di S. Marchesoni, *Per la teoria della conoscenza motorio-fantastica di questa proclamazione*, in E. Bloch, W. Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, a cura di S. Marchesoni, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 31-42, p. 34. «L'immemorare – esplicita Marchesoni – non è legato alla rappresentazione del passato, ma al "presentimento di un sapere non ancora cosciente" che, pur implicando un certo lavoro sul passato, è rivolto al futuro. [...] Bloch suggerisce non solo che il passato non è qualcosa di compiuto e di definitivo, ma che, paradossalmente, l'accadere non si esaurisce mai nell'accaduto: ogni evento passato reca in se stesso una riserva di potenzialità che, prima o poi, si faranno sentire e pretenderanno di essere attualizzate. L'immemorare è quella peculiare esperienza in cui appunto tali potenzialità diventano percettibili

Per attualizzare i termini della questione si potrebbe persino affermare, non senza un ulteriore azzardo concettuale⁷⁸, che il caso Tiepolo/Warburg in relazione alle figure mitiche del *Fiume* e della *Ninfa* abbia qui prodotto un'interpretazione riconducibile a una sorta di archeologia dell'*iperstizione* landiana⁷⁹, in cui "l'accoppiata erotica prediletta" del pittore veneziano (XVIII secolo) assume a posteriori (XXI secolo) la natura di profezia figurativa autoavveratasi nel processo di autoguarigione di uno storico dell'arte amburghese (XX secolo) che non si è mai occupato di Tiepolo, pre-occupandosi però intimamente e visceralmente di alcune figure/immagini che l'artista ha ripetutamente proposto nelle sue opere. Tale interpretazione si fonderebbe proprio sull'idea profondamente warburghiana «per cui il rapporto tra passato e presente inteso come influenza unidirezionale dal primo al secondo debba lasciare spazio a una relazione di scambio e di interdipendenza reciproca», inducendo a ripensare la storia, e la storia dell'arte e delle espressioni culturali in particolare, come una scienza non esclusivamente basata su una temporalità dispiegata in senso cronologico lineare ma fondata anche su un paradigma morfologico e tipologico di ascendenza goethiana⁸⁰. Tenere insieme questi due paradigmi, quello storico e quello morfologico, ossia «comprendere come un fenomeno storico possa essere, al contempo, anche trascendentale»⁸¹, rimane la sfida metodologica aperta dalla storia dell'arte antropologicamente orientata inaugurata da Aby Warburg.

Come afferma Pinotti, le forme intese quali "tipi" sono «l'oggetto specifico della scienza warburghiana della cultura come morfologia dell'immagine»⁸². Tali "tipi" non sono però da considerarsi come modelli archetipici collocati in un trascendente iperuranio platonico ma sono goethianamente la manifestazione «universale immanente al fenomeno particolare» che li varia⁸³. Si può così affer-

per un soggetto, individuale o collettivo» (S. Marchesoni, *EINGEDENKEN. Ricordo del futuro e metafisica dell'interiorità nello Spirito dell'utopia di Ernst Bloch*, in "B@beonline", 5, 2019, pp. 295-306, p. 299 e p. 301).

⁷⁸ Azzardo relativo se si prende alla lettera quanto affermato nel 1979 da Furio Jesi: «Ciò che conta, nell'istante in cui il "materiale mitologico" cade sotto l'indagine, è l'attualità del modo di conoscerlo» (F. Jesi, *Materiali mitologici...*, cit., p. 350).

⁷⁹ Cfr. D. Carstens, *Hyperstition: An Introduction (Interview to Nick Land)*, in "0(rphan)d(rift>)", online, <https://www.orphanandrifarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/>.

⁸⁰ Cfr. A. Pinotti, *Memorie del neutro...*, cit., in particolare p. 131 e pp. 83-88, con i riferimenti bibliografici a J.W. Goethe. Pinotti definisce Warburg uno «storico delle forme come tipi morfologici, scienziato delle forme tipiche» (ivi, p. 79). Per lo studioso la storia dell'arte di Warburg, influenzata da Robert Vischer e da Jacob Burckhardt, si prende carico dell'«inaggrabile presenza del contenuto psichico» delle immagini, considerando quest'ultimo come un'«invariante storica, cioè tipica, di innumerevoli variazioni storiche e culturali» (cfr. ivi, pp. 80-81). Si confronti inoltre P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993. Sul delicato rapporto fra morfologia e storia rimando allo studio seminale di Carlo Ginzburg che raccoglie testi pubblicati dal 1961 al 1986: C. Ginzburg, *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 2000.

⁸¹ A. Pinotti, *Memorie del neutro...*, cit., p. 203.

⁸² Cfr. ivi, p. 200.

⁸³ Cfr. ivi, pp. 201-202.

mare che il *Fiume* e la *Ninfa* in qualità di “tipi mitici” producono e manifestano il loro *sensu* nel mantenere la loro *invarianza* (tanto sotto forma di *picture* quanto sotto forma di *image*) all’interno di un percorso storico che da Tiepolo arriva a Warburg e che poi da Warburg torna a Tiepolo, ripercorrendo la storia *contropelo* (come direbbe Benjamin)⁸⁴ proprio perché il loro *sensu* non può essere unidirezionale, basando la propria condizione di possibilità ermeneuticamente aperta su un rapporto principalmente tipologico piuttosto che su un rapporto esclusivamente storico con il “modello mitico”. Modello mitico che, inserito nel tempo storico, si pone come *precedente autorevole* e *profezia* tesa ad avverarsi per coloro che la *comprendono* come tale. «La storia dell’arte è una storia di profezie. [...] Affinché queste profezie possano diventare comprensibili debbono però giungere a maturazione quelle circostanze che l’opera d’arte spesso ha percorso di secoli o anche solo di anni», dichiara inequivocabilmente Benjamin⁸⁵.

Assecondando infine la teoria delle “connessioni archetipiche” concepita da Furio Jesi⁸⁶, si potrebbe inoltre affermare che nel caso in esame il *sensu* viene a crearsi proprio dall’associazione (o dalle “relazioni fisse”, scrive Jesi)⁸⁷ di immagini astratte (*images*, malattie mentali, stato misto maniaco-depressivo) e immagini concrete (*pictures*, *Vecchio-Fiume* e *Giovane-Ninfa* dipinti, che sono a loro volta personificazioni mitologiche di energie naturali e psichiche). *L’accoppiata* tiepolesca *Fiume-Ninfa* recupera il suo essere “connessione archetipica” latente riemergendo da un tessuto iconografico divenuto patrimonio culturale figurativo proprio in quanto viene riconosciuta anzitutto come connessione generata dalla psiche umana prima ancora di essere espressa e simbolizzata nell’esperienza estetica. In pratica, l’incontro (*profetico*) dei *Vecchi* e delle *Fanciulle* dipinti da Tiepolo con le figure del *Fiume depresso* e della *Ninfa maniacca* evocate da Warburg permette alle immagini tiepolesche di risalire oltre la loro *pre-storia* ovidiana (letteraria) e ripiana (allegorica) per essere restituite alla “commozione”⁸⁸ originaria di un tempo mitico che è possibile intravedere

⁸⁴ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 31.

⁸⁵ W. Benjamin, *Paralipomena e materiale vario per la III stesura di L’opera d’arte nell’era della sua riproducibilità tecnica* (1939), in W. Benjamin, *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti, A. Somaini, Einaudi, Torino 2012, p. 68 (Benjamin-Archiv Ms 397). Sulla stessa linea è anche Gianni Vattimo, che scrive: «L’opera d’arte è profetica. Si tratta di leggerla come profezia, come punto di partenza e non come punto di arrivo [...]. Se l’opera va presa sul serio nel suo carattere profetico, bisognerà piuttosto chiederci, letteralmente, che cosa essa *voleva dire*: non, semplicemente, che cosa significa» (G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1967, pp. 64-65, corsivo nell’originale).

⁸⁶ F. Jesi, *Le connessioni archetipiche*, in “Archivio internazionale di Etnografia e Preistoria”, I, 1958, pp. 35-44, ora in Id., *“La ceramica egizia” e altri scritti sull’Egitto e la Grecia (1956-1973)*, a cura di G. Schiavoni, Arago, Torino 2010, pp. 209-217.

⁸⁷ F. Jesi, *Trasmissione sulla favolistica* (1969 circa), in “Riga” (*Furio Jesi*), a cura di M. Belpoliti, M. Manera, 31, 2010, pp. 88-89, p. 88.

⁸⁸ Per Jesi è dalla “commozione” che nascono le “connessioni archetipiche”. Essa ha una fondamentale funzione gnoseologica entrando in risonanza con il mito nel porsi spontaneamente in relazione empatica con esso (cfr. F. Jesi, *Studi cosmogonici*, in “Archivio internazionale di Etnografia e Preistoria”, I, 1958, pp. 45-56, ora in Id., *“La ceramica egizia” e altri scritti...*, cit., pp. 219-230).

e apprezzare esteticamente solamente attraverso la scansione storica di alcune immagini artistiche in grado di conservarlo e proteggerlo dissimulandolo nell'evidenza di schemi iconografici consolidati.

Da ultimo si può ricordare come la diagnosi warburghiana di schizofrenia dell'Occidente incentrata su mania e depressione sia stata completamente assimilata dalle più recenti riflessioni antropologiche sull'Antropocene, dimostrando come la carica energetica di queste due polarità psichiche continui sotterraneamente a operare anche in nuovi contesti culturali. Scrivono Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro:

In un'epoca in cui l'*esuberanza maniacale* e la *depressione melanconica* sembrano contendersi la guida della psiche collettiva, ogni discorso sulla fine del mondo suscita un discorso inverso che enfatizza l'eternità umana, la sua capacità di superamento e sublimazione, e che tende a considerare tutte le idee di declino o fine come irrealistiche, fantasiose e persino superstiziose⁸⁹.

⁸⁹ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental 2014, tr. it. di A. Lucera, A. Palmieri, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017, p. 76, corsivi miei.



Fig. 1. Giambattista Tiepolo, *La corsa del carro del Sole*
(particolare Abbraccio di Fiume e Ninfa), Milano, Palazzo Clerici.



Fig. 2. Giambattista Tiepolo, *L'Olimpo e i quattro continenti*
(particolare Abbraccio di Fiume e Ninfa), Würzburg, Residenz.



Fig. 3. Giambattista Tiepolo, *Incontro di Antonio e Cleopatra* (particolare Cleopatra fra gli Orientali), Venezia, Palazzo Labia.



Fig. 4. Giambattista Tiepolo, *Abbraccio di Ade e Kore*, Venezia, Palazzo Labia.



Fig. 5. Giambattista Tiepolo, *Abbraccio di Tempo e Verità* (part.), Venezia, Palazzo Barbarigo.



Fig. 6. Giambattista Tiepolo, *Tempo e Verità* (part.), Vicenza, Museo Civico.



Fig. 7. Giambattista Tiepolo, *Tempo e Verità*, Boston, Museum of Fine Arts.



Fig. 8. Giambattista Tiepolo, *L'Olimpo e i quattro continenti*
(particolare Autoritratto), Würzburg, Residenz.

Controversie



The Origin of the Scientific Review in the Seventeenth Century

Marco Sgarbi
(Università Ca' Foscari Venezia)
marco.sgarbi@unive.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Origin of the Scientific Review in the Seventeenth Century.

Abstract: This paper explores the origin of the scientific review in France, England, Italy and Germany during the seventeenth century. It shows how this birth was related to the rise of a new conception of knowledge spread by the scientific societies of the time and was meant to be a counterpart to the increasing success of experiments as an epistemological tool.

Keywords: Reviews, Learned societies, Journals, Philosophy, Republic of Letters.

1. Introduction

In Europe, the seventeenth century was a time of profound cultural renewal; a period in which many forms of human knowledge changed, were reorganized and stabilized compared to the previous century. It was the era in which what we now call “scientific thought” emerged, in which mathematics definitively established itself as a tool for describing reality, in which the experiment was codified for the investigation of nature, and in which mankind discovered that there is not only one truth, but that truth itself is corrective, gradual and that its discovery is the undertaking of many people. The dissemination of knowledge therefore became increasingly important so that more and more individuals could have access to the sciences.

In this period of radical redefinition of both the arts and sciences, new products of knowledge emerged, among which, first and foremost, were the scientific societies, heirs of the Renaissance academies, and the scientific periodicals which were offshoots of the gazettes. These two enterprises were intimately associated, so much so that scholars have often considered the early periodicals as an expression of the learned and scientific societies. For several decades historians have developed accurate investigations into these two aspects, from highly mul-

ti- and inter-disciplinary perspectives capable of emphasizing the contribution of periodicals within the history of knowledge.¹

Little or nothing has been done, however, on another aspect connected and correlated to these two, and which is the subject of this paper, namely the birth of scientific and philosophical reviews,² which asserted themselves as a new textual genre and which changed the accepted style of reasoning and thinking, and therefore also the way of collecting, producing, examining and disseminating knowledge.³ This was a disruptive event in European intellectual history which saw tens of thousands of reviews published and saw the involvement of hundreds of reviewers between 1665 and 1789, especially in the prevalent linguistic areas, i.e. Latin, English, French, German and Italian. Despite a phenomenon of this magnitude, reviews have not attracted much of attention from scholars, who have focused more on journals and learned societies in the shaping of the Republic of Letters.

This paper does not consider the review either as a specific textual genre rich in peculiarities,⁴ nor as the source of a new style of reasoning that changed the established method of producing a philosophical or scientific work, but its origin is connected to the two previously mentioned aspects. The relationship with scientific periodicals is evident: reviews were published by journals. The periodicals, in turn, although typically run and directed by a single person who imprinted his editorial line, were mostly collective enterprises, expressions of informal or formal work groups which sometimes represented the precursors of learned societies and the more institutionalized and hierarchically organized academies.

This article is therefore an attempt to introduce a new piece into this complex story, to try to understand it from a different perspective.

2. *Early Reviews in France*

On January 5, 1665, Denis De Sallo, under the pseudonym *Sieur d'Hédouville*, published what can be considered the earliest learned journal in Euro-

¹ See among the many studies D.A. Kronick, *A History of Scientific and Technical Periodicals: The Origins and Development of the Scientific and Technological Press 1665-1790*, Scarecrow Press, New York 1962; B. Houghton, *Scientific Periodicals: Their Historical Development, Characteristics and Control*, Clive Bingley, London 1975; O. Dann, *Vom Journal des Scavants zur wissenschaftlichen Zeitung*, in *Gelehrte Bücher vom Humanismus bis zur Gegenwart*, Harrassowitz, Wiesbaden 1983, pp. 63-80; T. Habel, *Gelehrte Journale und Zeitungen der Aufklärung. Zur Entstehung, Entwicklung und Erschließung deutschsprachiger Rezensionsschriften des 18. Jahrhunderts*, edition lumière, Bremen 2007.

² In this period, it is almost impossible to distinguish philosophical investigations from scientific ones. The distinction between philosophy and science is decidedly later and consequent to the reorganization of knowledge between the end of the eighteenth century and the beginning of the nineteenth century.

³ M. Sgarbi, *Reviewing as a New Style of Reasoning in the Early Modern Period*, forthcoming.

⁴ B. Uhling, *Die Rezension – eine Textsorte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, in *Sprachgeschichte als Textsortengeschichte*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, pp. 337-365.

pe, *Le Journal des Sçavans*.⁵ However, there had been a previous (undated) attempt, never accomplished, to establish a scientific and literary journal, by the historian François-Eudes de Mézeray. De Mézeray was a member of the committee of *La Gazette* founded in 1631 by Théophrase Renaudot and was aware of the potential of new modes of communication as a source for creating and holding knowledge, hence power. From the privilege for the publication of this *Journal Littéraire General*, the genesis and the purpose of De Mézeray emerge quite evidently:

[...] De Mézeray, our historiographer, has very humbly explained to us that one of the main purposes of the *Histoire* on which he has worked for twenty-five years is to determine the new discoveries and enlightenments [*lumières*] which are found in the sciences and arts, the knowledge of which is no less useful to human beings than that of the actions of war and politics. This part, however, could not be inserted into in his work without making a boring confusion and an embarrassing and disagreeable mixture, and that, being his chief intention, as it always has been, to serve and benefit the public and furnish them with a work as fruitful and honest as it is entertaining and enjoyable, he would have thought to collect these things and to give an account of it every week, under the title of J.L.Gl. (*Journal littéraire général*) [...] For these reasons, considering that sciences and arts shed no less light on great state than that the arms do, and that the French nation excels as much in spirit as in courage and valor; then desiring to favor the supplicant and giving him the means to support the great expenses which he incessantly incurs in the execution of such a laudable project, both for the payment of several people whom he is obliged to employ and for the maintenance of correspondence with all knowledgeable and worthy scholars in various and distant countries; we have allowed him to collect and amass from all parts and places that he deems appropriate the new enlightenments [*lumières*], knowledge and inventions which will appear in physics, mathematics, astronomy, medicine, anatomy and surgery, pharmacy and chemistry; in painting, architecture, navigation, agriculture, weaving, dyeing, the manufacture of all things necessary for the life and use of human beings, and generally in all sciences and arts, both liberal and mechanical; as also to search for, explain and provide all the new parts, monuments, titles, acts, seals, medals which it will be able to discover for the illustration of the history, the advancement of sciences and the knowledge of the truth; [...] as we have also allowed him to collect in the same way the titles of all the books and writings which will be printed in all the parts of Europe, without, however, he having the freedom to make any judgment or reflection on what will be morals, religion, or politics, and which will concern in some way that it may be the interests of our State or of other Christian princes.⁶

This long statement makes clear above all how the power of a state does not only rely on its army, but also on knowledge produced by the arts and sciences.

⁵ In France, as in other parts of Europe, there were periodicals and newspapers, for example the *Gazette* promoted by Richelieu, but they did not have a scientific, or rather “savant”, erudite character. See B.T. Morgan, *Histoire du Journal des Sçavans depuis 1665 jusqu'en 1701*, PUF, Paris 1929.

⁶ C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, Garnier, Paris 1853, pp. 227-228.



The collection and dissemination of this knowledge is considered as useful and profitable for the empowerment of every citizen, for the glory of the state that promotes them, and represents an advancement towards truth. Furthermore, the privilege reveals the intention of the author to publish weekly this kind of learned information and that the gathering and spreading of knowledge were based on a collective effort and on a network of national and international scholars, who would have collaborated with the main editor. Finally, the enterprise of reviewing is conceived as a branch or an offshoot of the historical activity of collecting new knowledge and discoveries.

Whether and how this initiative involved members of the Académie Française (1635), of which De Mézeray was a member since 1648, or the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1663), it is not possible to ascertain.⁷ However, the privilege seems to reflect the two souls of the academies and envisage the future Académie des sciences.⁸

What is interesting for the purpose of the present investigation is that new discoveries in the fields of arts and sciences are compared with the newly published books. Like any other kind of invention and discovery, a newly published book must be collected and disseminated as soon as possible for the progress of knowledge. A book and a scientific discovery convey a very similar kind of knowledge, profitable for every citizen of the state, hence this knowledge must be gathered, examined, processed, and disseminated. This equalization is important because it compares the scope of reviewing books with that of transmitting new scientific discoveries, exactly as the new-born scientific and learned academies had done around Europe by sharing their experience and experiments. Perhaps De Mézeray as historian had not the acute scientific sensibility to pursue this kind of enterprise;⁹ however, it is exactly by this compilation of histories (*historiae*) that Francis Bacon suggested the creation of a register of new knowledge, inventions and discoveries.¹⁰

⁷ Académie des Inscriptions et Belles-Lettres was established by Colbert and a number of academicians of the Académie Française see *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, Imprimerie Royal, Paris 1736, p. 2.

⁸ In its *Status*, the Académie Française established that religious matters should be avoided and that everything concerning politics or ethics agreed with the authority of the state. See *Histoire de l'Académie Française*, Didier, Paris 1858, p. 492. In its *Règlement* the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres stated that the focus of its activity was «the statues, mausoleums, epitaphs, medals, coins, mottos and inscriptions of public buildings and all the other things of the same nature,» and for doing this the academicians had to be in contact with «many learned men of Paris and of the nation as well as of the foreign countries.» See *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, cit., pp. 13, 15. The official statutes of the Académie des sciences were not written until 1699, however since the very early stages in 1666 the focus was on experimental physics, chemistry, anatomy, astronomy, geometry and arithmetic. See Pierre Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, Imprimerie Impériale, Paris 1868, v. 5, pp. 513-514.

⁹ This is Birn's opinion in Raymond Birn, *Le Journal des Savants sous l'Ancien Régime*, in: «Journal des Savants», vol. 1, 1965, pp. 15-35.

¹⁰ C. Wellmon, *Organizing Enlightenment. Information Overload and the Invention of the Modern Research University*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 2015, pp. 45-76.



The extension of the collection was also significant, because the books had to be gathered from all over Europe and for this reason an international network of collaboration was necessary. The scope was not local or country-bound, but it crossed the boundaries of the various nations, religions and languages and this would represent one of the major potentialities, but also one of the major causes of problems for editors, when assessing books and authors based in different idioms and religious beliefs.

While a superficial reading of the privilege points in favor of a mere list of titles of new publications, which is strictly speaking called an “announcement”, not so different from that published in the catalog of the Frankfurt Fair, between the lines it is perceivable that the journal planned to publish reviews. These reviews should include a brief summary of the content of the book, without, however, making critical assessments, in particular in relation to moral or political issues and to religious questions. There was, therefore, a considerable understanding of the delicacy of the activity of reviewing: it should report what the author in the publication wrote, without taking part in discussion or controversies which could harm national interests. This awareness of the ethical, political and religious affairs involved in reviewing was very vivid from the dawn of this new enterprise and the choice was to neutralize, as many journals will do, every kind of polemical stance. For context, at this time Europe was emerging from the Thirty Years’ War.

De Mézeray’s idea never came to fruition, perhaps because of a lack of political support after the death of Cardinal Mazarin and the non-alignment with the new political governance, but the idea was taken up by De Sallo and *Le Journal des Sçavans*. In this instance De Sallo had the Académie Française and the First Minister Jean-Baptiste Colbert on his side.¹¹ This initiative was successful, at least at the beginning. The purpose of the publication was clear: «to inform about the novelties in the Republic of Letters.»¹² The means to do this was first of all to establish a catalog «of the main books published in Europe.»¹³ The scope of the journal and the geographical dimension was similar to that proposed by De Mézeray. The aim was not only «to provide the titles, as most of the bibliographies do,» that is announcements, «but to expose what they treat and why they can be useful,» by making critical assessment of what was published.¹⁴ The primary purpose therefore was to write book reviews. The book review has two main uses or advantages: to help those who want to buy a book, announcing its publication, and to inform about the general contents of the book, for those who cannot buy books or have access to them. The reviews were therefore also driven by a criterion of cost-effectiveness and would serve to guide the reader in the possible purchase of the book.

¹¹ On the political dimension of *Le Journal des Sçavans* see Birn, *Le Journal des Savants sous l’Ancien Régime*, cit., pp. 15-35.

¹² *Le Journal des Sçavans*, 5 January, 1665, L’imprimeur au lecteur.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

De Sallo puts on the same level as reviews «the experiment of physics and chemistry, which could give an account of the effects of nature; the new discoveries in arts and sciences; machines and the inventions useful or curious that mathematics would provide; the observations of the sky, as those of meteors, and that the anatomy could find of new in the animals.»¹⁵ In their purpose, scope, and geographical coverage, the production, collection and dissemination of knowledge via reviews is comparable with that of experiments, discoveries and inventions in the arts and sciences. This meant that just as new experiences and experiments had to circulate as quickly as possible so that they were tested and proven and constituted the building blocks for the progress of science, so reviews were that tool for testing, validating and verifying the knowledge contained in books to the advancement of knowledge. The breadth and speed of circulation increasingly imposed itself as an efficiency parameter for the realization of the enterprise.

In the first three months of its publication in 1665 *Le Journal des Sçavans* included reviews of books printed in Paris, Saumur, Toulouse, Oxford, London, Rome, Köln, The Hague and Amsterdam. From its very conception, *Le Journal* provided not only sterile summaries, but also critical evaluation of the new books, criticizing the obscurity of Descartes' *L'homme*, praising the valuable discoveries of Giuseppe Campani and Thomas Willis, and extolling the great quality and merit and the penetrating spirit of François de La Rochefoucauld.

The choice was conscious, at least according to what Noël Argonne, otherwise known as Vigneul-Marville, tells us. In his *Mélanges d'Histoire et de Litterature*, he confessed that De Sallo described the journal's project to him. About this ambitious project he warned De Sallo of the dual method that he could adopt. On the one hand, there is the attitude of the "critics," who judge everything; on the other there is that of the "historians," who simply narrate the content without taking a position. This last approach appears to Vigneul-Marville as the most suitable for the purpose, the most natural, even if it risks becoming sterile and boring. The first, however, intrigues the reader, attracting his attention, but will do nothing but incite controversy and criticism on the part of the authors.¹⁶ This was a difficult choice given the difficulty of explaining long texts in just a few words. Furthermore, Vigneul-Marville warns De Sallo that the selection of books to review represents a judgment of merit, with respect to what is worthy of being taken into consideration and what is not within the Republic of Letters, and this too will be subject to blame and praise. On the other hand, reviewing all the books seemed like an almost impossible undertaking, unless one chose to review them only by examining the indexes and prefaces, but even in this case it would give a completely partial and biased view.¹⁷

De Sallo betrayed De Mézeray's original historical method and chose to adopt the critics' approach. This very approach, only three months after the beginning

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Noël Argonne, *Mélanges d'Histoire et de Litterature*, Prudhomme, Paris 1713, vol. 1, pp. 347-348.

¹⁷ *Ivi*, p. 349.

of the adventure, set him on a collision course with the Inquisition and the Holy Office, so much so that the papacy pressured the periodical to be subject to censorship before publication. De Sallo, in order not to submit to censorship,¹⁸ therefore gave up on the undertaking, but Colbert was not equally compliant and entrusted the direction to Jean Gallois, who also had the support of the Académie des sciences starting from 1669. Beginning in 1666, Gallois chose a more sober and less partisan style for his reviews. Thus, in the first issue of 1666 after the interruption of publications in March 1665, he wrote:

There are, however, some people who have complained about the too great freedom given to them to judge all kinds of books. And certainly, it must be admitted that it was to undertake on public freedom, and to exercise a kind of tyranny in the empire of letters, to attribute to oneself the right to judge the works of everyone. It is therefore resolved to abstain from it in the future, and instead of exercising its criticism, to endeavor to read well the books in order to be able to give a more accurate account of them than we have done until now.¹⁹

In a very early phase of the affirmation of reviews, Gallois, and the entire group that revolves around the *Journal*, were therefore aware that excessive freedom of criticism could lead to domination, to a monopoly in the Republic of Letters which could not have a response and which could damage both the reputation of authors and that of publishers. He therefore decided to adopt a more historical and less critical approach in his reviews.²⁰ Reading the reviews written under the direction of Gallois, one does not see a significant change of direction, rather that what was taken into consideration less and less was one of the founding parts of the De Sallo periodical, namely providing news on censorship and on the decisions of secular and religious courts. However, the review of volumes from abroad and the collection and examination of experiences made in other countries, primarily England and Italy, intensified.

3. *Reviews in England*

The last issue edited by De Sallo, released on March 30, 1665, gave news of a new periodical published in England in the wake of *Le Journal des Sçavans*, the *Philosophical Transactions of the Royal Society*, in which numerous interesting studies and discoveries in the field of natural philosophy appeared, which however the publisher struggled to summarize as he did not know the English

¹⁸ Harcourt Brown, *History and the Learned Journal*, in: «Journal of the History of Ideas», vol. 33, 1972, p. 370.

¹⁹ *Le Journal des Sçavans*, 4 January, 1666, L'imprimeur au lecteur.

²⁰ Brin maintains that this approach made *Le Journal* less interesting see Birn, *Le Journal des Savants sous l'Ancien Régime*, cit., p. 23



language well.²¹ De Sallo concludes by saying that he had found a translator who will allow him to review English books in future and spread all the knowledge that was produced in England.²² There is evidence that may lead one to believe that this mediator between *Le Journal des Sçavans* and the English world was Henry Oldenburg, none other than the first editor of the *Philosophical Transactions of the Royal Society*.

In a letter dated November 24, 1664, to Robert Boyle, Oldenburg wrote that he had received news that there was a project in France «to publish from time to time a Journall of all what passeth in Europe in matter of knowledge both Philosophicall and Politicall.»²³ He added:

In order to ye execution of whc dessein I am sollicit to contribute what I can concerning England, and what is found there, as to excellent persons, things, books ... I am very unwilling to decline this task ...²⁴

A direct collaboration with *Le Journal des Sçavans* had been proposed to Oldenburg, probably by Adrien Auzout.²⁵ Oldenburg was evidently interested in a similar undertaking, so much so that in the summer of 1664 he had thought about planning a «weekly intelligence, both of state and literary news,»²⁶ and at the earliest available meeting of the Royal Society, on January 11, 1665, that is only six days after publication of *Le Journal*, he presented the first issue, which aroused particular interest «containing such matters as pass in the commonwealth of learning,» in particular the new discoveries of Giuseppe Campani.²⁷ Probably on that occasion Oldenburg took up the idea of his “weekly intelligence” transforming it into what would later be the *Philosophical Transactions* and presented it to the members of the Royal Society asking for their approval.²⁸

The *Le Journal des Sçavans* project therefore aroused the interest of English intellectuals right from the start, but the focus was different, «much more philosophical,»²⁹ less concerned with book reviews, and the emphasis was more on the dissemination of «profitable discoveries» for the «advancement of learn-

²¹ D. Atkinson, *Scientific Discourse in Sociobistorical Context: The Philosophical Transactions of the Royal Society of London, 1675-1975*, Mahwah, NJ. Erlbaum 1999.

²² *Le Journal des Sçavans*, 30 March (1665), p. 156. Gallois kept this promise and already in 1666 he had provided accounts of the experience of Robert Boyle, Robert Hook, Thomas Henshaw, David Thomas.

²³ *The Correspondence of Robert Boyle 1636-1691*, Routledge, London 2001, vol. 2, p. 319.

²⁴ *Ivi*, p. 320.

²⁵ M. Boas Hall, *Henry Oldenburg. Shaping the Royal Society*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 82.

²⁶ *The Correspondence of Robert Boyle 1636-1691*, cit., vol. 2, p. 210.

²⁷ T. Birch, *History of the Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*, Millar, London 1756, vol. 2, p. 6.

²⁸ P. Dear, *Totius in verba: Rhetoric and Authority in the early Royal Society*, in: «*Isis*», vol. 76, 1985, pp. 145-161.

²⁹ This information is in Robert Moray's letter to Christiaan Huygens written on February 13, 1665.



ing.» Indeed, no reviews were included in the first issue and reviews were intended more as a longer “account of the books,” rather than a short “critical assessment.” The approach was therefore decidedly more historical, an approach in line with the ideal of the historical method professed by Bacon and to which Oldenburg remained an adherent throughout his life.³⁰ This does not mean the absence of precise critical positions. Indeed, in the second issue, only one book is reviewed in encomiastic tones and it is Robert Hooke’s *Micrographia*, published under the auspices of the Royal Society. Issue 10 reviewed Robert Boyle’s *Hydrostatical Paradoxeses*, explaining how these experiments surpassed that of Pascal and referring to the unpublished part of the *Usefulness of Natural and Experimental Philosophy*, which would not be printed until 1671. Issue 11 reviewed *The Origine of Formes and Qualities* by Boyle, already announced in issue 8. In issue 17 there was a review of Géraud de Cordemoy’s *Le discernement du corps et de l’âme, en six discours, pour servir à l’éclaircissement de la physique*, which attempted to summarize the content of the text in a neutral way, but which revealed extreme skepticism about the physics that underpins the author’s statements. There were sections in which the reviewer kept his distance, using expressions such as “he saith” or “it sounds hard to say” and these concerned above all the problem of the indivisibility of the extended substance. The first book review not strictly linked to natural philosophy was published in issue 18 and was about Samuel Parker’s *Tentamina physico-theologica de Deo sive theologia scholastica*, written to show that philosophy did not necessarily lead to atheism. In the same issue there was a review to Honorée Fabri’s *Tractatus duo quorum prior est de Plantis et de Generatione Animalium; posterior, de Homine*, in which the book was praised for its geometrical method.

How far really, the *Philosophical Transactions*, in their initial phase, represented or reflected the activities of the members of the Royal Society or was the result of an Oldenburg filter, is difficult to ascertain.³¹ It is therefore unclear to what extent Oldenburg had obtained the requested endorsement. It is true that Oldenburg, «particularly when excerpting or summarizing material from overseas, made no attempt to establish the claims of his correspondents,»³² but, as we have seen, he had the opportunity to express his opinion when writing reviews. No doubt the Royal Society did not need the *Philosophical Transactions* to establish the claim or validity of knowledge, because within itself the society could test in

³⁰ Boas Hall, *Henry Oldenburg. Shaping the Royal Society*, cit., p. 150.

³¹ See the various opinions in Boas Hall, *Henry Oldenburg. Shaping the Royal Society*, cit., p. 86; A. Johns, *Miscellaneous Methods: Authors, Societies and Journals in Early Modern England*, in: «British Journal for the History of Science», vol. 33, 2000, pp. 159-186; E. Valle, *Reporting the doings of the curious: Authors and editors in the Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, in *News Discourse in Early Modern Britain*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, pp. 71-90; L. Moessner, *News filtering processes in the Philosophical Transactions*, in *Early Modern English News Discourse*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2009, pp. 208-210.

³² N. Moxham and A. Fyfe, *The first Philosophical Transactions, 1665–1677*, in *A History of Scientific Journals. Publishing at the Royal Society 1665-2015*, UCL Press, London 2022, p. 44.

their regular meetings what was reported, and they could conduct experiments. However, this does not mean that the *Philosophical Transactions* did not play a fundamental role.³³ Indeed, through the very numerous reports of experiments and through reviews the *Philosophical Transactions* quickly became an instrument «to create trust and understanding between readers and authors unknown to one another» on scientific protocols, and «to enable reliable communication over large physical distances as the scientific community grew.»³⁴ The high level of qualifications of the members of the Royal Society, the originality of the experiments, the discoveries they made and the diffusion of the results through the journal led the *Philosophical Transactions* to have a hegemony that was directly reflected in the reviews — that is, what was reviewed and how what was reviewed constituted a distinction in the Republic of Letters. However, the opposite was also true, that the reviews helped to impose the style of thinking and the philosophical taste of the Royal Society, and this would become increasingly evident over the years as members became critical towards French natural philosophy.³⁵

The lack of familiarity of the scholars of the time with the English language prevented the *Philosophical Transactions* from being established as the model of a scientific journal; therefore other countries settled on the model of the *Journal des Sçavans*, which gave a stronger emphasis to reviews to the detriment of original scientific contributions. This was certainly the case with the first attempts to found magazines in Italy and Germany.

4. *Early Reviews in Italy and Germany*

The first scientific journal was published in Italy a few years later, in 1668. Its founder was the abbot Francesco Nazzari and its title was *Giornale de' Letterati*.³⁶ The true inspirer of the work was Michelangelo Ricci, a first-rate mathematician, who had already been working, at least since the autumn of 1667 to replicate what was happening in other countries, carrying out a translation of the *Journal des Sçavans*.³⁷ A large number of intellectuals such as Salvatore and Francesco Serra, Tommaso de' Giuli, Giovanni Patrizi, and Giovanni Luca

³³ S. Shapin, *Pump and Circumstance: Robert Boyle's Literary Technology*, in: «Social Studies of Science», 14, 1984, pp. 481, 484; J. Cummins and D. Burchell, *Ways of Knowing: conversations between Science, literature, and Rhetoric*, in *Science, Literature and Rhetoric in Early Modern England*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 1-5.

³⁴ N. Moxham and A. Fyfe, *The first Philosophical Transactions, 1665–1677*, cit., p. 45.

³⁵ B. Allen, J. Qin, and F.W. Lancaster, *Persuasive communities: A longitudinal Analysis of References in the Philosophical Transactions of the Royal Society, 1665-1990*, in: «Social Studies of Science», 24, 1994, pp. 279-280.

³⁶ See J.-M. Gardair, *Le Giornale de' Letterati de Rome (1668-1681)*, Firenze, Olschki 1984; B. Dooley, *Science, Politics, and Society in Eighteenth-Century Italy: The Giornale de' letterati d'Italia and its World*, Garland Publishing, New York 1991.

³⁷ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Mss. Galileiani, f. 278. See Ricci's letter to Leopoldo written on November 12, 1667.

gravitated around the first publisher Nazzari, but among these Giovanni Giustino Ciampini and Ricci himself stood out for their scientific acumen. Like *Le Journal des Sçavans* and the *Philosophical Transactions*, the journal was formally dissociated from any academy and was supported by a group strongly oriented towards historical and scientific disciplines. From the first issue it was clear that *Le Journal des Sçavans* was the most immediate source of inspiration. Nazzari explicitly proclaimed that its objective was to imitate *Le Journal des Sçavans*, which was particularly commendable because it not only provided titles, but also brief summaries and evaluation of books. In the *Prefazione* Nazzari makes clear that:

What benefit the news of good books brings to the Republic of Letters appears very clearly, while others are not deceived by the great promises of the frontispieces, to which the books very often do not correspond, and know where to look for the doctrines, and the erudition in his needs.³⁸

Thus, the *Giornale* shares with *Le Journal des Sçavans* the pivotal importance of providing reliable and quick “news of good books,” to avoid possible deceptions through the reading of the “great promises of the frontispieces,” which are not correspondent with the book contents — an old strategy used from the early inception of the printing press.

The idea of establishing a new journal came from the awareness that many people could not read or understand the French language well. The task was twofold: (1) to provide book reviews and information about new experiments and observations, and (2) to translate what was more interesting in the *Le Journal des Sçavans*.

The first philosophical book review of the *Giornale de' Letterati*, which was also the first book review in general, was of *Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento* and highlighted the most recent advances in natural research. The review approach was undoubtedly historical: collecting information on as many recent publications and their contents as possible. The objective was to have a «report of the natural experiences and curiosities that will be observed in Italy, and of the books that will be printed there.»³⁹ The promoter was the Roman prelate and Michelangelo Ricci, who wanted to vindicate the importance of Italian science, in particular the approaches of Galileo and Torricelli and support the efforts of the Accademia del Cimento so much as to push some scholars to define the *Giornale de' Letterati* as «a work ready to defend and continue the defunct Florentine academy.»⁴⁰ However, it would be reductive to think of the journal as the organ of something defunct. The *Giornale* was in contact with the main Italian academies such as the Accademia degli Investiganti in

³⁸ *Giornale de' Letterati*, vol. 1, 1668, *Prefazione*.

³⁹ Ricci announces this to Leopoldo on November 12, 1667. See Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Mss. Galileiani, Mss. Galileiani 278, letter 81.

⁴⁰ Gardair, *Le Giornale de' Letterati de Rome (1668-1681)*, cit., p. 181. This despite the echo of many Jesuit works.

Naples and the Accademia dei Gelati in Bologna. Therefore, the *Giornale* was an expression of the Italian scientific culture of the time and promoted the review of scientific works, above all by spreading atomist ideas that seemed to reflect modern experimental philosophy. There was therefore a close correlation between academic enterprise and journalistic initiative. This was an attempt to make Italian science acquire an international dimension, firstly by giving everyone news of what was happening abroad and secondly by circulating as much as possible the latest discoveries and publications that had occurred in Italy.

The circulation of knowledge was therefore the main objective of philosophical reviews. Ricci himself wrote to Leopoldo de' Medici that «one should not search so subtly in books to ban them, if perhaps some Author has entered into a proposition which is not harmful, nor will it be followed by others.»⁴¹ The review must not be an instrument of censorship, in bad faith towards the books; it must not be conducted in order to guarantee control and power over knowledge in order to determine the success or failure of an author or a doctrine; but its primary aim had to be an instrument for the circulation of the main ideas of the authors. This attitude described by Ricci is totally opposite to that held by Leibniz, who, through the institution of the *Nucleus librarius* aimed, in the very same year as the foundation of the *Journal*, to review the books which were then considered worthy of being presented at the Frankfurt fair.

The first issues of the *Giornale de' Letterati* depended heavily on *Le Journal des Sçavans* and when the latter entered into crisis it led the editors of the Italian magazine to look for other points of reference to discover what the most recent international publications were:

So that the periodicals do not lack news of foreign books and scientific things that happen outside Italy, since we are now deprived of French journals, it has been decided to make up for this defect with extracts from those of England, also full of beautiful news and infinite literary curiosities.⁴²

Attention then turned to the *Philosophical Transactions*. What was important about this process of cultural importation from abroad was not that in doing so they imported international ideas and methodologies, but that by translating and extracting from foreign magazines *Giornale de' Letterati* produced reviews not only of foreign books, but even of scientific articles, deciding what was important and what was not. This was a completely new review method, aimed at giving news of what was new in the Republic of Letters. However, it was a real form of review in the critical examination of what was happening around the world.⁴³

Nazari's *Giornale de' Letterati* descended into crisis and one of the first collaborators, Giovanni Giustino Ciampini, inaugurated a second version of

⁴¹ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Autografi Platini, I, 121-143, June 9, 1668.

⁴² *Giornale de' Letterati*, vol. 1, 1668, *Prefazione*.

⁴³ Gardair, *Le Giornale de' Letterati de Rome (1668-1681)*, cit., pp. 249-252.

the *Giornale* in 1675, linked to the Accademia fisicomatematica. The Ciampini edition took an even more rigorous attitude towards reviews. First of all, Ciampini decided to review only those works coming from abroad and which were on sale in Rome so that the reader could have material access to the book. Furthermore, with respect to foreign books, he adopted the policy of reviewing them even if they had not previously been reviewed in France or Germany. Therefore, the attempt was to provide information on the texts in the most exhaustive and quickest way possible, while also providing extremely precise bibliographical information. The network of reviewers and publishers formed by Ciampini was so large that the reviews sometimes took the form of announcements of ongoing or future projects, as well as private editions. Everything that led to the accumulation and dissemination of knowledge was taken into consideration to the point of introducing a practice common even today, namely that of requiring the authors themselves and the publishers to send copies of the book to the *Giornale* for review:

But because having immediately the works that are printed can produce notable profit for the learned men, and can make the glory of the authors more evident; I thought it would be good to give this notification to all those who have published, or hope to publish, their works, so that they may be pleased, as I ask them to send me here in Rome a printed copy of the same works.⁴⁴

The *Giornale* pricked the egos of the authors, but the announcement was also made to increase the possibility of reading all the works directly and not having to depend on other periodicals to report their content.

The intellectuals who lived in German territories did not have this problem of the limited availability of books.⁴⁵ In fact these territories were a hotbed for printing presses and book fairs. Despite this, their first real scientific journal was only founded in 1682. Indeed, as has already been said, at the end of 1667, Leibniz had attempted to found his journal, but he was denied printing privileges because the Viennese court, perhaps pushed even from the commercial lobbies of the printers, had seen in the Leibnizian project an attempt to establish a monopoly on the culture of knowledge without any type of control or prior censorship.⁴⁶ In 1670, in Leipzig, the *Miscellanea curiosa*, linked to the Academia naturae curiosorum directed by Johann Lorenz Bausch, was born. The magazine, with varying success, was published until 1791. The reference models were *Le Journal des Sçavans* and the *Philosophical Transactions*, even if the main topics were almost exclusively those of natural philosophy and medi-

⁴⁴ *Ivi*, p. 265.

⁴⁵ T.K. Hoffmann, *Die Anfänge der deutschen Buchkritik (1688-1720): Die Zeitschrift und ihre Rezension als aufklärerisches Element*. Diss McGill University, Montreal 1978.

⁴⁶ G. Menz, *Leibniz und die Anfänge des Wissenschaftlichen Zeitschriftenwesens*, in: «Zeitungswissenschaft», vol. 11, 1936, pp. 587-590; H. Widmann, *Leibniz und sein Plan zu einem Nucleus Librarius*, in: «Archiv für Geschichte des Buchwesens», vol. 9, 1968, pp. 621-636.



Marco Sgarbi

cine.⁴⁷ This periodical, however, did not include reviews. The first journal that dealt with reviews was the *Acta Eruditorum Leipzig Collecta* directed by Otto Mencke. Unlike other journals, it did not depend on a scientific academy, but it referred to the informal circle of the *Societas ad colligenda Acta Eruditorum Lipsiensia* which included Leibniz, Friedrich Benedikt Carpzov, Basilius Titel, Christoph Pfautz and Johann Cyprian. In a letter dated 26 October 1681 Mencke wrote to Leibniz outlining the plan of the work:

Our goal is this: to announce all new experiments and observations in mathematics, physics and medicine, as well as to review new books (*recensum novorum librorum*) from 1681 onwards, in the same way as French and Roman [i.e. Italian] journals.⁴⁸

The focus therefore seemed purely linked to the exact and natural sciences, even if as the project progressed theological, historical, and geographical topics would occupy more and more space.⁴⁹ As regards reviews, however, only those books of a scholarly or scientific nature were taken into consideration. In general, we notice a certain xenophilia on Mencke's part, dictated by the fact that foreign books were more difficult to recover and not everyone was aware of the language in which they were written. So Mencke explains:

... nor do all the books reach our hands, and increasing in number in their days, by which we are not so much overwhelmed, it is impossible that even good books, and those worthy of being remembered and praised, sometimes seem to disappear under our hands. Although we do not doubt that, while we take a more exacting care about the exotics, the information of which seemed to be first disclosed to us, we omit many things that are sold in our Germany, without prejudice to any cheapness, but which are available for sale in all the workshops here and there, and the list of Frankfurt and Leipzig books reported, it is easy for no one to ignore them.⁵⁰

Mencke's concern about finding himself faced with a large and ever-increasing number of books to review is very clear, so much so that two years later, just four years after the founding of the magazine, he had to combine the reviews with a section of "libri novi" announcements:

Since there is such a great abundance of books, which flow in from all sides, it cannot be done that a review of all should be established sufficiently early, but that even as many of the most excellent ones are to be rejected from time to time from month to month, nay, from year to year; it seemed to us, henceforth, at the end of each month [...], to add the titles of new books, if any had reached us; so that the Benevolent Re-

⁴⁷ A.H. Laeven, *The Acta Eruditorum under the Editorship of Otto Mencke (1644-1707): The History of an International Learned Journal between 1682 and 1707*, APA-Holland University Press, Amsterdam 1990, p. 19.

⁴⁸ *Ivi*, p. 48.

⁴⁹ *Ivi*, p. 53.

⁵⁰ *Acta Eruditorum*, vol. 1, 1684, letter to the prince.



ader may enjoy whatever information they may have, as long as a just account of them can be presented.⁵¹

The large number of books received by the magazine did not allow for appropriate and high-quality reviews and sometimes publishers were forced to give up writing some reviews. Despite this, during Mencke's editorship, between approximately 1682 and 1706, more than 3900 reviews were published, which represented 89% of the contributions in the journal. Mencke was forced several times to justify the impossibility of reviewing all the volumes received and to explain that this did not lead to a negative opinion: «Finally, if those who think that their books are passed over by us with a certain contempt, we sincerely and earnestly ask them to put all that suspicion aside.»⁵² Yet in 1688 Mencke wrote, «we do not at all condemn or vilify books of which there is no mention in our *Acta*,» because the reasons could be very different, such as «our carelessness, or that they have not reached us, or for any other reason whatsoever.» This means that already at that point in time the reviews, whether written or omitted, were seen as forms of affirmation of power and cultural hegemony, as the criticisms of Jean Le Clerc and Pieter Rabus of the *Acta* amply testify.⁵³ Furthermore, Mencke also clarified that “eruditorum,” as a term meaning learned men, should not be understood as their being the sole holders of knowledge and that there was no arrogance or sense of superiority in this word.

Mencke absolutely did not want to become the arbiter of knowledge. For example, even in the case of reviews of texts with different religious opinions, the approach that Mencke defends is the historical one, that is, to give notice of their ideas and not to censor their works, unlike what others proposed, such as Veit Ludwig von Seckendorf, who wanted to condemn the writings of different religious faiths.⁵⁴ This historical approach applies in all directions. In 1690 Mencke conceived the undertaking of the *Acta* as a *historia litteraria* whose aim should be completeness, so much so that he hoped to be able to compile an index of everything that appeared in France, Italy and Holland. The most interesting aspect was that this historical approach to reviews, precisely in the attempt to ensure maximum objectivity and neutrality, was conceived as a scientific experiment in which one can make mistakes and for which feedback from readers was requested, exactly as feedback was requested from those who read the original contributions in the fields of physics, mathematics and medicine. Thus, Mencke wrote:

Of course, we have no doubt that we have not expressed the author's mind in a clear way somewhere, and from time to time, either through a kind of haste, or carelessness (as is usually the case), we have made a mistake. Anyone who wants to

⁵¹ *Acta Eruditorum*, vol. 1, 1686, p. 56.

⁵² *Acta Eruditorum*, vol. 1, 1684, letter to the prince.

⁵³ Laeven, *The Acta Eruditorum under the Editorship of Otto Mencke (1644-1707)*, cit., pp. 82, 84, 195.

⁵⁴ *Ivi*, p. 77.



Marco Sgarbi

experience a similar trial of labor may experience it, and they will discover without a doubt how easy it is to fall into mistake [...] everyone knows how much difficulty there is [...] to be summarized in a few words, so that the review remains plain and clear. Therefore, since we consider nothing alien to us as human beings, we wish to admonish our dutifully devoted Readers, so that if they observe any errors in these *Acta Eruditorum*, [...] or in their own reviewed books, they should be afraid and not be burdened to warn us candidly about them by letters [...]⁵⁵

Mencke was obsessed with objectivity in reviews and demanded extremely high standards, like any other scientific procedure in experimentation. According to Mencke, the authority of the *Acta* in the field of reviews was based on this objectivity.⁵⁶ There are repeated calls to write short, concise reviews free from harsh criticism, so much so that excessively long or polemical contributions had to be rejected.

5. Conclusion

With the *Acta eruditorum*, a first phase of experimentation with philosophical reviews linked to the academic world and societies, and to a historical approach that followed the process of scientific discovery and the diffusion of knowledge, came to an end. Already by 1684 when Pierre Bayle founded the *Nouvelles de la République des Lettres* the situation had changed considerably. Bayle is one man in charge. Not that De Sallo, Oldenburg, Nazzari, Ciampini or Mencke were not — they all made great personal efforts, and their undertakings would never have been achieved without their commitment — but they still had a strong group of people at their side and behind them certain ideals. Furthermore, Bayle wanted to enter a field almost unexplored by his predecessors, specializing mostly in the analysis of theological, religious, literary, and historical subjects, and only minimally concerned with scientific works, which mainly occupied the pages of other periodicals. This interest in less scientific topics is also reflected in his aversion to creating a journal published exclusively for scholars, or at least those thought of as such. The reviews had to be of interest to the general public and this would give rise to new periodicals that were more attentive to popular sensibilities, and to those periodicals of a certain circulation that developed a rhetoric linked to literary criticism with respect to the reviews.⁵⁷

The method had also changed. The motto «we will act as rapporteur and not as judge» seemed in the first instance to resume the historical approach in the

⁵⁵ *Acta Eruditorum*, vol. 1, 1690, letter to the reader.

⁵⁶ Laeven emphasizes these aspects. See Laeven, *The Acta Eruditorum under the Editorship of Otto Mencke (1644-1707)*, cit., pp. 77-87.

⁵⁷ F. Donoghue, *Book Reviewing and Eighteenth-Century Literary Careers*, Stanford University Press, Redwood City CA 1996; A. Urban, *Kunst der Kritik: Die Gattungsgeschichte der Rezension von der Spätaufklärung bis zur Romantik*, Winter, Heidelberg 2004.



name of a tolerance that would have allowed us to make «faithful extracts both from the books that were against us and from those that are on our side.»⁵⁸ This tolerance, however, was due to the fact that Bayle reviewed religious works and could not offend his reading public: he had to respect different tastes. In reality the reviews become more critical, so much so that what he writes about his reviewing method in the *Preface* of the first issue seems like *an excusatio non petita*:

we will be content with a reasonable middle ground between the servitude of flattery and the boldness of censures. If we sometimes judge a work, it will be without prejudice, and without any malice, and in such a way that we hope that those who are interested in this judgment will not be irritated by it. For we declare firstly that we do not claim to establish any prejudice either for or against the authors: one would have to have ridiculous vanity to claim such sublime authority. If we approve, or if we refute something, it will be without consequence; our aim will only be to provide new opportunities for scholars, to improve public education.⁵⁹

With the onset of the eighteenth century, the role of reviews within the periodicals and within the scientific and literary culture of the time differed so much that it is difficult to find overall convergences among defined groups. The main creators were the publishers with their ideas and the readers of the journals themselves with their differing tastes.

At the beginning of their adventure, however, the community of periodicals and scientific societies and academies used reviews in a rather homogeneous manner, as a tool for the production of culture, sharing general principles.

First of all, the goal was to provide the widest possible knowledge, even in different languages. This contributed to the birth of a European and transnational cultural market. The timeliness with which books were reviewed in different countries marked the cultural hegemony within this market. The faster the news could be spread, the faster knowledge could progress. At the same time the number of books continued to grow, an overload of information, a river of books which overwhelmed intellectuals who struggled to orient themselves in the face of so much new knowledge. Therefore there was a need for a tool capable of providing reliable and precise information, a tool capable of managing and saving the researcher's time and filtering what was truly important as a fundamental contribution to his discipline.⁶⁰ Finally, just like the experiments conducted within academies and scientific societies, the review tested and criticized the knowledge produced by the books, trying to understand what was most valid.

The review, especially in the first phase, created a new way of knowledge management. Whether they were critical evaluations, summaries and abstracts, extracts, announcements or advertisement, self-review or letters, reviews acce-

⁵⁸ *Nouvelles de la République des Lettres*, Mars, 1684, p. A4v.

⁵⁹ *Nouvelles de la République des Lettres*, Mars, 1684, p. A4r.

⁶⁰ *Nouvelles de la République des Lettres*, February, 1687, p. 120: scholars were looking for tool «to stop the torrent of books which grows day by day or block at least one of the sources.»

lerated the diffusion of knowledge, while also testing its accountability. In their role of judge, their authors created monopolies of knowledge. Indeed, reviewing one book instead of another, disseminating the ideas of a group and ignoring or criticizing others, shaped the culture of the time by establishing what was worth reading and what was not. This could potentially be extremely dangerous for the development of philosophy and science because a review could lead to misleading results. In 1722, Adrien Baillet wrote:

The learned and the ignorant take up their pen indifferently, as if for a kind of conspiracy to overwhelm, or at least to tire and repel humankind, to distract and mislead minds, to burden and confuse memory, to spoil and falsify the judgment.⁶¹

Good and bad reviews, written with fair or malicious intent, thus generated and influenced trends in specific communities, establishing which were the winning and failing ideas, determining the subsequent development of philosophical and scientific thought.

Another effect reviews had, especially towards the end of the seventeenth and throughout the eighteenth century, was the amount of time intellectuals devoted to the activity of reviewing, so much so that some of them became professional reviewers, working more on this than on developing their own original ideas. Christian Wolff published more than 200 reviews, Lessing more than 500, and Albrecht von Haller the stratospheric number of over 9000 reviews. This activity had an impact on which ideas were created, considering possible counter-argument and attacks by others. It also generated a new style and rhetoric of writing, independently from the development of the topics and the soundness of the arguments, leading to the creation of manuals on how to write reviews, even without having read the books, as in the case of Samuel Christian Lappenberg's satirical textbook *Anfangsgründe der Rezensionskunst* (1778). The power that the review attained without really assessing the validity of ideas, but only as a literary exercise, was something alien at the very origin of the review, when it was not yet a specific literary genre.

At the dawn of the review, it was considered an extremely powerful tool for sharing ideas among different learned communities, for improving knowledge and testing its validity. Reviews never betrayed this original purpose, however with the passing of time and the increasing sophistication of the art of reviewing, their use certainly became less and less neutral and more and more partial in affirming a specific kind of knowledge.

⁶¹ A. Baillet, *Jugemens des Savants sur les principaux ouvrages des auteurs*, Moette, Paris 1722, p. 217.

Sulla commedia umana.
Opinione e apparenza negli scritti di Giammaria Ortes
Andrea Lamberti
(Università degli Studi di Cagliari)
andrea.lamberti@unica.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: On Human Comedy: Opinion and Appearance in the Writings of Giammaria Ortes.

Abstract: Giammaria Ortes (1713-1790) is a multifaceted author, considered to be among the figures who were relevant in the contest of Eighteenth-century Italian culture. The aim of this contribution is to reconstruct the positions held in his philosophical writings, especially with regard to the concepts of opinion and appearance. Ortes, by analyzing the use of imagination and the distinction of false and true, sets the basis for a broader discourse on human actions and relations, dominated by poetry and fiction.

Keywords: Opinion, false, truth, imagination, appearance, reality.

Tra le figure che hanno segnato il Settecento italiano, Giammaria Ortes occupa di certo un posto significativo. Vissuto tra il 1713 e il 1790, provvisto di una solida formazione matematica e scientifica, perfezionata a Venezia sotto la guida dell'abate camaldolese Guido Grandi, di cui scrisse in seguito una biografia, fu autore stimato, vicino agli ambienti culturali veneziani, raccolti intorno ad Antonio Conti e Francesco Algarotti¹. Pubblicò per lo più in anonimato i suoi scritti lasciando una parte cospicua di inediti. All'inizio dell'Ottocento, Pietro Custodi acquistò dagli eredi le carte private di Ortes, per poi pubblicarne le opere già nel 1804, nella raccolta degli *Scrittori classici italiani di economia politica*, nei volumi dal XXI al XXVII. Da qui l'inizio di una fortuna storiografica, non solo limitata al pensiero economico, che si è andata rafforzando nel tempo.

Poco dopo la metà del Novecento, gli studi di Gianfranco Torcellan hanno promosso una riconsiderazione complessiva dell'autore, assicurandogli, tra le altre cose, uno spazio nel VII volume di *Illuministi italiani*². In questo conte-

¹ Per un profilo biografico cfr. P. Del Negro, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 79, 2013, pp. 752-756.

² *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, a cura di G. Torcellan, G. Giarizzo, F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965, pp. 3-87.

sto, sono stati intrapresi diversi lavori di approfondimento critico e la riedizione commentata di larga parte dei suoi scritti, anche inediti³.

Tra i contenuti e gli argomenti sollevati dalla sua poliedrica riflessione, rimangono di particolare interesse le considerazioni avanzate in ambito filosofico, intorno alla finzione e all'apparenza, rigorosamente distinte dal piano del vero e del reale, e al ruolo svolto dall'immaginazione, riabilitata, rispetto al paradigma razionalistico cartesiano, in chiave sociale. Ortes, che amava chiudere i suoi scritti con il motto 'chi mi sa dir s'io fingo', fa della finzione e dell'apparenza un tratto fondamentale del comportamento umano, fondato sull'uso della facoltà immaginativa, associata all'errore, al falso, al poetico, componenti essenziali della vita sociale, da lui intesa come 'commedia'. In rapporto all'esistenza umana, stretta nel gioco di verità e menzogna, si fa sempre più sistematica la riflessione di Ortes sulla funzione dell'apparenza che si rivela fattore imprescindibile e funzionale al mantenimento delle dinamiche sociali.

1. *Opinione e finzione*

Nel *Calcolo sopra il valore dell'opinioni, e sopra i dolori e i piaceri della vita umana*, pubblicato a Venezia per i tipi Pasquali nel 1757, Ortes lega la definizione dell' 'opinione' all'inclinazione naturale verso il piacere dei sensi. L'opinione nasce dal timore che la forza di un altro si frapponga alla soddisfazione dei propri desideri: la differenza tra la forza del singolo e quella degli altri determina «l'arbitrio di ciascuno sulla scelta degli oggetti piacevoli»⁴. L'opinione è perciò definita come «il motivo» per il quale la «forza congregata di tutti» si impegna in favore di qualcuno; è ciò che permette di far convenire gli altri, «o sinceramente o simulatamente», su ciò che è a proprio vantaggio. Tra i 'motivi' delle opinioni, nate allo scopo di «raffrenare la pubblica forza col pubblico timore», sono ricompresi la patria, la nobiltà le lettere, il commercio, l'autorità, il merito. Il loro fine, in ogni caso, resta da una parte l'interesse personale, dall'altra quello d'introdurre delle distinzioni tra gli uomini. Il loro valore è nel «credito pubblico» che possono procurare, legato alla capacità di ricchezza che possono muovere⁵.

Il fondamento di questa dinamica sociale è la meccanica sensibile, descritta da Ortes a partire dalla fisiologia materialistica. La sensibilità è mossa per lui dal dolore, considerato quale realtà effettiva, diretta e positiva, laddove il

³ Per una puntuale informazione sui principali studi e sulle edizioni cfr. lo stesso contributo sopra citato di P. Del Negro. Nel 2023 è inoltre stato riedito il testo di Ortes *Riflessioni sugli oggetti apprensibili, sui costumi, sulle cognizioni umane per rapporto alle lingue*, a cura di A. Prato, con un saggio di S. Gensini, a Napoli, per Istituto Italiano di Studi filosofici Press.

⁴ G. Ortes, *Calcolo sopra l'opinione e sopra i dolori e i piaceri della vita umana*, in *Calcolo sopra la verità dell'istoria e altri scritti*, a cura di B. Anglani, presentazioni di I. Calvino, G. Dossena, Milano, Costa & Nolan, 1984, p. 123.

⁵ Ivi, pp. 125-126.

piacere è connotato in maniera puramente negativa, indiretta, solamente in quanto effetto della dissoluzione di uno stato doloroso. Metro delle sensazioni è la maggiore o la minore tensione del corpo, ridotto a un ammasso di 'fibre', descritte nei termini di 'canaletti', percorsi da fluidi e da spiriti vitali. Il grado di tensione di questi filamenti è associato alla forza e alla velocità dei fluidi e degli spiriti dai quali sono attraversati. La sofferenza corporea corrisponde a una situazione di scompenso: è la condizione di un'alterazione determinata dalla troppa rigidità o dall'eccessivo rilassamento delle fibre di cui sono costituiti i tessuti corporei, risolta solo con il ritorno alla condizione di equilibrio che costituisce il piacere⁶.

Sullo sfondo di questa analisi, Ortes distingue due classi di dolori: la prima da lui definita 'di senso', la seconda 'di opinione'. Nella prima classe fa rientrare le sensazioni, gli appetiti, gli affetti causati dal ristagno o dall'accrescimento degli spiriti nelle fibre corporee, così da renderle o troppo molli o troppo rigide. Ne sono un esempio la fame, la sete, il freddo, il caldo. Si tratta di dolori originati da oggetti 'inanimati'⁷. Quando, invece, la sensibilità è mossa da qualcosa di 'animato', vale a dire dotato di vita e capace di opporre resistenza, ne deriva un adattamento e una composizione tra la forza delle fibre sensibili e quella che può arrivare dall'esterno. Gli altri individui intorno a noi suscitano una tale reazione fisiologica di accomodamento che, avvalendosi di una certa attività immaginativa, forma i suddetti dolori di opinione⁸.

I dolori di opinione mantengono un collegamento diretto con la fantasia, per mezzo della quale, secondo Ortes, è elaborata la risposta di fronte «al timore di comparire agli altri quali siamo con una spezie di piacere che generalmente si direbbe di maschera»⁹. In questa prospettiva, la stessa forza immaginativa, posta all'origine dell'apparenza sociale, è riferita a «tutto ciò che s'apprende per nome di ricchezza, potenza e grandezza maggior nazionale»¹⁰; associata a quella sfera di 'bisogni pubblici', emersi con lo sviluppo civile, «sui quali per tanto non può dirsi cosa alcuna che vaglia il vero»¹¹, contrapposti a quelli reali ed effettivi, cioè a quelle necessità dalle quali dipende strettamente la sussistenza materiale di un popolo.

Quello che è considerato un bene per il mantenimento e lo sviluppo della società, secondo Ortes, soggiace alle regole della finzione sociale, vale a dire è prodotto dall'opinione al fine di nascondere le debolezze del singolo. La maschera, da questo punto di vista, è la forma delle relazioni umane mosse dalla ricerca della felicità. Ne sono espressione il desiderio del valore, dell'onore, della nobiltà,

⁶ Ivi, p. 135.

⁷ Ivi, pp. 135-136.

⁸ Ivi, p. 138.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Lettere di Gianmaria Ortes in proposito del duo libro dell'Economia nazionale*, in *Scrittori classici di economia politica*, tomo XXIII, a cura di P. Custodi, Milano, nella Stamperia e Fonderia di G.G. Destefanis, 1804, p. 12.

¹¹ *Ibidem*.

del denaro, della dottrina, ai quali Ortes contrappone i mali civili prodotti dalla codardia, dal disprezzo, dall'ignoranza. Intorno a questi beni e a questi mali si organizza la vita civile.

2. *Reale e apparente*

L'opinione come finzione sociale è resa possibile dalla facoltà immaginativa, da Ortes considerata come l'organo del falso, dell'errore, segno inequivocabile dell'imperfezione umana, alla quale fa da contraltare l'intelletto, giudicato come l'unico strumento in grado di cogliere la verità. A partire dalla definizione di intelletto e immaginazione, nelle *Riflessioni sugli oggetti apprensibili, sui costumi, sulle cognizioni umane per rapporto alle lingue* del 1775 è svolta la distinzione tra reale e apparente, articolata su tre piani differenti: quello degli oggetti conoscibili; quello della morale e dei costumi; quello della conoscenza del vero e del verisimile.

Gli unici oggetti che si possono apprendere e conoscere, secondo Ortes, sono quelli «positivi», realmente presenti in natura, a differenza dei loro «contrari», dedotti come «negativi, non esistenti e non creati, i quali non vi sono e non son nulla»¹². Da questo punto di vista, la verità è opposta all'errore al modo in cui ciò che esiste contrasta con quello che non esiste¹³. L'apparenza si gioca per Ortes sul piano di questa contrarietà, che replica l'opposizione tra uso 'comune' della ragione e uso particolare. Reale e apparente sono in tal senso le rispettive modulazioni della ragione comune, esplicita come verità, e di quella particolare, espressione dell'errore.

Il vero, ottenuto per via della ragione comune, è circoscritto alle leggi di moto in cui risiede «la vita e la essenza di tutte le cose mortali»¹⁴. Il movimento, alterato secondo le sue leggi, origina l'infinita variabilità degli elementi naturali. Gli oggetti molteplici, «*consimili*» e «*diversi*», costituiscono nel loro insieme un tutto armonico, «dal tronco più informe e insensato» fino «all'uomo meglio organizzato e più saggio». L'ordine naturale, con tutta la sua differenza, si riflette nel campo della morale collettiva e sociale, che soggiace alle stesse leggi fisiche¹⁵: «i costumi, le opinioni, i geni e le inclinazioni umane di ciascun luogo e tempo vi dovranno variare in infinito come modificazioni sempre finite tolte dall'infinità di tutt'esse»¹⁶. I fatti della natura e della storia umana, nella quale si assiste alla «perpetua rivoluzione di Stati e di imperi», seguono il piano di «un sistema imperscrutabile», a cui deve piegarsi la «disposizione umana»¹⁷.

¹² G. Ortes, *Riflessioni sugli oggetti apprensibili, sui costumi, sulle cognizioni umane per rapporto alle lingue*, cit., 7, I, p. 88.

¹³ Ivi, 8, VI, p. 99.

¹⁴ Ivi, 2, I, p. 65.

¹⁵ Ivi, 6, III, p. 85.

¹⁶ Ivi, 9, I, p. 102.

¹⁷ Ivi, III, p. 104.

Oggetti, opinioni e costumi sono «modificazioni diverse d'una verità a tutti comune che non è mai a se stessa contraria»¹⁸. Le sembianze delle cose hanno significato quando conservano una relazione con la ragione comune interna; altrimenti restano vuota simulazione, come, per esempio, lo sono la virtù e la religione quando si riducono ai loro aspetti esteriori e materiali, perdendo il senso di una comprensione interna del vero¹⁹.

Ortes radica la differenza tra reale e apparente nella distinzione tra ragione comune e ragione particolare. Il primo di questi due termini è da lui impiegato per indicare il sapere certo, mentre l'uso particolare dell'intelletto è riferito alla conoscenza parziale, perciò solo superficiale e apparente. La geometria vale come criterio con il quale distinguere la realtà delle cose²⁰. Le cognizioni geometriche racchiudono quelle «vere e *reali*», che sono indubitabili, ma restano comunque appannaggio di pochi, perché difficili da acquisire, richiedendo un alto sforzo di attenzione. Le cognizioni «verisimili ed *apparenti*» sono quelle «comuni all'istoria, alla fisica, alle leggi, alla politica e simili studi più praticati», dipendono «da ragioni che s'arrestano sull'esterno» e sono sempre suscettibili di essere smentite. La forma di conoscenza apparente è la regola di vita della maggioranza degli uomini, che non escono dall'errore e sono legati al diletto dei sensi.

Le immagini, impresse dagli oggetti sulla «materia animata», per mezzo delle invariabili leggi del moto, sono poste alla base di ogni cognizione²¹. Sono combinate e separate dalla facoltà riflessiva, che poi ne ricava le somiglianze e le dissomiglianze, le consonanze e le dissonanze, sulle quali riposa il vero e il falso delle cose. Tali immagini, specifica Ortes, coincidono inoltre con i «sentimenti di animo coi quali ciascuno si manifesta agli altri, non solo ne' propri giudizi sugli oggetti esterni, ma nelle proprie azioni ancora, e negli uffici e decenze della vita comune che da quelli derivano», essendo tali sentimenti originati per la identica pressione degli oggetti sull'animo²².

Il vero ed effettivo, attinto dalla ragione comune, è nella comprensione della serie di relazioni di somiglianza e di differenza, vicine e lontane, che un oggetto intrattiene con la natura. L'errore consiste nell'attenersi a un ristretto e limitato insieme di rapporti che permettono una conoscenza esclusivamente superficiale e apparente della realtà²³.

¹⁸ Ivi, 8, III, p. 96.

¹⁹ Ivi, 9, IV, p. 105.

²⁰ Ivi, 12, IV, pp. 122-123. Sul riferimento alla geometria come metodo in Ortes, M. Di Lisa, *Geometra natura. La filosofia di Giammaria Ortes*, in *Giammaria Ortes. Un 'filosofo' veneziano del Settecento*, a cura di P. Del Negro, Firenze, 1993, pp. 1-30; U. Baldini, *Alcuni aspetti epistemologici del 'problema' Ortes*, in *Giammaria Ortes. Un 'filosofo' veneziano del Settecento*, cit., pp. 31-75; P. Farina, «Investigare e spiegare l'apparente per il reale delle cose»: «il metodo de' geometri» in *Giammaria Ortes*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXI (2002), 1, pp. 58-105.

²¹ Ivi, 1, I, p. 61.

²² Ivi, II, p. 62.

²³ Ivi, III, p. 64.

Date le infinite maniere con le quali si presentano gli oggetti, si manifestano e si modificano i costumi, le stesse cognizioni variano nei modi e nelle qualità, atteso che l'intelletto umano è determinato e limitato²⁴. Una tale limitazione, in ogni caso, non si traduce per Ortes in una rinuncia alla possibilità di conoscere il vero: il reale geometrico, radicato nelle leggi di natura, è pienamente attingibile e gli uomini non sono inclinati naturalmente al falso. La gran parte di essi si lascia guidare dall'apparente perché più facile da ottenere e fonte di piacere sensibile. Da questo deriva la necessità di un governo politico che mantenga l'apparente nei limiti del reale; laddove, se tutti si basassero sul vero, ogni subordinazione cesserebbe e prevarrebbe un sentimento «unanime», cadendo al contempo il bisogno di qualsiasi forma di potere esterno²⁵.

Ortes, d'altronde, rigetta come «disperato consiglio» il tentativo di coloro che pretendono «render facile e comune ciò che per sé è difficile e non comune», con l'uso di «dizionari, giornali, compendi o altri repertori»²⁶. Errore e apparenza sono un fatto umano ineliminabile: benché contrari al vero e al reale, sono lo strumento con il quale l'individuo si inserisce nella realtà e si organizza in società: «non potendo le cognizioni reali esser comuni, giova che per occupazione almeno, per commercio di vita e per diletto appunto comune, tali sian le apparenti pur che ciò avvenga in modo che non s'oppongono alle reali, ma che dipendano sempre quelle da queste».

In questa prospettiva, Ortes sottolinea che i sentimenti della compassione e del ridicolo suscitati dagli inganni e dalle miserie vedute in altri e sofferte per altri svelano e mettono in evidenza il falso, l'errore delle opinioni e delle azioni umane. E perciò tramite questi sentimenti apprendiamo come non ci sia «genere di persone che non si governi per apparenze»²⁷.

Significativo che nella conclusione del testo delle *Riflessioni*, Ortes precisi che la sua pretesa non era quella «di persuadere gli uomini a governarsi col solo reale delle cose, e di distruggere infra lor l'apparente del tutto», ma quella di «disingannare gli uomini», di rappresentare l'apparente «per quello ch'egli è, avvertendoli che oltre a questo per cui sogliono essi governarsi, v'ha nelle cose un reale per cui li governa irresistibilmente natura»²⁸.

3. Il dominio dell'immaginazione e il 'burlesco' delle azioni umane

Il connubio tra ragione geometrica e realtà delle cose è ribadito in *Delle scienze utili e delle dilettevoli per rapporto alla felicità umana* del 1785. Qui Ortes svolge una lunga disamina delle facoltà dell'intelletto e dell'immagina-

²⁴ Ivi, 10, III, p. 120.

²⁵ Ivi, 16, V, p. 145; 13, II, p. 126.

²⁶ Ivi, 16, II, p. 142.

²⁷ Ivi, 13, III, p. 128.

²⁸ Ivi, 20, I, p. 164.

zione, articolando la differenza tra vero e finto, reale e apparente, al fine di distinguere le forme e i gradi di conoscenza con riguardo alla felicità, atteso che le inquietudini e le molestie sofferte nel corso della vita «procedono dal non saper distinguere il vero dal falso»²⁹.

L'insieme delle «cognizioni effettive e reali» definisce l'ambito delle scienze utili che istruiscono gli uomini, mentre il campo delle «belle arti» è confinato alle conoscenze dilettevoli che imitano la natura, «ma nell'imitarla rappresentano alla mente gli oggetti con espressioni che li migliorano o peggiorano nella loro specie»³⁰.

Le scienze utili sono fondate sul 'vero', cioè sulla conoscenza degli oggetti quali sono «in se stessi». Tali cognizioni nascono per mezzo di un esame della ragione che mette gli oggetti in relazione a tutta la natura, senza riferimento alla sensibilità soggettiva. Le belle arti, invece, sono basate sulla imitazione della realtà, secondo una rappresentazione 'alterata' e perciò 'falsata' dall'appagamento del desiderio sensibile, fonte del diletto³¹.

Da questo punto di vista, la finzione, l'inganno, l'apparente è modalità connaturata alla facoltà immaginativa, alla quale spetta la prima apprensione secondo la 'lusinga' dei sensi e delle passioni. Il reale ne è 'sfigurato' e 'stravolto', per esserne 'esagerato', 'ornato', 'abbellito'. La sensibilità, facoltà passiva e necessitata dall'esterno, non essendo libera di discriminare tra le percezioni, è comunque maggiormente colpita e smossa da ciò che è 'inusitato' e 'insolito', che è poi l'oggetto delle belle arti. Alla passività dell'immaginazione fa da contrappeso la libertà di giudizio dell'intelletto³², nella definizione delle cognizioni scientifiche, rese spoglie di qualsiasi ornamento.

Tale acquisizione di ciò che è vero, effettivo, reale, utile spetta alla ragione soprattutto come opera di disvelamento dell'inganno proprio dell'apprensione dilettevole per il tramite dei sensi e dell'immaginazione. In tal modo l'accesso alla scienza avviene per via esclusivamente 'negativa' o 'indiretta', vale a dire attraverso un processo di restrizione della conoscenza: secondo Ortes si tratta di «uscire dal falso» e non di «entrare nel vero»³³.

I sensi sono posti come un punto di partenza ineliminabile del processo conoscitivo. Costituiscono dei fattori imprescindibili fornendo il materiale da apprendere e sul quale giudicare. Senza di essi, afferma Ortes, fantasia e intelletto «rimarrebbero in perfetta inazione, inutili e oziosi nell'uomo, non diverso allora

²⁹ G. Ortes, *Delle scienze utili e delle dilettevoli per rapporto alla felicità umana. Ragionamento*, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, parte moderna, tomo XXIV, a cura di P. Custodi, Milano, nella stamperia e fonderia di G. G. De Stefanis, 1804, *Prefazione*, p. 115. Per una contestualizzazione del testo e della questione della felicità in Ortes, cfr. P. Farina, «Levar la maschera dell'ipocrisia»: la felicità degli uomini in G.M. O. tra natura e società, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIII (2004), 3, pp. 404-441.

³⁰ Ivi, I, p. 125.

³¹ Ivi, pp. 126-127.

³² Ivi, XI, pp. 181-185.

³³ Ivi, VIII, p. 167.

da un sasso»³⁴. Se non è possibile fare a meno della sensibilità e delle passioni, bisogna far prevalere su queste la ragione. D'altronde, conoscere per Ortes è il risultato di un gioco di forze tra le facoltà.

La «regola fondamentale» stabilita per ogni cognizione è che una potenza dell'animo si trovi soggetta all'altra, non mai «tutte due dominare del pari»: così nelle scienze è l'intelletto a dominare; nelle belle arti l'immaginazione³⁵. Le stesse azioni umane ricadono nel dominio della vuota apparenza e della simulazione esterna, quando l'immaginazione sovrasta la ragione³⁶.

Più in generale, la capacità immaginativa e quella riflessiva sono intese secondo un rapporto strettissimo, tanto da essere descritte come «indivisibili», a tal punto che una non può sussistere senza l'altra³⁷. Si tratta «di un'anima stessa che intende e immagina»³⁸. E conseguentemente il vero e il falso, l'utile e il diletto concorrono a formare ogni conoscenza e ogni azione secondo un rapporto inscindibile: con l'escludere il falso e il diletto dell'immaginazione si escluderebbe il vero e l'utile dell'intelletto³⁹.

Lo stesso falso, oggetto delle belle arti, è considerato da Ortes in virtù della relazione che intrattiene con il reale. Così, il «falso innocente» e possibile, in quanto verosimile è quello contenuto entro i limiti possibili di natura, ed è distinto sia dall'«assurdo», impossibile manifesto che è contrastato dalla ragione, sia dal «giocosco» e burlesco, frutto dell'«immaginazione che ride di se stessa», riconosciuto come finto, senza pretesa di realtà.

A prescindere dalle belle arti, le forme della conoscenza apparente connotano il complesso della vita umana. Nel gioco di forze tra le due facoltà l'immaginazione cerca sempre di superare l'intelletto e, per Ortes, il burlesco, il giocoso immaginifico è in definitiva dominante:

Con ciò si direbbe che tutte le umane azioni fossero come una specie di poesia burlesche, giacché in essa tutti gli uomini non cessano di rider gli uni cogli altri, come si manifesta da quel riso che di tante specie apparisce loro in volto, tante diverse quanti diversi sono i gradi, le condizioni e le circostanze che li distinguono e nelle quali si trovano.⁴⁰

Poesia, finzione, apparenza sono la regola comune della condizione umana, ineriscono al soggetto che conosce, laddove l'intelletto è soprattutto uno strumento di disinganno, di uscita da un falso che è necessario dato di partenza. L'opinione, come maschera sociale, fonte di un determinato valore dato alle cose e alle azioni, nasce per un atto dell'immaginazione poetica attraverso il quale il singolo cerca di distinguersi dagli altri, di ottenere credito nell'intento

³⁴ Ivi, XI, p. 185

³⁵ Ivi, V, p. 149.

³⁶ Ivi, XVII, 229-230.

³⁷ Ivi, V, p. 145.

³⁸ Ivi, *Prefazione*, 118.

³⁹ Ivi, V, pp. 145-146; XI, p. 186.

⁴⁰ Ivi, XV, 210-211.

di superare tutti i vincoli a lui frapposti nel conseguimento della felicità. Da questa finzione derivano i 'gradi', le 'condizioni' e le 'circostanze' che differenziano gli uomini; circostanze di cui ognuno è pronto a farsi gioco in quella commedia che per Ortes è la vita umana, inevitabilmente costruita più sull'apparente che sul reale.



⊕

La repubblica «più mirabile del mondo».
Campanella e l'aurea età felice
Corrado Claverini
(Università del Salento)
c.claverini@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: «The Most Wonderful Republic in the World»: Campanella and the Golden Age of Happiness

Abstract: This article sets out to make a detailed analysis of the *Città del Sole* [Eng. trans. *The City of the Sun*] by Tommaso Campanella, while bearing in mind the eschatological and prophetic schema that supports his philosophy and the historical context of profound crisis affecting Calabria in his time. In particular, it will highlight three distinct elements of this utopian work. First of all, the book is the idealization of an anti-Spanish revolt organized by Campanella in order to establish a free Calabrian republic. Furthermore, the *Città del Sole* is a utopia of the time, namely the description of an imminent event, a different and better future to the «darkened century» in which the friar from Stilo lived. Lastly, this work is not only literary fiction, a poetic dialogue, but a militant utopia for which the Calabrian philosopher risked his life.

Keywords: Campanella; crisis; *renovatio*; Italian philosophical tradition; utopia.

1. *Per una filosofia della resistenza. Campanella, il genere utopico e la tradizione italiana*

La *Città del Sole* è senza dubbio l'opera più nota di Tommaso Campanella e una delle più celebri utopie. Composto in carcere fra il 1601 e il 1602, questo testo è uno degli esempi più evidenti della funzione critica svolta dalle utopie. Non a caso Campanella fu – come Platone e Moro – filosofo militante, pensatore e uomo d'azione. Utopia e progetto politico concreto non sono termini che si escludono a vicenda. Si pensi all'autore della *Repubblica*. Furono ben tre i viaggi che Platone intraprese a Siracusa al fine di convertire i tiranni della città alla filosofia. Nessuno ebbe l'esito sperato e, anzi, il filosofo greco rischiò la vita in ognuna di queste circostanze, ma quello che importa qui sottolineare è ciò che scrive nella *Lettera VII*, viva testimonianza dello spirito che lo animava: «con questi pensieri e con questa determinazione salpai da casa, non per i motivi che

alcuni credono, ma perché mi sarei vergognato moltissimo se mi fossi scoperto uomo buono solo di parlare e incapace di tradurre in atto le proprie idee»¹.

Parole, queste platoniche, che descrivono bene quello che doveva essere lo stato d'animo di Campanella quando, il 15 agosto 1598, tornò a Stilo, sua città natale, dopo ben nove anni di lontananza dalla terra calabrese. Di fronte alle condizioni di miseria e povertà in cui versava la Calabria a causa del repressivo governo spagnolo, Campanella cominciò a predicare l'imminenza di un'aurea età felice, convinto che «la fine del mondo era presta, et che innanzi a questo havea da essere una Republica la più mirabile del mondo, et che li Monaci di san Domenico l'haveano da preparare secondo l'apocalissi, et che havea da cominciare dall'anno 600»².

Pertanto, Campanella organizzò una rivolta antispagnola al fine di instaurare una libera repubblica calabrese. L'esito non fu quello sperato, il progetto venne denunciato alle autorità e la repressione fu violenta e repentina: numerose furono le esecuzioni sommarie e Campanella fu arrestato insieme agli altri congiurati. La repubblica «più mirabile del mondo» rimase dunque solo un progetto, fallito sul nascere, ma fu proprio in carcere che Campanella, idealizzando l'insuccesso della congiura, scrisse la *Città del Sole*. Fu Norberto Bobbio a sottolinearlo con forza quando – confrontando gli atti del processo che seguì la tentata ribellione e il testo dell'utopia campanelliana – affermò: «ogni qualvolta ci si sofferma su questi rapporti per tanto tempo insospettati e insospettabili, non si può non provare un senso di stupore nel veder apparire tra le pagine massicce, grossolane, monotone, sgrammaticate degli atti di un processo, uscite dalla bocca di frati ignoranti ed ignari, quelle stesse idee, che diffuse poi nel mondo della cultura ad opera della *Città del Sole* furono per tanto tempo giudicate come dotte fantasie, frutto di una troppo fervida immaginazione»³.

La concordanza fra le deposizioni dei congiurati che svelano con precisione il progetto campanelliano e le pagine della *Città del Sole* è impressionante e testimonia l'intenzione dello Stilese di realizzare la sua utopia ancor prima di scriverla. Filosofo militante, Campanella pagò sulla propria pelle le conseguenze di un pensiero radicale. Così come Platone e Moro, l'autore della *Città del Sole* è esempio paradigmatico della potenza dirompente del genere utopico che – lungi dall'essere mera letteratura senza alcun impatto concreto sulla realtà politica e sociale – è senza alcun dubbio uno dei principali strumenti di critica al potere costituito.

In Italia, poi, se non vogliamo limitarci alla categoria degli utopisti in senso stretto, non sono rari i casi di grandi pensatori perseguitati o messi a morte per le

¹ Platone, *Lettera VII* (354 a.C.-347 a.C.), 328 C; tr. it. in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2010⁶, p. 1809.

² L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 voll., Morano, Napoli 1882, vol. III, p. 164.

³ N. Bobbio, *Introduzione*, in T. Campanella, *La Città del Sole* (1601-1602), a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1941, p. 31.

loro idee. Non a caso, in epoca risorgimentale, Bertrando Spaventa si chiese retoricamente: «dov'è dunque la filosofia italiana, ne' libri delle vittime o in quelli de' persecutori?»⁴. Domanda non oziosa, perché «si sa, che di libertà filosofica in Italia ce n'è stata sempre poca o niente, e chi se l'ha presa, gli è costato assai caro»⁵. E non si pensi soltanto a Campanella, alle atroci torture che fu costretto a subire e ai 27 anni di carcere che dovette scontare. Vi è Giordano Bruno, morto sul rogo. Stessa sorte toccò a Giulio Cesare Vanini. Non solo: vi è anche chi fu esiliato (Dante e Machiavelli), chi dovette abiurare (Galilei) e chi – in epoca più recente – fu costretto a scrivere i famosi *Quaderni* in carcere (Gramsci).

Dalla *Città del Sole* ai *Quaderni del carcere*: in Italia non mancano esempi di pregiata letteratura carceraria. E come non citare il *Principe* e i *Discorsi*, opere che Machiavelli scrisse in esilio, *post res perditas*. Non a caso due filosofi contemporanei – Roberto Esposito e Toni Negri – hanno recentemente insistito su questi aspetti peculiari della tradizione intellettuale italiana⁶. Se il primo ha rilevato che «quella italiana è stata meno una filosofia del potere che della resistenza»⁷, il secondo si è espresso così in un contributo dal titolo *Italy, Exile Country*:

Both literary history and social history in Italy are continually marked, in fact, by the presence of exile. From Dante to Machiavelli, from Tasso to Leopardi, from Giordano Bruno to Gramsci, from the anti-Trinitarian Socinians in the sixteenth century to the autonomous workers' movements, one always finds that exile is a fundamental element in the constitution of the real identity – the identity of the struggle – of the greatest Italian literature and philosophy. There is not a single episode of any large-scale Italian identity that is not marked by exile. Why? Perhaps it is because Italy is actually a country where all the modern revolutions have taken place and none of them has succeeded. Perhaps it is because the very most admirable aspects of Italian identity are found in all that marks Italian society as a laboratory of utopianism, hope, and rupture, with, therefore, the necessary consequence of exile. Italy, after all, is the country that invented the liberty of the moderns. Instead of enjoying that liberty, however, it has been enslaved.⁸

I termini che Negri ed Esposito usano per descrivere la filosofia italiana appartengono tutti a una medesima galassia concettuale: resistenza, utopia, speranza, rottura. Parole che sintetizzano bene non soltanto il pensiero di Campanella,

⁴ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1861-1862), Laterza, Bari 1908, p. 2.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sul dibattito intorno alle caratteristiche peculiari della filosofia italiana cfr., da ultimo, C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Macerata 2021.

⁷ R. Esposito, *Problemi del Novecento filosofico italiano*, in O. Grassi e M. Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 17. Su questi temi, cfr. in particolare, R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

⁸ T. Negri, *Italy, Exile Country*, in B. Allen e M. Russo (a cura di), *Revisioning Italy: National Identity and Global Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, p. 43.

ma anche quello di Machiavelli e di Bruno. Questo perché i filosofi del periodo umanistico-rinascimentale vissero un'epoca di crisi profonda ed è risaputo come le utopie e i grandi progetti di riforma fioriscano proprio in fasi storiche particolarmente buie. Senza crisi non vi è *renovatio*.

A tal riguardo, seguendo un vettore interpretativo che da tempo ha abbandonato la retorica dell'Umanesimo e del Rinascimento come epoche eroiche e solari e ha introdotto i concetti di «controrinascimento»⁹, «antirinascimento»¹⁰, «rinascimento inquieto»¹¹, è da sottolineare l'ambiguità di tali periodi storici – come fanno per esempio Ciliberto e Cacciari – mettendone in luce la costante dialettica di «disincanto» e «utopia»¹² o parlando esplicitamente di «Umanesimo tragico»¹³.

Dalle pagine cacciariane, in particolare, emerge fortemente la complessità di un'età che si apre con il rogo di Girolamo da Praga (1416) e si chiude con quello di Savonarola (1498) passando attraverso la Caduta di Costantinopoli (1453). Tali vicende si inserivano in un quadro apocalittico, in cui la realizzazione delle profezie sulla fine dei tempi era sentita come particolarmente imminente. Gli umanisti vissero in un periodo storico turbolento, per certi versi drammatico, che non poteva non influenzare e modellare il loro pensiero¹⁴. Le tormentate riflessioni sull'uomo e sul suo destino, sulle sue gesta in balia della fortuna e sul suo sapere – vasto ma sempre necessariamente limitato – sono lo specchio di una fase storica di profonda crisi. Le grandi costruzioni utopiche convivono con un forte senso di impotenza e, appunto, disincanto. Al tema della dignità dell'uomo e all'elogio della *vita activa* si affianca la meditazione sulla fragilità della condizione terrena e sulla morte. Insomma, l'Umanesimo non è soltanto l'*Oratio* di Pico della Mirandola, dove viene esaltato il libero arbitrio dell'essere umano. È anche il *Fatum et Fortuna* di Leon Battista Alberti, del quale è nota la metafora della vita come fiume di difficile navigazione e la tesi dell'uomo come costretto a un'esistenza precaria.

⁹ Cfr. H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, 1950; tr. it. *Il Controrinascimento*, il Mulino, Bologna 1967.

¹⁰ Cfr. E. Battisti, *L'antirinascimento*, Feltrinelli, Milano 1962.

¹¹ Cfr. E. Raimondi, *Rinascimento inquieto*, Einaudi, Torino 1965.

¹² Cfr. M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005. A tal riguardo, se si analizza il problema della libertà (cfr. C. Perissinotto, *'Né mendicanti, né poveri': la libertà nelle utopie italiane del Rinascimento*, in «Quaderni d'italianistica», 31, 1, 2010, pp. 61-90) o quello del tempo nelle comunità ideali della modernità (cfr. M. Cambi, *I tempi delle città ideali. Saggi su storia e utopia nella modernità*, La Città del Sole, Napoli 2006), emerge con chiarezza l'ambiguità del concetto stesso di utopia. Infatti, in quanto modelli di perfezione, le utopie dovrebbero collocarsi totalmente fuori dal tempo (Maurizio Cambi) e non presentare alcuna restrizione alla libertà individuale (Cristina Perissinotto). Invece, in opere come *La Città del Sole* di Campanella, la dimensione del futuro e dell'aspettativa sembra talvolta prevalere su quella della perfezione, così come il sistema legale adottato dai Solari prevede numerose limitazioni alla libertà personale. Anche per tali apparenti contraddizioni passa la complessità di un periodo storico come quello umanistico-rinascimentale.

¹³ Cfr. M. Cacciari, *Ripensare l'Umanesimo*, in R. Ebgi (a cura di), *Umanisti italiani*, Einaudi, Torino 2016.

¹⁴ Cfr. R. Ebgi (a cura di), *Umanisti italiani*, cit., pp. 5-79.

In uno stesso autore possono convivere il senso di una crisi difficilmente risolvibile e lo slancio utopico di rinnovamento: Machiavelli, Bruno e Campanella, ad esempio, sono testimoni rispettivamente dell'inizio della decadenza italiana in seguito alla discesa di Carlo VIII¹⁵, delle guerre di religione fra cattolici e protestanti e degli effetti devastanti che le Guerre d'Italia tra Francia e Spagna provocarono in tutta la penisola. Ma il «senso del tragico» non paralizza questi pensatori. Non si dimentichi infatti che Machiavelli è l'autore dell'*Esortazione a pigliar la difesa di Italia e liberarla dalle mani de' barbari*, Bruno è il filosofo degli «eroici furori» e Campanella è l'utopista che chiude il Rinascimento con quello che può essere considerato il manifesto di un'intera epoca: la *Città del Sole*.

2. Crisi e renovatio. Machiavelli, Bruno e Campanella

Per capire meglio in che senso negli autori italiani del periodo umanistico-rinascimentale vi sia un'ambivalenza di fondo – una dialettica irrisolvibile tra «disincanto» e «utopia», tra «fortuna» e «virtù», tra «ragione» e «pazzia»¹⁶, tra una realtà percepita come inemendabile e una volontà di incidere sul mondo della vita storica e politica – si guardi *in primis* a Machiavelli. Secondo Cacciari, il timbro tragico del Segretario fiorentino si manifesta in maniera netta sin dai *Ghiribizzi al Soderini* (1506), testo nel quale l'autore – rovesciando la tesi pichiana della mutevole natura umana in grado di assumere le forme più varie – elabora la teoria del «riscontro coi tempi»¹⁷. Per Machiavelli, la natura dell'essere umano è una e imm modificabile. Pertanto, non vi è altra possibilità se non quella di «accomodare» tale natura ai tempi. In particolare, talvolta le circostanze richiedono un temperamento accorto, mentre altre volte è preferibile un comportamento impetuoso. Tuttavia, è nota l'affermazione contenuta nel *Principe* secondo la quale è «meglio essere impetuoso che rispettivo»¹⁸. Tale convincimento è facilmente spiegabile se si considerano i profondi drammi dell'epoca. Machiavelli fu testimone d'eccezione dell'inizio delle Guerre d'Italia in seguito alla discesa di Carlo VIII da cui ebbero origine «nel mille quattrocento novantaquattro i grandi spaventi, le subite fughe e le miracolose perdite»¹⁹. Tale evento causò la fine dell'indipendenza italiana, per riconquistare la quale c'era bisogno di un principe nuovo che fosse impetuoso piuttosto che cauto. In tale contesto, l'ultimo capitolo del *Principe* – *l'Esortazione a pigliar la difesa di Italia e liberarla dalle mani de' barbari* – rende quest'opera un'orazione il cui obiettivo era quello di muovere all'azione politica imme-

¹⁵ Cfr. A. Asor Rosa, *Machiavelli e l'Italia. Resoconto di una disfatta*, Einaudi, Torino 2019.

¹⁶ Cfr. M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari 2019.

¹⁷ Su questo si veda almeno F. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Quodlibet, Macerata 2017.

¹⁸ N. Machiavelli, *Il Principe* (1513), a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2006³, XXV, p. 167.

¹⁹ N. Machiavelli, *Dell'arte della guerra* (1519-1520), in Id., *Il principe-Dell'arte della guerra*, a cura di A. Capata, Newton Compton, Roma 2011³, VII, p. 243.

diata²⁰. La dottrina del «riscontro coi tempi» richiedeva un principe che ricorresse a ogni sorta di espediente per raggiungere lo scopo di riconquistare l'indipendenza e creare uno Stato italiano. Lo aveva capito benissimo Hegel che, non a caso, nelle sue pagine su Machiavelli restituisce le tinte più fosche di quest'Umanesimo che fu davvero tragico e nel quale il fine della redenzione di un popolo giustificava qualunque mezzo. D'altronde – afferma il filosofo di Stoccarda – «una condizione nella quale veleno ed assassinio sono diventate armi abituali non ammette interventi correttivi troppo delicati. Una vita prosima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con la più dura energia»²¹. Insomma, il *Principe* è al tempo stesso il frutto di un Umanesimo innervato da profonde contraddizioni e insieme della «fantasia concreta»²² – per dirla con Gramsci – di un autore che desidera il riscatto del popolo italiano oppresso dallo straniero. Disincanto e utopia – per usare ancora il dittico di Ciliberto – convivono così senza pacificazione possibile. Il Segretario fiorentino non si rassegna di fronte alla crisi, ma cerca di porvi rimedio. In Machiavelli emerge quindi chiaramente il senso vero della *renovatio* che dà il nome alla sua epoca. In tale contesto – come sottolinea Cacciari – «rinascita significa non tanto far risorgere un passato [...], ma *risvegliare il presente*»²³. Da questo punto di vista, l'autore del *Principe* non è poi così diverso da Savonarola, dal momento che in entrambi la componente profetica²⁴ gioca un ruolo non secondario. Si ricordi, solo per fare un esempio, la citazione dell'*Esodo* nell'*Esortazione* ai Medici: «qui si veggono straordinari senza esempio, condotti da Dio: el mare si è aperto; una nube vi ha scorto il cammino; la pietra ha versato acque; qui è piovuto la manna»²⁵. Il principe redentore doveva essere una sorta di nuovo Mosè, un profeta armato al quale la crisi in cui versava l'Italia – la *fortuna* avversa – aveva offerto l'*occasione* di mostrare la sua *virtù*.

Bruno – come Machiavelli – è pienamente consapevole di vivere in un periodo di crisi profonda. Di fronte alle guerre di religione fra cattolici e protestanti che insanguinano l'Europa, il Nolano elabora un pensiero filosofico che è – come quello machiavelliano – fortemente ambivalente. Il giudizio bruniano sulla sua epoca è severo: ignoranza, asinità, apparenza e ozio sono solo alcuni dei termini che descrivono la decadenza morale dell'Europa del Cinquecento. In tale contesto di crisi estrema, Bruno si sentiva investito di

²⁰ Cfr., in particolare, M. Viroli, *La redenzione dell'Italia. Saggio sul «Principe» di Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 2013.

²¹ G.W.F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands* (1799-1802); tr. it. *La costituzione della Germania*, in Id., *Scritti Politici (1798-1831)*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino 1974², p. 104.

²² A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (1929-1935), edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 2007³, vol. III, 13, 1, p. 1556.

²³ M. Cacciari, *Ripensare l'Umanesimo*, cit., p. XVII.

²⁴ Sul tema della profezia in Machiavelli cfr. il contributo di M. Viroli, *Libertà e profezia in Machiavelli*, in A. Scuderi (a cura di), *La libertà ostinata. Machiavelli e i confini del potere*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

²⁵ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XXVI, p. 161.

una missione straordinaria. Egli pensava di vivere in un'epoca di transizione e, «quando fosse stato tempo, voleva esser capitano»²⁶. Secondo il Nolano, il tempo della *renovatio* è vicino e la crisi è destinata a finire. Il «non saper di questi tempi»²⁷ era segno «che questo mondo non poteva durar così, perché non v'era se non l'ignoranza, et niuna religione che fosse buona»²⁸. E ancora: «presto il mondo haverebbe veduto una riforma generale di se stesso, perché era impossibile che durassero tante corrottele»²⁹. Insomma, per Bruno, è «venuto il tempo in cui cessano gli impedimenti»³⁰.

La tematica della crisi e dell'imminente epoca di rinnovamento generale attraversa tutta l'opera bruniana. Così, ad esempio, si esprime nello *Spaccio della bestia trionfante*: «dopo che saranno accadute queste cose, allora il signore e padre Dio, governor del mondo, l'onnipotente proveditore, per diluvio d'acqua o di fuoco, di morbi o di pestilenze, o altri ministri della sua giustizia misericordiosa, senza dubbio donarà fine a cotal macchia richiamando il mondo all'antico volto»³¹. Parole analoghe vengono usate negli *Eroici furori*: «però ora che siamo stati nella feccia delle scienze, che hanno parturita la feccia delle opinioni, le quali son causa della feccia de gli costumi ed opre, possiamo certo aspettare di ritornare a miglior stati»³².

Anche in Campanella vi è una connessione strettissima fra «crisi» e «renovatio». Abbiamo già accennato al fatto che, di fronte al degrado in cui versava la sua terra natia, Campanella organizzò una rivolta antispannola per instaurare una repubblica calabrese e che la *Città del Sole* costituisce l'idealizzazione di questa ribellione che fu repressa duramente dalle autorità. Il malcontento dei calabresi era particolarmente diffuso e fu questo uno dei motivi che indussero il filosofo ad agire in prima persona: «conobbi con ognun che parlavo, che tutti erano disposti a mutazione, e per strada ogni villano sentiva lamentarsi: per questo io più andava credendo questo avere da essere»³³. Ma le ragioni che spinsero Campanella a rischiare la vita erano più profonde e andavano ben al di là della crisi del sud Italia. Il progetto di rivolta si inseriva in un quadro profetico-escatologico di portata universale. Non a caso il filosofo ammise esplicitamente che tentò di sovvertire il governo spagnolo in Calabria per «offrire quasi un esempio preliminare della grande repubblica universale che si deve preparare»³⁴. E aggiunse:

²⁶ L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno* (1993), Salerno, Roma 1998, p. 158.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ G. Bruno, *Gli eroici furori* (1585), Rizzoli, Milano 2018⁸, p. 160.

³¹ Id., *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), Rizzoli, Milano 2017¹⁰, pp. 271-272.

³² Id., *Gli eroici furori*, cit., p. 243.

³³ T. Campanella, *Dichiarazione di Castelvetere* (1599), in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Salerno, Roma 1998, p. 108.

³⁴ T. Campanella, *Prima delineatio defensionum fratris Thomae Campanellae* (1600); tr. it. *Primo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 143.

Dovendo dunque accadere queste cose, parve credibile dovessero accadere nel 1600, visto che si compone di 900 più 700, e coincide col giubileo [...]. Inoltre questo tempo fu preceduto ed è seguito ora da stupefacenti eclissi di sole e di luna, dallo straripamento del Tevere e del Po, da gran terremoti in Calabria e in Sicilia; e certo i segni naturali additano mutamenti della natura obbedienti al Creatore. Ci fu anche un'invasione di cavallette, e a Stilo nel luglio del 1599 si vide una grande cometa e una scala nell'aria che recava in cima un cipresso.³⁵

Numerose sono le profezie che confermano l'imminenza di un'età di pacificazione universale: «io hò previsto et ho molte profetie come di s.ta Brigida s.ta Catherina di siena del Beato Joachimo et del Savanarola hanno profetato che nell'anno seicento dovevano esser gran rumori rebellioni et sollevationi di populi et mutationi di stato»³⁶. Fra quelli citati, il nome senza dubbio più significativo è quello di Gioacchino da Fiore³⁷ (Celico, ca. 1130 – Pietrafitta, 1202). L'idea principale che Campanella riprende da questo autore è quella di un'epoca di pace sulla terra prima della fine del mondo. A cambiare è soltanto il nome con cui i due pensatori si riferiscono a tale periodo (Età dello Spirito Santo in Gioacchino, secolo d'oro in Campanella³⁸), ma per entrambi l'ideale cristiano «deve realizzarsi non al di là del tempo storico, alla fine del mondo, bensì in un'ultima epoca storica»³⁹. Inequivocabili, a tal riguardo, sono le parole campanelliane:

Quantunque alcuni Padri sostengano [...] che solo in Cielo si realizzerà la pacificata comunità futura, [...] occorre che già si realizzi in terra un qualche preludio della città celeste. [...] E invero san Giovanni ed Ezechiele affermano che dopo

³⁵ Ivi, pp. 133-135.

³⁶ L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, cit., vol. III, p. 200.

³⁷ Sull'influenza di Gioacchino da Fiore nell'opera di Campanella cfr. F. D'Elia, *La «terza età» gioachimita e la «Città del Sole» di Tommaso Campanella*, in A. Crocco (a cura di), *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel Gioachimismo medievale*. Atti del II Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore-Luzzi-Celico – 6-9 settembre 1984), Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore 1986, pp. 417-433; G. Ernst, *Il ruolo profetico di Gioacchino da Fiore nel pensiero di Tommaso Campanella*, in F. Troncarelli (a cura di), *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, Mario Adda Editore, Bari 2006, pp. 156-158; H. De Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore, 1979-1981*; tr. it. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1981-1983, vol. I, pp. 259-264.

³⁸ Sulla tematica del secolo d'oro e quella connessa della profezia cfr. G. Ernst, «L'alba colomba scaccia i corbi neri». *Profezia e riforma in Campanella*, in R. Rusconi (a cura di), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*. Atti del 4° Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore – 14-17 settembre 1994), Viella, Roma 1996, pp. 107-125; G. Ernst, «L'aurea età felice». *Profezia, natura e politica in Tommaso Campanella*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*. III giornata Luigi Firpo (1 marzo 1996), Olschki, Firenze 1998, pp. 61-88.

³⁹ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 176.

La repubblica «più mirabile del mondo». Campanella e l'aurea età felice

quella pacificazione sorgeranno Gog e Magog e saranno sconfitti dai santi, né questa battaglia avverrà certo in Cielo. Inoltre nel *Pater noster* preghiamo perché venga il regno di Dio, nel quale la volontà di lui sia fatta in terra come in Cielo; ma questo desiderio dei devoti, dei profeti, dei poeti, dei filosofi, aspiranti a veder attuato in terra questo Stato felice, è tuttora inappagato e si adempirà pertanto allorché Cristo espellerà tutti i singoli principi.⁴⁰

E, come ribadisce altrove parlando esplicitamente dell'imminente secolo aureo, Campanella opta per un'interpretazione storica dell'*Apocalisse* di Giovanni:

I poeti scrissero del secolo d'oro, da essi desiderato; i filosofi, dello Stato perfetto, che vagheggiarono senza poterlo vedere instaurato; i profeti, della Gerusalemme riedificata in serenità, pace e gloria, ma le loro promesse non si sono avverate. L'ottimo Dio adempirà dunque i desideri e le promesse di tutti i buoni e l'universale aspettazione: dunque ecc. Ma alcuni santi Padri affermano che questo accadrà in Paradiso, dopo il Giudizio finale. Rispondo che essi seguono il senso anagogico, ma non possono invalidare la mia interpretazione storica.⁴¹

Dunque, anche in Campanella – come in Machiavelli e Bruno – emerge in maniera nitida il nesso strettissimo che lega «crisi» e «renovatio». Da una parte il filosofo calabrese definisce criticamente l'epoca in cui vive «secolo oscurato»⁴², dall'altra profetizza un'aurea età felice in cui – come recita il *Pater noster* – la volontà di Dio sarà fatta in terra prima ancora che in cielo. La futura comunità pacificata sarà una sorta di anticipazione della Gerusalemme celeste:

Queste e molte altre sentenze, che palesemente alludono al regno sulla terra, già si sono in parte avverate a mo' d'inizio, ma dovranno totalmente adempiersi in terra, poiché certo in Cielo non ci sono vomeri, leoni e cose simili. E noi, sulla traccia di Matteo e di Luca, preghiamo perché venga il regno di Dio, sì che sia fatta la sua volontà in terra come in Cielo [...]. Perciò, come risulta da Ezechiele e dall'*Apocalisse*, avrà luogo sulla terra questo felice Stato ecumenico, di cui parlano i dotti e i Padri suddetti, a guisa di preludio per quella Gerusalemme che si erigerà in Cielo.⁴³

Ora – tenendo presente lo schema escatologico e profetico che sorregge la filosofia campanelliana e il generale contesto di crisi con cui dovettero fare i conti i principali pensatori italiani del periodo umanistico-rinascimentale – è possibile analizzare in dettaglio la *Città del Sole*.

⁴⁰ T. Campanella, *Primo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, cit., p. 137.

⁴¹ Id., *Secunda delineatio defensionum fratris Thomae Campanellae* (1600); tr. it. *Secondo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 179.

⁴² Cfr. T. Campanella, *L'ateismo trionfato* (1606-1607), a cura di G. Ernst, Edizioni della Normale, Pisa 2004, pp. 3-4: «oscurato è il secolo, non sa dove è il cielo; le stelle si son coperte di nebbie, le lucerne estinte, il sole in tenebra, la luna in sangue».

⁴³ Ivi, pp. 181-183.

3. La Città del Sole

Vi sono almeno tre elementi distintivi che vanno sottolineati quando si parla dell'utopia di Campanella. *In primis* – lo si è già accennato – essa è l'idealizzazione della rivolta organizzata dallo Stilese e repressa duramente dal governo spagnolo. In secondo luogo – come ha acutamente evidenziato Vittorio Frajese – sebbene nella *Città del Sole* siano presenti «taluni caratteri utopistici della cornice – il racconto di viaggio e la sua presentazione come isola felice spersa nell'oceano – [...] più che di un'utopia si tratta di un'eucronia: di un evento che, lungi dal non accadere in nessun luogo, trova giustificazione nelle profezie divine ed astrali e si colloca in un futuro giudicato imminente. Mentre il genere utopistico possiede una caratterizzazione spaziale, la *Città del Sole* è garantita da una cornice profetica»⁴⁴. Infine, la *Città del Sole* non è soltanto una finzione letteraria, un dialogo poetico, ma un'utopia militante per la quale Campanella ha rischiato la vita.

Per quanto riguarda la prima caratteristica menzionata, è davvero interessante confrontare gli atti del processo che seguì il fallimento della rivolta antispagnola e il testo della *Città del Sole* perché in tal modo è possibile constatare come i principi fondamentali dell'utopia campanelliana – in particolar modo il comunismo dei beni e l'eugenetica – avrebbero dovuto regolare la vita dei calabresi. Ecco, ad esempio, la deposizione del congiurato Maurizio De Rinaldis:

Frà Thomaso [...] voleva reformare li abusi dela religione, [...] da un Gio. Gregorio Prestinace di Stilo, che era amico di frà Thomaso hò inteso che detto fra Thomaso volea fare una republica dove si havesse da vivere in commune, et il detto frà Thomaso me l'hà confermato, dicendomi che la generatione humana si doveva solamente fare dali huomini buoni, è che li inhabili non dovevano fare la generatione humana intendendo, è dichiarando per huomini inhabili quelli che non erano valorosi, et huomini gagliardi.⁴⁵

Da questa deposizione emergono moltissimi elementi chiave che è possibile ritrovare nella *Città del Sole*. Una delle tematiche che ritorna nel celebre testo utopico è quella della riforma religiosa: «se questi [*sc.* i Solari], che seguon solo la legge della natura, sono tanto vicini al cristianesimo, che nulla cosa aggiunge alla legge naturale si non i sacramenti, io cavo argomento di questa relazione che la vera legge è la cristiana, e che, tolti gli abusi, sarà signora del mondo»⁴⁶.

Un secondo aspetto che è centrale nella *Città del Sole* e che emerge con forza nella deposizione che abbiamo citato è quello della vita in comune. Per i Solari «tutte cose son communi; [...] non solo il vitto, ma le scienze e onori e spassi son

⁴⁴ V. Frajese, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma 2002, p. 137.

⁴⁵ L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, cit., vol. III, pp. 254-255.

⁴⁶ T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 108.

communi»⁴⁷. Ma il vivere «alla filosofica in commune»⁴⁸ non si limita a questo. Infatti, «sono prima le stanze comuni, dormitori, letti e bisogni [...]. Poi son l'arti comuni agli uomini e donne, le speculative e meccaniche»⁴⁹ e «commune a tutti è l'arte militare, l'agricoltura, la pastorale»⁵⁰ ovvero – detto in altri termini – «ognuno è obbligato a saperle»⁵¹, anche se «nell'esercitarla quello è posto, che più è atto»⁵². I vantaggi della vita comunitaria sono espressi da Campanella in maniera molto chiara:

Dicono ancora che la povertà grande fa gli uomini vili, astuti, ladri, insidiosi, fuorasciti, bugiardi, testimoni falsi; e le ricchezze insolenti, superbi, ignoranti, traditori, disamorati, presumitori di quel che non sanno. Però la comunità tutti li fa ricchi e poveri: ricchi, ch'ogni cosa hanno e possiedono; poveri, perché non s'attaccano a servire alle cose, ma ogni cosa serve a loro.⁵³

Vi è poi un terzo elemento fondamentale che emerge dalle parole di De Rinaldis e che – ancora una volta – è centrale nella *Città del Sole*. Si tratta dell'eugenetica, principio in base al quale i Solari uniscono «li maschi e le femine in modo che faccino buona razza; e si riden di noi che attendemo alla razza de cani e cavalli, e trascuramo la nostra»⁵⁴. Per generare prole sana non si «accoppiano se non le femine grandi e belle alli grandi e virtuosi, e le grasse a' macri, e le macre alli grassi»⁵⁵. Poi – continua Campanella – «si donano questi [sc. gli uomini sapienti] a donne vive, gagliarde e belle; e gli uomini fantastichi e capricciosi a donne grasse, temperate, di costumi blandi»⁵⁶ e «se alcune di queste donne non concipeno con uno, le mettono con altri»⁵⁷. Insomma, l'idea di base dell'eugenetica campanelliana consiste nell'unione di un uomo e una donna con caratteri opposti affinché generino prole sana. Tuttavia, è di fondamentale importanza che tale unione avvenga nel momento più favorevole dal punto di vista astrologico. Infatti, i fanciulli «generati nella medesima costellazione [...] son di virtù consimili e di fattezze e di costumi»⁵⁸ e – non esistendo tra i Solari l'istituzione della famiglia – tutti «s'appellan frati, e quei che son quindici anni più di loro, padri, e quindici meno, figli»⁵⁹.

Ma vi è un dettaglio che emerge con insistenza nelle deposizioni e che, di nuovo, è possibile ritrovare nelle pagine della *Città del Sole*. Si tratta delle

⁴⁷ Ivi, p. 62.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 67.

⁵⁰ Ivi, p. 84.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, p. 77.

⁵⁴ Ivi, p. 61.

⁵⁵ Ivi, p. 71.

⁵⁶ Ivi, p. 73.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. 74.

⁵⁹ Ivi, p. 63.

norme che regolano il modo di vestire. A tal riguardo, uno dei congiurati rivela che «Campanella havea stabilito alli congiurati nova sorte di vestiti, cioè una tabanella bianca fino alle ginocchie con maniche lunghe, et un coppolicchio legato à modo di turbante di Turcho»⁶⁰. In generale, diverse deposizioni insistono sulla volontà campanelliana di «far mutar il modo di vestire da quello che s'usa adesso»⁶¹, mentre – ad esempio – liquidano «con parole semplici e spicce»⁶² l'idea della riforma religiosa. A notarlo è Bobbio che così si esprime: «non fa pensare l'insistenza su questi frivoli particolari in confronto con le sommarie indicazioni degli altri passi, che ai compagni di congiura dovessero rimanere impresse assai più le cose futili di quelle serie? Ma allora quanto fiato sprecato per l'ostinato e impetuoso Campanella!»⁶³. Comunque, al di là di questo, è interessante notare che anche gli abitanti della Città del Sole «vesteno dentro camisa bianca di lino»⁶⁴ e, in particolare, «tutti di bianco il giorno e nella città, ma di notte e fuor della città vestono a rosso, o di seta o di lana. Abborreno il color nero, come feccia delle cose, e però odiano i Giapponesi, amici di quello»⁶⁵.

Per concludere il confronto, è da sottolineare come la Città del Sole sia situata su un colle. Vi è in questo un possibile riferimento al Monte Consolino dove si trova il Castello di Stilo nel quale – così è possibile leggere negli atti del processo – «s'havea da gridare, viva la libertà, [...] fare Stilo Repubblica, et chiamare il detto Castello Mons Pinguis»⁶⁶.

Tutto questo dimostra che la *Città del Sole* è l'idealizzazione della rivolta antispagnola organizzata dallo Stilese. Ma vi è una seconda caratteristica di quest'opera che emerge non appena si tiene conto della componente profetico-eschatologica del pensiero campanelliano. Analizzando tale componente, affiora con chiarezza la somiglianza fra il secolo d'oro di cui parla Campanella e l'Età dello Spirito profetizzata da Gioacchino da Fiore. Per entrambi – lo si è visto con ampiezza nel paragrafo precedente – vi sarà un'epoca di pacificazione universale prima del Giudizio finale. Per questo motivo è possibile leggere la *Città del Sole* come un'utopia del tempo, ovvero come la descrizione di un evento imminente, di un futuro diverso e migliore rispetto al «secolo oscurato» in cui vive Campanella. Ecco, ad esempio, un'affermazione inequivocabile a dimostrazione di questa tesi: «[sc. I Solari] credeno esser vero quel che disse Cristo delli segni delle stelle, sole e luna, li quali alli stolti non pareno veri, ma li venirà, come ladro di notte, il fin delle cose. Onde aspettano la renovazione del

⁶⁰ L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, cit., vol. III, p. 139.

⁶¹ Ivi, p. 244.

⁶² N. Bobbio, *Introduzione*, in T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 32.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 69.

⁶⁵ Ivi, p. 76.

⁶⁶ L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, cit., vol. III, p. 139.

secolo, e forse il fine»⁶⁷. Insomma – il testo della *Città del Sole* è esplicito – «il mondo averà da riducersi a vivere come essi fanno»⁶⁸, compresi quei «quattro regni nell'isola, li quali han grande invidia della felicità loro»⁶⁹. I Solari, dunque, sono convinti che il tempo della *renovatio* sia imminente, «confessano che l'età del mondo succedono secondo l'ordine di pianeti, e credeno che la mutanza degli assidi ogni mille anni o mille seicento variano il mondo»⁷⁰.

Allora, la *Città del Sole* costituisce la trasposizione letteraria di una profezia destinata ad avverarsi in un futuro ormai prossimo. Pertanto, Campanella precorre Jacques Guttin⁷¹ e Louis-Sebastien Mercier⁷² in quella che Reinhart Koselleck ha definito «temporalizzazione dell'utopia»⁷³. Nemmeno Ernst Bloch – uno dei più grandi interpreti dello spirito dell'utopia – intuisce il ruolo fondamentale che gioca la componente gioachimita in tale precorrimiento e, infatti, si esprime con queste parole: «la comunità ideale in Iambulo (come più tardi in Moro, Campanella e ancora spesso) era posta su di un'isola remota, in Agostino nella trascendenza: in Gioacchino invece l'utopia appare, come nei profeti, esclusivamente nel modo e come stato di un futuro storico»⁷⁴.

In conclusione, occorre sottolineare una terza caratteristica che rende la *Città del Sole* non soltanto un'opera di grande valore storico-filosofico, ma anche un testo ancora oggi attuale. Quella campanelliana non è soltanto una finzione letteraria, ma una vera e propria utopia militante. Si pensi alla rivolta antispannola che lo Stilese organizzò nella sua terra natia. Prima degli eventi che portarono all'arresto di Campanella – avvenuto il 6 settembre 1599 – e alla sua permanenza in carcere per 27 lunghi anni, il filosofo calabrese aveva già dovuto affrontare quattro processi. Campanella fu costretto ad abiurare al termine del terzo processo e a tornare in Calabria alla fine del quarto. Per questo motivo Luigi Firpo scrive che «per trascorrere in pace il resto dei suoi anni una sola via gli era aperta: quella della rinuncia, della solitudine, del silenzio. Ma [...] invece di chiudersi nell'inazione e nell'oblio egli inizierà tosto il suo grande anno tragico, quello della ben nota congiura»⁷⁵.

Nonostante fosse già stato protagonista di numerose vicende giudiziarie, Campanella fu arrestato nuovamente in seguito al fallimento della rivolta e dovette affrontare il quinto processo. La situazione era critica perché, in quanto relapso, il rischio della condanna a morte era altissimo. Vi era un solo modo per evitare

⁶⁷ T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 100.

⁶⁸ Ivi, p. 87.

⁶⁹ Ivi, p. 80.

⁷⁰ Ivi, p. 107.

⁷¹ Cfr. J. Guttin, *Épigone, histoire du siècle futur*, Pierre Lamy, Paris 1659.

⁷² Cfr. L.S. Mercier, *L'An 2440, 1771*; tr. it. *L'anno 2440*, a cura di L. Tundo, Dedalo, Bari 1993.

⁷³ Cfr. R. Koselleck, *Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie*, in Id., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, pp. 252-273; tr. it. *L'utopia del tempo*, in R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 133-154.

⁷⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959; tr. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005, p. 585.

⁷⁵ L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., pp. 94-95.

la pena capitale: la simulazione della pazzia. Infatti, secondo le leggi dell'epoca, non era possibile condannare a morte un pazzo perché – non avendo la facoltà di pentirsi – la sua anima dannata sarebbe finita all'Inferno. Per assicurarsi che la follia del filosofo fosse reale e non simulata, Campanella fu sottoposto a trentasei ore di atroci torture durante le quali perse moltissimo sangue. Lo Stilese riuscì a sopportare fino alla fine il dolore senza confessare alcunché e continuando coerentemente a dare risposte senza senso agli inquisitori che lo interrogavano. Al termine del supplizio, riuscì a pronunciare «una frase condita di vigore plebeo»⁷⁶ rivolgendosi orgogliosamente a un aguzzino che lo stava riportando in cella: «che si pensavano che io era coglione, che voleva parlare?»⁷⁷. Nonostante questa affermazione dimostrasse la sua piena integrità mentale, Campanella fu riconosciuto legalmente pazzo dal momento che una sola testimonianza non è considerata una prova attendibile e non ha alcun valore (*testis unus, testis nullus*).

Nella *Città del Sole* risuona l'eco di queste terribili vicende quando Campanella affronta la questione della libertà e afferma che né un enorme dolore fisico né tantomeno gli astri possono influenzare la volontà dell'essere umano:

Questo si sappi, che essi tengon la libertà dell'arbitrio. E dicono che, se in quaranta ore di tormento un uomo non si lascia dire quel che si risolve tacere, manco le stelle, che inchinano con modi lontani, ponno sforzare. Ma perché nel senso soavemente fan mutanza, chi segue più il senso che la ragione è soggetto a loro. Onde la costellazione che da Lutero cadavero cavò vapori infetti, da' Gesuini nostri che furo al suo tempo cavò odorose esalazioni di virtù, e da Fernando Cortese che promulgò il cristianesimo in Messico nel medesimo tempo.⁷⁸

L'essere umano, secondo Campanella, è *faber fortunae suae*. Il fatto che a pensarlo sia proprio un filosofo-mago del Rinascimento⁷⁹ non è un caso. Infatti, la magia è sapienza «speculativa e pratica insieme»⁸⁰, un sapere che concepisce la realtà in termini di possibilità. Quella campanelliana è una filosofia della prassi che non si limita a contemplare passivamente la realtà, ma si adopera per trasformarla. Pensiero magico, utopia militante e filosofia della prassi: è questa la galassia concettuale che descrive al meglio una figura complessa come quella di Campanella.

⁷⁶ Ivi, p. 265.

⁷⁷ Ivi, p. 267.

⁷⁸ T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., pp. 112-113.

⁷⁹ Cfr. E. Garin, *Il filosofo e il mago*, in Id. (a cura di), *L'uomo del Rinascimento* (1988), Laterza, Roma-Bari 2013⁹, pp. 169-202; E. Garin, *Magia ed astrologia nella cultura del Rinascimento*, in Id., *Medioevo e Rinascimento* (1954), Laterza, Roma-Bari 2007², pp. 141-157; Id., *Considerazioni sulla magia*, in Id., *Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 159-178. Cfr. inoltre G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Carocci, Roma 2012; G. Giglioni, *Magia e filosofia naturale*, in G. Ernst (a cura di), *La filosofia del Rinascimento*, Carocci, Roma 2003, pp. 159-177.

⁸⁰ T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia* (1604), a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925, IV, 1, p. 223.

«Uomo dalla volontà inespugnabile»⁸¹ e dal «carattere di ferro»⁸² che – per usare le parole di Giovanni Gentile – «sostenne ogni tormento, senza arrendersi, senza piegare»⁸³, è bene ricordare in conclusione che lo Stilese non scrisse soltanto la *Città del Sole*, ma anche l'*Apologia pro Galileo*. Quest'opera, composta in carcere nel 1516, è un'ulteriore testimonianza del grande coraggio di un filosofo il cui simbolo personale – raffigurato, ad esempio, nel frontespizio dell'edizione dell'*Atheismus triumphatus* pubblicata a Parigi nel 1636 – è una campana nella quale è inciso il motto biblico «non tacebo» che significa letteralmente «non tacerò» o – secondo la traduzione più efficace di Firpo – «non riusciranno a farmi tacere»⁸⁴. In tale motto è racchiuso il senso e l'importanza del pensiero campanelliano che, ancora oggi, non cessa di ricordarci «la profondissima *ragionevolezza* del pensiero utopico, il suo realismo, la sua concretezza. E la sua validità anzitutto politica, non solo letteraria o intellettuale»⁸⁵.

⁸¹ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento* (1920), in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969, vol. I, p. 363.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 18.

⁸⁵ R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. IX.



Was sind freie Geister?
Nietzsche e la filosofia di Montaigne
Erminio Maglione
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
e.maglione1@docenti.unisr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: *Was sind freie Geister?* Nietzsche and the philosophy of Montaigne.

Abstract: Montaigne was for Nietzsche an object of admiring and profound reflection. The continuous study of the *Essais* is in fact documented from the beginning of 1870 until 1888, the concluding moment of Nietzsche's speculation and the year before his psychic breakdown. In this period, the influence of Montaigne proves fundamental because it corresponds to the departure from Schopenhauerian and Wagnerian positions that will lead, through the deconstruction of Romantic ideals, to the theoretical proposal of the *Übermensch* and the eternal recurrence of the same. Nietzsche, moreover, appreciates Montaigne's style and his predilection for Latin authors, sharing his criticism of Platonic prose. Finally, he sees embodied by the French thinker a free, honest and joyful thought, opposed to any absolutization of the truth. This last element will represent one of the fundamental starting points for the reflection on the *freie Geister* ("free spirits") as a model of critical and philosophical freedom.

Keywords: Nietzsche, Freedom of thought, Overman, Eternal recurrence of the same, French culture, Montaigne.

Laetus in praesens animus, quod ultra est, oderit curare

(Orazio, *Odi*, II, XVI, 25-26)

1. *Nietzsche lettore di Montaigne*

A Parigi c'è un giardino in Piazza Paul-Painlevé che spezza la continuità di spazi fra l'Hôtel de Cluny, prestigiosa sede del Museo nazionale del Medioevo dal 1843, e la Sorbonne. Proprio di fronte all'*entrée d'honneur* dell'Université, sul lato di Rue des Ecoles, v'è una statua realizzata nel 1933 dallo scultore francese Paul Landowski, famoso soprattutto nel primo dopoguerra per la sua vena pacifista e il carattere monumentale delle sue realizzazioni. La scultura ha per soggetto il filosofo al quale l'artista guardò con più ammirazione, l'umanista Mi-

chel de Montaigne. Quest'ultimo, comodamente assiso nei suoi abiti nobiliari, braccia mollemente conserte e gambe accavallate, è ritratto con un sorriso benevolo e intelligente pronto ad accogliere i visitatori. Non sembrano esserci dubbi sulla fonte dello scultore, la più classica e conosciuta: il cosiddetto "ritratto di Chantilly", acquistato dal duca d'Aumale nel 1882 e attualmente conservato al museo Condé, nel quale il pensatore veste i fregi imposti dal suo ruolo di *gentilhomme de la chambre du Roi*, dopo aver acquisito il grado di *chevalier de l'ordre de Saint-Michel* da Carlo IX nel 1571, anno in cui decise di ritirarsi a vita privata e di condurre l'agiata esistenza del piccolo gentiluomo di campagna. Concentrandosi sull'espressione delicatamente assorta, ritratta sia nella riproduzione di Landowsky che nel dipinto, inizialmente attribuito a Daniel Dumonstier e utilizzato da Thomas de Leu per ornare l'edizione degli *Essais* del 1608, è difficile immaginare che questo francese fu uno dei riferimenti filosofici fra i più importanti per Friedrich Nietzsche¹.

Anche l'arte sembra aver registrato questa apparente distanza fra i due se si pensa a come Landowski rappresentò il filosofo francese e a come Karl August Donndorf o Hans Olde ritrassero Nietzsche: il suo sguardo grave pare trafiggere lo spettatore, l'atmosfera è tanto solenne da risultare inumana, ieratica. È questo il Nietzsche campione del romanticismo tedesco descritto anche dal wagneriano Gabriel Monod nei suoi *Portraits* quando parla del suo «visage singulier et puissant, aux yeux fulgurants, avec une chevelure de poète et une grosse moustache d'officier de cavalerie»². La sintonia intellettuale prima richiamata risalta allora subito come singolare, difficile da istituire. Cosa avranno in comune dunque il bonario umanista francese e il baffuto ufficiale di cavalleria descritto da Monod? La possibilità d'incontro pare effettivamente lontana: Nietzsche amante della

¹ Per le opere di F. Nietzsche cfr. *Werke, Kritische Gesamtausgabe* [KGW], herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967 sgg. La traduzione italiana è quella dell'edizione Colli-Montinari delle *Opere* edita da Adelphi, Milano 1964 sgg. Salvo casi particolari, la numerazione dei frammenti e dei volumi nell'edizione tedesca e italiana è la medesima. Per l'epistolario e per le lettere dei corrispondenti si è tenuta come riferimento l'edizione: *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1975 e sgg. Per la traduzione italiana il riferimento è l'edizione Colli-Montinari dell'*Epistolario*, Adelphi, Milano 1976 e sgg. Gli scritti di Nietzsche saranno citati utilizzando le sigle dell'edizione critica tedesca seguite dal numero dell'apofisma o del frammento; le lettere verranno invece identificate attraverso il semplice riferimento alla data e al nome dei corrispondenti.

² G. Monod, *Portraits et souvenirs*, Calmann-Lévy, Paris 1897, p. 287. Di K. A. Donndorf è famoso il busto di Nietzsche che venne donato all'Archiv di Weimar nel 1903. Ad Hans Olde si deve invece il disegno del filosofo ritratto negli ultimi mesi di vita mentre contempla, con sguardo ancora energico nonostante la malattia, un tramonto. Il ritratto venne pubblicato sulla rivista tedesca «Pan», vicina agli ambienti della Secessione di Monaco [cfr. «Pan», IV (1899/1900), p. 233]. Nel settembre 1898 Elisabeth Förster-Nietzsche aveva chiamato appositamente da Dresda lo scultore Arnold Kramer che realizzò per l'occasione una curiosa piccola scultura del filosofo malato, assiso su una sedia per infermi. Arnold scelse un titolo alquanto esemplificativo per la statuetta: *Friedrich Nietzsche im Krankenstuhl*. Per gli artisti che Elisabeth convocò al capezzale del fratello sino agli ultimi mesi di vita cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 3 voll., Hanser, München-Wien 1978-79; trad. it., *Vita di Nietzsche*, 3 voll., Edizioni Ghibli, Milano 2014, vol. III, p. 207.

tragica passionalità e delle tonalità eroiche, Montaigne, maestro della fuga, delizioso divagatore e acerrimo nemico di ogni brusco sommovimento dell'animo, che scrive: le «violente passioni hanno poca presa su di me. Io ho la sensibilità tarda per natura; e la corazzo e la ispessisco ogni giorno col ragionamento»³.

Come accordare questa posa imperturbabile da filosofo stoico con il radicalismo, ad un tempo teorico ed esistenziale, del maestro dell'*Ewige Wiederkunft des Gleichen*? Evidentemente però questo aspetto dello stile di pensiero montaigneano non ebbe su Nietzsche l'effetto respingente che, ad esempio, dovette avere su Croce, ma fu al contrario oggetto di una riflessione ad un tempo profonda e ammirata⁴. È infatti in *Ecce Homo* che lo stesso pensatore, in una preziosa confessione ai suoi lettori, afferma di condividere con il francese l'attributo che più di tutti lo distinguerebbe, quel *Muthwillen*, quell'allegria e irriverente baldanza che sarebbe alla base di ogni coraggiosa ricerca e di ogni intrepido questionamento – «Ho qualche

³ M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini e con un saggio di S. Solmi, 2 voll., Adelphi, Milano 1992, I, 2, p. 16. Per il testo francese ci siamo serviti della versione di A. Tournon contenuta nell'ed. con testo a fronte dei *Saggi* pubblicata da Bompiani (Milano, 2018) e basata su quella degli *Essais* uscita per i tipi dell'Imprimerie Nationale Éditions (3 voll., Paris 1997-1998). D'ora in poi indicheremo l'ed. italiana con la sigla [ES] e il testo francese con la sigla [ESf], seguita dal numero del libro, del saggio e della pagina. Per un inquadramento generale della filosofia di Montaigne rispetto, anche, alla tradizione dello scetticismo cfr. D. M. Frame, *Montaignes Discovery of Man. The Humanization of a Humanist*, Columbia University Press, New York 1955; C.B. Brush, *Montaigne and Bayle, Variations on the Theme of Skepticism*, Nijhoff, Den Haag 1966; E. Marcu, *Répertoire des idées de Montaigne*, Droz, Genève 1965; G. Nakam, *Montaigne et son temps : les événements et les Essais*, Gallimard, Paris 1993; F. Garavini, *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze 1983; M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Éditions de Mégare, Paris 1992; M.-L. Demonet (a cura di), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Droz, Genève 2004. Fondamentale, soprattutto per la riflessione sul rapporto fra essere e apparire negli *Essais*, è J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982; trad. it. a cura di M. Musacchio, *Montaigne: il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984. Una lettura scorrevole sull'argomento è la recente monografia di S. Bakewell, *How to live, or a life of Montaigne in one question and twenty attempts at an answer*, Other Press, New York 2010, trad. it. a cura di T. Fazi, *Montaigne. L'arte di vivere*, Fazi, Roma 2011. Per una panoramica precisa dello sviluppo storico-filosofico dello scetticismo, con particolare attenzione al pirronismo montaigneano, cfr. R. H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979; trad. it. a cura di R. Rini, *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 59-74.

⁴ Riguardo alla questione del non esser attaccati a nessun bene in particolare, scriveva Benedetto Croce: «Eppure chi non avverte qualcosa di meschino in queste raccomandazioni? [...] Mette conto di vivere, quando si è costretti a tastarsi ad ogni istante il polso e a circondarsi di pannicelli caldi e a evitare ogni soffio d'aria per paura dei malanni?» (Id., *L'amore per le cose*, in *Frammenti di etica*, in *Etica e Politica*, Laterza, Bari 1973, p. 199). Su questo aspetto cfr. anche R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 112: «Si potrebbe sostenere [...] che il tardo Montaigne si affidi, più che a una *meditatio mortis*, a una cura omeopatica che ci abitui ad essa, a una mitridatizzazione nei confronti di quella morte che è in noi ad avvelenare la vita. Egli finisce così per vivere nell'*arrière boutique* della sua anima, in una solitudine interiore popolata da una "folla" di interlocutori e di voci che giungono dai libri». Il riferimento è al saggio *De la solitude* (ESf, I, 39, p. 433) in cui si legge testualmente: «Il se faut réserver une arrière-boutique, toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En cette-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien, de nous à nous-même, et si privé, que nulle accointance ou communication étrangère y trouve place».

cosa della petulanza di Montaigne nello spirito e, chissà?, forse anche nel corpo»⁵. L'affermazione diviene ancor più interessante se si pensa al fatto che Nietzsche era in generale piuttosto restio a confessare congruenze ideologiche con gli autori approcciati, nella maggior parte dei casi demoliti o trattati al limite del diletto. In questo caso la confessione è però supportata da una lunga frequentazione con Montaigne che, ben presto, diventò una delle sue letture preferite⁶.

Il Natale del 1870 serbò infatti un dono piacevole ma forse non troppo inaspettato: Cosima Wagner gli regalò «una edizione imponente di tutto Montaigne» che fu molto apprezzata, come emerge dalla lettera indirizzata alla madre e alla sorella il 30 dicembre, appena prima di Capodanno⁷. Dicevamo però che

⁵ EH, *Perché sono così accorto*, § 3. Il luogo è fondamentale anche perché testimonia il grande interesse di Nietzsche riguardo allo scetticismo antico approcciato, in questo caso, attraverso l'«eccellente studio» di Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Imprimerie nationale, Paris 1887. Il volume, premiato dall'Académie des Sciences morales et politiques nel 1884 con il Prix Victor Cousin, è presente nella biblioteca personale del filosofo che, subito dopo, definisce gli scettici «l'unico tipo rispettabile nel popolo dei filosofi, gente dai doppi o anche quintupli sensi!». Su questo tema cfr. A. Urs Sommer, *Nihilism and Skepticism in Nietzsche*, in K. Ansell-Pearson (a cura di), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, pp. 250-269. Per la biblioteca di Nietzsche cfr. invece G. Campioni, P. D'Iorio, M.C. Fornari et al., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin-New York 2002.

⁶ G. Campioni notava con un certo stupore come non esistessero, nel momento in cui scriveva, opere filosofico-storiografiche di ampio respiro che ingaggiassero un «confronto puntuale» fra Nietzsche e Montaigne (Id., *Les lectures françaises de Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, p. 6). La situazione, ad oggi, non è variata di molto se si esclude l'articolato studio di R. Miner, *Nietzsche and Montaigne*, Palgrave Macmillan, New York 2017. Sull'argomento cfr. anche C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 Voll., Bossard, Paris 1920-1931, vol. I, *Les Précurseurs de Nietzsche, L'influence des moralistes français*, pp. 157-169 e B. Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier Verlag, Bonn 1982, pp. 18-37 ma anche pp. 134-136. Più recenti sono G. Picht, *Nietzsche*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 44-50; B. H. Taureck, *Decentering Humanity: Nietzsche's debt to Montaigne and others*, in «New Nietzsche-Studien», 2 (1998), 3-4, pp. 93-107; E. Blondel, *Nietzsche et Montaigne*, in *Lire Montaigne aujourd'hui*, Carion, Bordeaux 1992, pp. 71-77; D. Molner, *The influence of Montaigne on Nietzsche: A Reason d'Etre in the sun*, in «Nietzsche-Studien», XXII (1993), pp. 80-93; J. N. Berry, *The Pyrrhonian Revival in Nietzsche and Montaigne*, in «Journal of The History of Ideas», LXV, 3 (2004), pp. 497-514; N. Panichi, *Nietzsche et le "gai scepticisme" de Montaigne*, «Noesis», X (2006), pp. 93-112. Altro valido contributo che insiste sullo scetticismo nietzscheano in rapporto ai debiti montaigneani è S. Busellato, *Nietzsche e lo scetticismo*, EUM, Macerata 2012, in particolare la sezione intitolata *Michel de Montaigne: l'onestà dello scetticismo*, pp. 201-2012, incentrato sugli anni della prima teoresi nietzscheana (1865-1873); V. Vivarelli si è spesso soffermata sul rapporto fra i due filosofi in Id., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1998, e in Id., *Il peso del tempo e i "pensieri nati camminando". Nietzsche e Montaigne*, in A. Lossi-C. Zittel (a cura di), *Nietzsche scrittore. Saggi di Estetica, Narratologia, Etica*, ETS, Pisa 2014, pp. 53-68. Il contributo è un approfondimento del cap. 2 del lavoro citato sopra. Della stessa autrice cfr. pure Id., *Montaigne und der "Freie Geist". Nietzsche im Übergang*, in «Nietzsche-Studien», XIII (1994), pp. 79-101.

⁷ Consultando i materiali all'interno della biblioteca personale di Nietzsche si vede che egli fu in possesso di ben due edizioni degli *Essais*: M. de Montaigne, *Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Pierre Coste, ins Deutsche übersetzt (von J. D. Tietz)*, 3 voll., Lanckischens Erben, Leipzig 1753-54. I brani sottolineati dal filosofo in questa edizione sono numerosi. Sappiamo poi che venne consultata anche un'edizione originale francese, prova della sua dimestichezza con questa lingua: *Essais de Michel de Montaigne: avec des notes de tous les commentateurs, édition revue sur les textes originaux*, Firmin Didot Frères, Paris 1854.

probabilmente il regalo non fu una sorpresa; infatti, sia nel semestre estivo che in quello invernale, Nietzsche tenne i suoi corsi sugli *Academica* di Cicerone e un autore come Montaigne rappresentava, dal punto di vista degli argomenti di ricerca, un approdo quasi naturale. Non è dunque possibile da escludere che il regalo di Cosima possa esser stato stimolato proprio dall'interesse che Nietzsche dimostrò in quel periodo per lo scetticismo. Resta il fatto che gli *Essais*, da quel momento in poi, diventeranno un vero e proprio *livre de chevet* del quale non saprà fare più a meno.

Se ci si rivolge al lascito dei frammenti postumi, anche solo ad una ricognizione preliminare, si percepisce subito come il filosofo non ami lasciar tracce degli autori letti: gli *excerpta* sono frequentissimi e spesso la fonte non viene citata, elemento che rende il lavoro filologico-ricostruttivo sulle influenze culturali non sempre agevole e lineare⁸. Anche nel caso di Montaigne le tracce della frequentazione non sono moltissime anche se è possibile comunque documentare un assiduo confronto con l'umanista: basandosi sulle fonti a noi disponibili si può infatti puntualmente segnalare lo studio profondo e piuttosto continuativo degli *Essais* dal maggio del 1876 sino al periodo conclusivo della teoresi nietzscheana, l'anno appena precedente all'euforia torinese. La filologia aiuta qui a suffragare, una volta di più, qualcosa di fondamentale sul piano filosofico: la presenza dell'autore francese dal periodo successivo alla pubblicazione della *Geburt der Tragödie* sino alla fine dell'esperienza filosofica cosciente del maestro di Röcken⁹. Questa notazione riveste una portata teorica di non poco conto: la lettura di Montaigne corrisponderebbe proprio al periodo in cui si consuma l'allontanamento dalle posizioni schopenhaueriane e wagneriane della *Tragedia* che porterà, attraverso il contrappeso critico rappresentato da Burckhardt, verso una proposta teorica non più succube degli antichi maestri. Questo dialogo serrato con Montaigne, che si protrarrà praticamente nel corso di un'intera vita, ha inizio con le *Unzeitgemäße Betrachtungen*, mossa di ferma rottura rispetto agli ideali romantici e premessa teorico-metodologica alla "filosofia dello spirito libero" elaborata nel periodo compreso fra il 1877 e il 1882, per continuare con *Menschliches, Allzumenschliches*, in cui il tema del *Freie Geist*, mediato anche attraverso la lettura delle pascaliane *Pensées*, incontra la sua inaugurazione e la sua gestazione – non a caso il sottotitolo dell'opera recita, come noto, *Ein Buch für freie Geister* –, e *Jenseits von Gut und Böse*, lavoro in cui i contenuti di *Umano, troppo umano*, rivisti e rielaborati, riemergono declinati in maniera differente.

⁸ Sui presupposti teorico-metodologici dell'edizione Colli-Montinari e, in particolare, sulla «primaria importanza di corredare l'apparato critico delle citazioni esplicite e, più spesso, implicite con l'individuazione delle fonti, necessarie, nel caso dei frammenti postumi, per definire il testo di Nietzsche», cfr. G. Campioni, *Leggere Nietzsche*, ETS, Pisa 1992, pp. 119 e sgg.

⁹ C. Andler, riguardo a questa forte influenza sul *Denkweg* nietzscheano, dirà che «l'aveu que fait Nietzsche de sa dette à l'égard de Montaigne nous autorise à interpréter les coïncidences, par-delà les citations explicites: elles attestent des affinités. Elles marquent les points de contact, par où pouvaient passer les ondes d'une action plus profonde» (Id., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, op. cit., p. 157).

Proprio verso la fine degli anni '80 si approfondirà la conoscenza di quegli autori francesi che Nietzsche conobbe nel periodo che si suole definire "illuministico" (1878-1882) e, in questa particolare congiuntura, il nome del perigordino comparirà sovente. In generale quindi il giudizio molto positivo riguardo a quest'ultimo non accennerà ad incrinarsi anzi, addirittura, il suo filosofare lieve e ozioso verrà salutato come un medicamento in grado di alleviare l'esistenza: «Veramente per il fatto che un tal uomo abbia scritto, il piacere di vivere su questa terra è stato aumentato [...], con lui mi intenderei se fosse posto il compito di trovarsi una patria sulla terra» (SE, § 2).

2. Filosofia e scrittura

Di Montaigne, però, la prima cosa che rapisce il filosofo tedesco è lo stile; sarà dunque attraverso il canale della scrittura che *in primis* si instaurerà la consonanza spirituale a cui prima ci si riferiva. Entrambi sono convinti che vi sia un'intima connessione fra lo scrivere bene e il pensar bene, che raramente ad una scrittura cristallina possa corrispondere un pensiero involuto, ermetico. Tale punto di vista è esemplificato da un frammento risalente al 1884, nitida testimonianza dell'utilizzo degli *excerpta* da parte di Nietzsche. A essere ripreso, in questo caso, è un giudizio di Ximénès Doudan sulla scrittura di Montaigne; il testo vale la pena di essere riportato, sia per la ricchezza del contenuto, che per le vivide metafore zoologiche e vegetali:

Montaigne, come scrittore, è spesso "al culmine della perfezione, raggiunta con la vivacità, la giovinezza, la forza. *Il a la grâce des jeunes animaux puissants – l'admirable vivacité et l'étrange énergie de sa langue.* Somiglia a Lucrezio *pour cette jeunesse virile. Un jeune chêne tout plein de sève, d'un bois dur avec la grâce des premières années*" (FP 26[435], Primavera 1884)¹⁰.

Dato l'apprezzamento di questo stile, che per floridità e possenza ricorda quello di una rigogliosa quercia ma che, al contempo, è prossimo alla leggiadria di un giovane animale nel rigoglio delle forze, il bersaglio polemico di entrambi i filosofi sarà il modo di esprimersi pesante e noioso rappresentato da un illustre esempio: la prosa platonica¹¹. Anche in questo caso colpisce la perfetta sovrappo-

¹⁰ Il passo è citato da X. Doudan, *Mélanges et lettres. Avec une introduction par M. le Comte D'Haussonville et des notices par Mme. De Sacy Cavillier-Fleury*, Calmann Lévy, Paris 1878. Ma cfr. anche Id., *Pensées et fragments suivis des révolutions du goût*, Calmann Lévy, Paris 1881, p. 33.

¹¹ Sulla questione dello stile le opinioni dei due filosofi possono essere definite *speculari*: lo «scrivere meglio significa contemporaneamente anche pensare meglio» di Nietzsche (WS, § 87) è praticamente il corrispettivo del montaigneano «Non dico che è un parlar bene, dico che è un pensar bene» (ES, III, 5, p. 1160). Sul terreno estetico della scrittura come fulcro della sintonia fra i due cfr. B. H. Taureck, *Decentering Humanity: Nietzsche's debt to Montaigne and others*, art. cit. Più specificamente, sulla concezione dello stile, cfr. D. B. Heitsch, *Nietzsche and Montaigne: Concepts of Style*, in «Journal of History of Rhetoric», 4 (1999), 17, pp. 411-431.

ponibilità dei giudizi. Alle famose affermazioni che si trovano, ad esempio, nella *Götzen-Dämmerung* riguardo allo stile pesante di Platone e alla sua «dialettica spaventosamente vanitosa e puerile» che potrebbe esser goduta soltanto non avendo mai letto dei francesi, come ad esempio Fontenelle¹², fanno puntualmente eco quelle di Montaigne che, ammettendo la propria «sacrilega audacia», dice di non gradire lo stile dell'ateniese – «non capisco la bellezza del suo linguaggio» –, criticandone aspramente le «lunghe interlocuzioni», troppo dispersive a causa di quelle discussioni «vane e preparatorie» che fanno «rimpiangere il tempo che impiega» e che tendono a «soffoca[re] eccessivamente il suo argomento»¹³.

In generale, il sindaco di Bordeaux confessa di apprezzare maggiormente, rispetto a questi «stiracchiati [...] dialoghi (*dialogismes traînants*) [sic!]», le opere che pragmaticamente utilizzano le scienze di cui parlano e non quelle più speculative e teoriche che, invece di applicare quegli stessi saperi sui quali discutano, tendono a rimanere su un piano astrattamente tassonomico: «Je demande en général les livres qui usent des sciences, non ceux qui les dressent»¹⁴.

¹² Cfr. GD, *Che cosa devo agli antichi*, § 2. Il filosofo si definisce qui uno scettico radicale (*gründlicher Skeptiker*) riguardo alle capacità letterarie platoniche – «Sono sempre stato incapace di concordare nell'ammirazione del Platone *artista*; la quale è tradizionale tra i dotti»; quest'ultimo fu infatti il primo dei *décadents* a causa del *melange* di stili presenti nelle sue opere – «mescola confusamente tutte le forme dello stile» – che lo rende prossimo al cinico Menippo di Gadara, ispiratore della moraleggiante *Satura Menippea*. Il suo parlare non avrebbe dunque un effetto vivificante e rafforzante su chi legge ma tenderebbe, piuttosto, a deprimere le forze di chi volesse approcciarsi alla sua dottrina. Nietzsche non ha dubbi e, con quel tono iconoclasta e *tranchant* che spesso lo contraddistingue, non esita ad affermare: *Plato ist langweilig*, «Platone è noioso» (*Ibidem*). Il passo, inserito non a caso nella fondamentale sezione *Was ich den Alten verdanke*, suona come segue: «Im Verhältniss zu Plato bin ich ein gründlicher Skeptiker und war stets ausser Stande, in die Bewunderung des Artisten Plato, die unter Gelehrten herkömmlich ist, einzustimmen. Zuletzt habe ich hier die raffinirtesten Geschmacksrichter unter den Alten selbst auf meiner Seite. Plato wirft, wie mir scheint, alle Formen des Stils durcheinander, er ist damit ein erster *décadent* des Stils: er hat etwas Ähnliches auf dem Gewissen, wie die Cyniker, die die *satura Menippea* erfanden. Dass der Platonische Dialog, diese entsetzlich selbstgefällige und kindliche Art Dialektik, als Reiz wirken könne, dazu muss man nie gute Franzosen gelesen haben, — Fontenelle zum Beispiel. Plato ist langweilig». Sulla diffidenza riguardo ai «lunghi e ruminati dialoghi scritti» di Platone cfr. il finale della scena introduttiva che apre *Der Wanderer und sein Schatten* (WS, Dialog): «Wie wir zusammen gesprochen haben? Der Himmel behüte mich vor langgesponnenen schriftlichen Gesprächen! Wenn Plato weniger Lust am Spinnen gehabt hätte, würden seine Leser mehr Lust an Plato haben. Ein Gespräch, das in der Wirklichkeit ergötzt, ist, in Schrift verwandelt und gelesen, ein Gemälde mit lauter falschen Perspektiven: Alles ist zu lang oder zu kurz».

¹³ ES, II, 10, p. 535.

¹⁴ ESf, II, 10, p. 736. La versione completa del passo riguardante la critica alla prosa platonica, così poco spontanea ed esitante da estenuare il lettore – «mangio bene la carne cruda; e invece di aguzzarmi l'appetito con questi preparativi e preludi, me lo stancano e me lo fanno perdere» – è la seguente: «J'y viens tout préparé du logis: il ne me faut point d'allèchement, ni de sauce: je mange bien la viande toute crue: et au lieu de m'aiguiser l'appétit par ces préparatoires et avant-jeux, on me le lasse et affadit. La licence du temps m'excusera-elle de cette sacrilège audace d'estimer aussi traînants les dialogismes de Platon même: et étouffant par trop sa matière. Et de plaindre le temps que met à ces longues interlocutions vaines et préparatoires un homme qui avait tant de meilleures choses à dire. Mon ignorance m'excusera mieux: sur ce que je ne vois rien en la beauté de son langage». La riflessione è più tarda rispetto ad altri contenuti del saggio e dunque dev'esser stata

A questo tipo di letture, considerate troppo cavillose e generalizzanti, preferisce senz'altro la scrittura di autori come Lucrezio e Orazio, capaci di ammalciare con la loro prosa debordante di vita¹⁵. Quella stessa capacità plutarchea di vedere «la lingua latina attraverso le cose» è presente anche in Orazio secondo il quale è «il senso (*sens*) [che] chiarisce e produce le parole. Non più di vento, ma di carne e d'ossa. Esse significano più di quanto dicono»¹⁶. È interessante notare allora come Emerson abbia colto un aspetto peculiare dello stile montaigneano, il suo carattere “latino” per così dire, quando parla della fisicità della sua prosa, pulsante come un organismo al culmine del vigore: «Incidete queste parole ed esse sanguineranno perché sono vive e vascolari»¹⁷.

Come si vede, l'ammirazione per l'arte romana della scrittura è un altro elemento che lega saldamente i due filosofi e si comprende ora ancor meglio perché il riferimento a Lucrezio poté colpire Nietzsche mentre leggeva il giudizio di Doudan. Anch'egli, tra l'altro, amò molto il poeta Orazio e subì il fascino che emanava dallo stile letterario dei latini, maestri «di ogni forma rotonda» e capaci di cogliere l'umanità in tutte le sue forme, dalle più meschine a quelle più sublimi (FP 30 [181], Estate 1878) – D'altronde non fu proprio Marziale ad affermare «Non hic Centauros, non Gorgonas Harpiyasque / invenies: hominem pagina nostra sapit» (*Epigrammi*, X, 4)?

Gli autori della latinità forgiarono uno «stile grande», profondo e conciso – acuminato come i versi di un epigramma¹⁸ –, in grado di trascendere la mera finzione artistica per tramutarsi in «realtà, verità, vita» (AC, § 59). I latini, insomma, rappresentano per entrambi degli arbitri di stile e di eleganza che non possono essere ignorati da chiunque voglia imparare il segreto di una scrittura densa ed

particolarmente ponderata; essa fa parte delle integrazioni annotate da Montaigne in margine al suo esemplare degli *Essais* nell'edizione del 1588, il cosiddetto “esemplare di Bordeaux”.

¹⁵ Così, infatti, si esprime Montaigne riguardo allo stile dei latini: «A quella buona gente non bisognavano acute e sottili trovate; il loro linguaggio è tutto pieno e pregno di un vigore naturale e costante [...]. Non è un'eloquenza molle e semplicemente inoffensiva; è nervosa e solida [...]. È il vigore dell'immaginazione che innalza e gonfia le parole» (ES, III, 5, p. 1160).

¹⁶ Abbiamo preferito qui la traduzione del passo fornita dall'edizione Bompiani in cui *sens* è tradotto più correttamente con “senso” e non con “significato” come avviene, con possibili esiti fuorvianti, nell'edizione Adelphi (M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2018, p. 1619). L'ammirazione nei confronti della poetica oraziana è dovuta soprattutto alla sua capacità descrittiva e inventiva nell'utilizzo del linguaggio: «Orazio non si accontenta di un'espressione superficiale, essa lo tradirebbe. Vede più chiaro e più addentro nella cosa; la sua mente forza e fruga tutto il magazzino delle parole e delle immagini per esprimersi; e gliene abbisognano di straordinarie, perché il suo concetto è straordinario» (ES, III, 5, p. 1160).

¹⁷ R.W. Emerson, *Representative Men. Seven Lectures*, Phillips, Sampson & Company, Boston 1850; trad. it. di M. Pastore Mucchi, *Uomini rappresentativi*, Fratelli Bocca, Milano 1904, cap. IV, p. 158.

¹⁸ Cfr. ad esempio quanto detto riguardo alla scrittura di Sallustio: «Il mio senso dello stile, dell'epigramma come stile, si destò quasi in un attimo con il contatto con Sallustio. Non ho dimenticato lo stupore del mio venerato maestro Corssen quando dovette dare il miglior voto al suo peggior latinista – avevo finito in un battibaleno. Serrato, rigoroso, con la maggior sostanza possibile nel fondo, con una fredda malvagità verso la “bella parola”, ed anche il “bel sentimento” – in ciò divinai me stesso» (GD, *Quel che devo agli antichi*, § 1).

esatta: «Chi ha mai imparato a scrivere da un greco? Chi lo avrebbe mai imparato senza i Romani?» (GD, *Quel che devo agli antichi*, § 2)¹⁹.

Se Roma avvicinò Nietzsche e Montaigne stessa cosa può dirsi ovviamente della Grecia e, probabilmente, la loro prossimità fu dovuta anche alla comune frequentazione dei precetti della scepsti antica²⁰. A ben guardare, inoltre, fu proprio la compostezza “greca” dell’umanista ad attrarre il filosofo tedesco, quella capacità di mantenersi centrato su se stesso e sulla propria riflessione senza mai essere sfiorato da eccessi dogmatici. Nel suo filosofare si credette d’indovinare la strada che avrebbe portato fuori dalla «brumosità» germanica verso orizzonti più limpidamente illuminati, nonostante il procedere tumultuoso della storia: «il solo Montaigne significa nell’agitazione dello spirito della riforma, un acquietarsi in sé, un pacifico essere per sé e un prendere fiato» (WB, § 3).

Le sue parole rappresentano il viatico necessario a ogni ricerca filosofica che voglia serbarsi libera nel suo percorso di scoperta, sottoponendo al vaglio implacabile della critica opinioni e giudizi inveterati. A tal riguardo, una delle pagine

¹⁹ Sull’ammirazione di Nietzsche per Orazio e, in generale, sulle caratteristiche dello stile “granitico” ed essenziale dei Romani cfr. quanto affermato nel § 7 del lungo frammento postumo 24[1] dell’ottobre-novembre 1888: «Fino a oggi non ho provato per nessun altro poeta lo stesso rapimento artistico che mi procura un’ode di Orazio. In certe lingue, per esempio in tedesco, non è neanche da *volere* ciò che è qui raggiunto. Questo mosaico di parole, dove ogni parola, come suono, come luogo, come concetto, riversa la sua forza a destra e a sinistra e sul tutto, questa minima spesa di segni, questa, così ottenuta, massima energia del segno – tutto ciò è romano e, se mi si vuol credere, *aristocratico* per eccellenza: tutto il resto di poesia diventa per contro loquacità sentimentale. Non potrò mai dimenticare il fascino del contrasto tra questa forma di granito e il più seducente libertinaggio: il mio orecchio si bea di questa contraddizione tra forma e contenuto». Si sbaglierebbe se si pensasse che questa passione nei confronti dell’Antica Roma – basata, come affermato, sulla *discordia concors* di una forma apollinea e netta che convive assieme alla dionisiaca rilassatezza dei costumi – sia un qualcosa di superficiale. Essa è al contrario un aspetto che, in sede analitica, richiede la massima attenzione poiché aiuterebbe ulteriormente a chiarire, per esempio, un importante plesso teorico come la nozione di “classico”, inteso come ciò che è duraturo, sicuro ed essenziale nel tratto e, contemporaneamente, pregno filosoficamente. Si scoprirà allora che Nietzsche, in un paradosso solo apparente, considerava i romani più “classici” dei greci rispetto allo stile e che fece di ciò che è *römisch* un vero e proprio manifesto programmatico: «Si riconoscerà in me, fin dentro il mio *Zarathustra*, l’ambizione, molto seria, di raggiungere uno stile romano, l’*aere perennius*” nello stile» (GD, *Quel che devo agli antichi*, § 1). Molte sono le motivazioni teoriche che fanno dei latini un popolo al quale guardare con occhi ispirati: essi furono l’espressione di una civiltà “sana” che, proprio per questa pulizia spirituale (cfr. GM I, § 16), poté fare a meno della filosofia (cfr. UB III, § 8) – un’eccezione a questa regola fu lo stoicismo, non a caso individuato genealogicamente come l’autentico ispiratore dell’etica kantiana (cfr. MA II b, a. 216) –, rappresentando bene l’ideale di una *Lebensform* forte, improntata a valori aristocratici. Il motivo filosofico essenziale alla base di questo plauso è però probabilmente un altro e, più precisamente, quello legato all’interpretazione secondo la quale i Romani furono i *salvatori* dei Greci, coloro che ne evitarono la definitiva estinzione (FP 5 [99], 1875-1876). Essi infatti misero in atto una poderosa opera di traduzione, attuata «con violenza e ingenuità», degli elementi del passato greco trapiantati nel presente di Roma (FW, 83). In quest’ottica i latini, certo ammirati ma più “seri” e meno raffinati dei Greci – alla «voce di Giovenale» che risuona come «una cupa tromba» fanno eco le «risa amabili e quasi fanciullesche» di Atene (MA II b, 225) –, furono il mezzo attraverso cui il genio greco poté perpetuarsi in altra forma, continuando a *vivere*.

²⁰ Cfr. WS, § 214.

più belle che Nietzsche consacrò al *Seigneur* de Montaigne è quella in cui ne suggerisce la lettura al giovane Karl Heinrich von Stein, intellettuale e precettore a Bayreuth del figlio di Wagner (1879-80), verso il quale il filosofo non manca di testimoniare il proprio affetto²¹. Dopo aver ribadito infatti la propria sconfinata stima nei confronti dell'autore degli *Essais* – «Se mi piacciono dunque i francesi? Qualcuno del passato, su tutti Montaigne» – ed essersi riferito polemicamente all'estetica wagneriana, prova ulteriore dell'utilizzo in chiave anti-romantica del perigordino, non esita a consigliarne la scoperta e l'approfondimento: «legga piuttosto, per ritemperarsi, qualcosa di fortificante che risollevi il cuore, *legga Montaigne*». La notazione è rilevante su un duplice piano, filologico e teorico: oltre a testimoniare l'utilizzo della cultura francese in chiave anti-ideologica e “illuministica” contro le tesi mistico-romantiche di matrice wagneriana – sembra si sia in presenza, a proposito di stile, di un reiterato modulo retorico-argomentativo: sempre più spesso la menzione della cultura francese è accompagnata dal richiamo polemico rispetto alle posizioni del periodo giovanile (1872-76) –, è interessante vedere come la filosofia montaigneana sembri essere considerata come una sorta di *Vorbereitung*, di preparazione e introduzione, alle dottrine esposte sino a quel momento da Nietzsche.

Il consiglio a von Stein è chiaro: bisogna intraprendere la lettura di Montaigne per indirizzarsi verso un orizzonte di pensiero più libero e mobile, capace di stimolare la creatività. L'ipotesi che però Nietzsche avanza come premessa alla lettura – «nel caso in cui Lei non abbia sete del mio vino, certo pericolosamente forte, e non sapesse ancora nulla dei libri migliori» – ben descrive il ruolo assunto dall'opera montaigneana. La lettura di quest'ultima, infatti, è consigliata nel caso non si conoscessero ancora quei libri capaci di dare una svolta radicale all'esistenza di chi li legge, come solo i “classici” sanno fare; ancor più importante è però la considerazione appena precedente, quella secondo cui questa lettura sarebbe da intendersi addirittura come *sostitutiva* delle opere che Nietzsche sino a quel momento aveva concepito. Nel caso in cui Von Stein non fosse interessato a godere del corposo vino offerto dai calici di Zarathustra, potrà sempre tentare di placare la propria sete filosofica gustando un nettare altrettanto vigoroso e corroborante, quello degli *Essais*²².

²¹ Il giudizio è contenuto in un abbozzo di lettera a von Stein risalente alla metà di marzo 1885 (i due si erano incontrati l'anno precedente a Sils-Maria). Il pensatore tedesco, morto prematuramente (1857-1887), esercitò la libera docenza ad Halle e a Berlino, testimoniando ascendenze filosofiche riconducibili a Schopenhauer e Wagner, in particolare riguardo alla critica della conoscenza astratta – considerata insufficiente in campo gnoseologico ed epistemologico – e alla valorizzazione dell'esperienza artistica come principale chiave per la comprensione dell'universo. Lo scritto *Helden und Welt. Dramatische Bilder* (1883) era presente nella biblioteca personale di Nietzsche.

²² Che il vino «pericolosamente forte» rappresenti un riferimento velato agli scritti del periodo del “meriggio” (1883-1885) e, in particolare, alle dottrine contenute nello *Zarathustra*, è molto probabile vista la fase in cui la missiva a von Stein fu composta. Essa risale alla metà del marzo 1885, momento in cui il lavoro per lo *Zarathustra* si dimostrò particolarmente fervido e produttivo. La prima parte dell'opera comparve infatti nel 1883 e l'ultima fu licenziata, appunto, proprio fra il marzo e l'aprile del 1885. Per il rapporto con il giovane Heinrich von Stein cfr. D. Morea-S. Busellato,

3. Fröhlichkeit, sagesse, philosophie

«Toute une portion de la jeunesse contemporaine traverse un crise», così tuonava Paul Bourget nei suoi *Nouveaux essais*, composti alla fine dell'Ottocento, riferendosi in maniera spregiativa agli intellettuali suoi contemporanei imbevuti di pessimismo e nichilismo. In questi ultimi sarebbe ormai divenuto impossibile riscontrare quella «vieille gaieté» che caratterizzò l'arte dei più arguti moralisti – quella «pure tradition Française» incarnata da Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère e Bossuet – consistente nell'analisi spietata dei costumi attraverso l'arma dell'ironia: esigere una simile raffinatezza analitica, uno stile tanto intelligente, sembra nel XIX secolo industrializzato e positivista di Bourget un'operazione destinata al più clamoroso dei fallimenti – «Je cherche en vain cette gaieté, cette légère et allègre manière de sourire à la vie en la chansonnant»²³.

Nulla di questo Ottocento della *décadence* e del *ressentiment*, profondamente materialista e in cui i principi dell'economico paino destinati a scalzare i valori umanistici, sembra ricordare l'«esprit gaillard» di quegli uomini che, pure dinnanzi alle sciagure più spaventose, riuscivano a serbarsi gioiosi e saldi nell'animo²⁴. Lo stesso tenore di considerazioni, in cui è ben chiaro il riferimento a questa peculiare *gaieté*, si può trovare in un autore certamente molto prossimo a Nietzsche e che possiede tutto il piglio del moralista seicentesco. Scrive infatti Emerson, criticando aspramente lo scientismo dominante: «La scienza consiste [...] nel sapere che noi non possiamo sapere. Le anime semplici pregano; i geni invece sono dei leggeri sbeffeggiatori»²⁵.

Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo, con il carteggio completo fra Nietzsche e H. von Stein, ETS, Pisa 1999, pp. 35-43. Sul contagio salutare e ottimistico dovuto alla lettura dell'umanista francese in contrapposizione alle cupezze del wagnerismo cfr. la lettera a Köselitz in cui il filosofo confessa di star leggendo Montaigne «per dissipare un umore lunatico, cupo e irritabile» (27 Ottobre 1887). Come si vede la lettura di quest'ultimo non è trascurata neanche nell'importante periodo terminale della produzione nietzscheana, quello compreso fra gli anni 1886-1889.

²³ P. Bourget, *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Préface, A. Lemerre, Paris 1886, p. IV.

²⁴ Sulla menzione dell'*esprit gaillard* cfr. la lettera a Overbeck del 12 Novembre 1887 nella quale Nietzsche si confessa dotato di quella facoltà tipica di autori come Rabelais o Montaigne capace di allontanare con un sorriso l'amarezza dei ricordi lontani e delle disillusioni. D'altronde, la plausibilità di un collegamento diretto con Montaigne, è suggerito anche da un termine simile presente in *Sur des Vers de Virgile* (III, 5): si parla qui di «gaillardise de l'imagination» riferendosi allo stile dell'amato Lucrezio e dei latini – dobbiamo probabilmente a questo luogo testuale il motivo per cui il nome del francese, in Doudan come in Nietzsche, è subito associato a quello del grande autore seguace dell'epicureismo. In questo saggio, fra i più celebrati e apprezzati, dopo aver fatto riferimento ai versi del *De rerum natura* (I, 32-39) dedicati al «godimento segreto» (ES, p. 1159) fra Venere e Marte, si continua riferendosi agli scrittori latini dicendo che «ils sont tout épigramme: non la queue seulement, mais la tête, l'estomac et les pieds. Il n'y a rien d'efforcé, rien de traînant: tout y marche d'une pareille teneur. *Contextus totus virilis est; non sunt circa flosculos occupati* [Seneca, *Epistole*, 33]» (ESf, p. 1616). Il passo si rivela importante perché mette in luce il fascino che esercitò su Montaigne e Nietzsche, come mostrato in particolare per quest'ultimo poco più sopra, lo stile epigrammatico e come, soprattutto nel caso degli aforismi nietzscheani, esso possa esser stato una loro possibile fonte d'ispirazione.

²⁵ R.W. Emerson, *Uomini rappresentativi*, op. cit., p. 163.

Non è difficile immaginare che fu esattamente la presenza di questo «spirito libe-
rissimo e vigoroso» (SE, § 2) in Montaigne ad interessare Nietzsche, che vide sempre
in lui il riflesso di un pensiero senza infingimenti, costantemente impegnato a com-
battere quella concezione secondo la quale la verità sarebbe una e immutabile.

Rispetto a tale condotta, gli intellettuali tedeschi appaiono «come [una] ricaduta
nell'ipocrisia morale» (FP 25[74], Primavera 1884), totalmente distanti da quella
caratteristica, secondo il filosofo fortemente anti-germanica, che vede il percorso
verso la conoscenza come frutto della duplice azione di *salute* e *Fröblichkeit*.

È sintomatico che, per conferire spessore teorico a questo concetto cardine
dell'opera del '82, egli senta il dovere di richiamarsi, e fedelmente anche, al pen-
satore di Bordeaux. Nel frammento 40[59], risalente all'agosto-settembre del
1885, leggiamo infatti quanto segue:

“Un'anima in cui alberghi la saggezza (*Weltweisheit*) renderà sano con la sua sanità
anche il corpo”: così dice Montaigne, e io do oggi volentieri il mio assenso a queste pa-
role, come uno che ha in questo campo un'esperienza personale (*Bereiche Erfahrung*).
“Non c'è niente di più allegro, di più sveglio – e quasi direi più divertente – del mondo
e della sua saggezza”: così dico ugualmente con Montaigne.

La rilevanza del passo si coglie maggiormente se si confronta con la fonte pri-
maria richiamata esplicitamente nel testo²⁶. Il saggio a cui ci si riferisce s'intitola *De
l'institution des enfants* (I, 26) e parla, fra le altre cose, della possibilità, osteggiata
da molti sapienti, d'insegnare la filosofia anche ai bambini. Questo sarebbe pos-
sibile perché, lungi dall'essere un'attività inaccessibile e triste, il sapere filosofico
donerebbe uno stato di gioia duratura che, unito al conseguimento della saggezza,
farebbe accedere a quella condizione “lunare” di serenità prolungata tipica di ciò
che si pone al di sopra del satellite della Terra. Tutt'altro dunque che un'attività
dedita alla vana erudizione, la filosofia rappresenta il farmaco per una vita buona:

C'est grand cas que les choses en soient là, en notre siècle, que la philosophie ce
soit, jusques aux gens d'entendement, un nom vain et fantastique, qui se trouve de nul
usage et de nul prix, et par opinion et par effet. Je crois que ces ergotismes en sont
cause, qui ont saisi ses avenues. On a grand tort de la peindre inaccessible aux enfants,
et d'un visage renfrogné, sourcilleux et terrible. Qui me l'a masquée de ce faux visage,
pâle et hideux? Il n'est rien plus gai, plus gaillard, plus enjoué, et à peu que je ne dise
folâtre. Elle ne prêche que fête et bon temps. [...] L'âme qui loge la philosophie doit
par sa santé rendre sain encore le corps²⁷.

La prima cosa che si nota ponendo a confronto i due testi è che la citazione
degli *Essais* nel sopracitato frammento 40[59] consta di due frasi invertite ri-

²⁶ La stima che Nietzsche nutre nei confronti dell'autore dal quale trae ispirazione risiede, per
inciso, nel fatto che esso sia *esplicitamente* citato: qui non siamo in presenza di passi riconducibili
a dei semplici *excerpta* ma a delle puntuali riprese letterali di cui si indica la fonte.

²⁷ ESf, I, 26, pp. 288-290.

petto all'originale: la prima frase citata risulta, nel testo francese, successiva a quella che invece nel frammento viene riportata per seconda; le citazioni insomma, rispetto al saggio in questione, risultano invertite. Oltre a questo, notiamo come Montaigne venga gradualmente metabolizzato dalla filosofia nietzscheana, divenendone parte integrante ma restando pur sempre fedele a se stesso. La fonte primaria viene lentamente *digerita* entrando in fine a far parte, come cosa al contempo antica e nuova, del corpo poetico di una scrittura che ricrea e trasforma costantemente se stessa.

Se infatti il soggetto al centro del discorso montaigneano è la *philosophie*, come esplicitamente dichiarato, nel tedesco il perno è una versione successiva e creativamente ampliata di quest'ultima ovvero una *saggezza mondana* – nel frammento la *Weltweisheit* traduce, espandendola, la nozione di *philosophie* – che, basata sull'esperienza irripetibile della singolarità, ama il divenire e ne santifica ogni sua espressione. L'unione della *Weltweisheit* e dell'*Erfahrung* rappresenta allora quel sapere che impara attraverso l'esperienza e che vive il mondo come fonte di apprendimento e non come materiale per categorizzazioni aprioristiche che ne soffocano la complessità. *Weltweisheit* e *philosophie*, saggezza e filosofia, esperienza del mondo e santificazione del divenire, tracciano il circolo che nutre questa indissolubile affinità elettiva. Nietzsche qui rimane se stesso attraverso una metamorfosi e, al contempo, traduce, trasformandolo e *chiarendolo*, lo stesso Montaigne. La *Weltweisheit* così delineata è infatti prossima a quella *sagesse*, intesa come «*éjouissance constante*», che permette d'immergersi totalmente nel flusso dell'esistenza senza pensare al futuro e valorizzando soltanto la caducità dell'attimo²⁸.

«Sono il *barroco* e il *baralipton* che rendono i loro sudditi così impastoiati e fumosi», non la filosofia, insiste Montaigne, riferendosi ai termini fittizi dell'antica logica scolastica che indicavano due delle 19 forme di sillogismo; questi uomini che credono di praticare la *philosophie* nella maniera più pura e raffinata, in realtà, «non la conoscono che per sentito dire»²⁹. Questo *gaio sapere* s'impone come cura per l'animo e per il corpo perché non vive di chimere nate dall'astrusa fantasia di menti speculative ma dall'esperienza viva e sempre cangiante delle cose del mondo.

Questa saggezza gaia e imperturbabile non si fida dell'eterno ma solo di ciò che passa e muore: «Essa conta di rasserenare le tempeste dell'anima, e di insegnare a ridersi della fame e delle febbri, non con qualche epiciole immaginario, ma con argomenti naturali e palpabili (*raisons naturelles et palpables*)»³⁰. Ma a chi è rivolto questo insegnamento? Il filosofo tedesco ci instrada subito nella direzione desiderata attraverso il titolo del frammento 40[59]: *Was sind freie Geister?*

²⁸ Ivi, p. 290. M. Conche, definendo Montaigne «*maître du plaisir*» e connettendolo per questo alla figura di Nietzsche, riassume così il senso ultimo del suo pensiero: «Il s'agit de vivre une vie heureuse et sage, heureuse, c'est-à-dire plaisante. La vie est un plaisir complexe. Il faut rendre justice à tous les plaisirs, et faire à chacun sa part, parce qu'il faut rendre justice à toutes les activités», Id., *Montaigne et la philosophie*, Éditions de Mégaré, Paris 1992 p. 109.

²⁹ ES, I, 26, p. 213.

³⁰ *Ibidem*.

La sua è una filosofia per “spiriti liberi”, nel senso precipuo che questo termine assume nella dottrina nietzscheana, e questo saggio dell’umanista francese sembra esser scritto appositamente per queste anime elette e coraggiose³¹.

Questo luogo, probabile fonte, assieme ad Emerson, di molte considerazioni poi confluite nella *Gaia scienza*, ha come centro propulsore una riflessione attorno a ciò che dev’essere l’indipendenza spirituale³². La necessità di pensare autonomamente, contro reiterati pregiudizi e saperi precostituiti, è avvertita in maniera potente, e con un linguaggio vicinissimo a quello di Nietzsche, già da Montaigne: «Ci hanno sottoposto per tanto tempo alle dande che non sappiamo più camminare da soli»³³. Il tema fu particolarmente importante per quest’ultimo come testimonia il saggio, che porta numerosi segni di lettura nell’edizione posseduta da Nietzsche, che Jean Starobinski definirà acutamente «l’essai de l’indépendance»³⁴.

Nello scritto *De la Vanité*, composto da un anziano Montaigne, si racchiudono infatti tutte le convinzioni in merito al tema del serbarsi liberi dai condizionamenti esterni. Si invita il lettore a cercare costantemente la totale autonomia in vista di una serenità legata, in sostanza, al non dipendere da nessuno, se non appunto dal proprio personale razioicinio. Ogni obbligo non strettamente necessario è fuggito per paura di vincolarsi in maniera eccessiva. Nell’ambito di questa radicale rivendicazione della libertà personale, anche la gratitudine rappresenta un peso; è bene infatti evitare il più possibile situazioni in cui possa svilupparsi una condizione di vassallaggio spirituale, come ben insegnano le vicende legate allo sprezzante rifiuto di doni dell’ottomano Bajazet nei confronti di Temir o dell’imperatore Calcutta riguardo ai regali inviatigli da Solimano: «Come il dare è qualità ambiziosa e di privilegio, così l’acceptare è qualità di sottomissione»³⁵.

Tale diffidenza nei confronti di un legame sempre passibile di trasformarsi in qualcosa di gravoso, limitando la libertà di chi ne è coinvolto, compare nel periodo di reazione contro l’idealismo eroico-germanico di Wagner, nel momento in cui si delinea il carattere del *Freie Geist* come colui che è capace d’indovinare, nel rapporto con i venerati maestri, «il pericolo di una prepon-

³¹ Sulla nozione di “buoni europei” come sinonimo di “spirito libero” cfr. A. Venturelli, *Die gaya scienza der “guten Europäer”. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, in «Nietzsche-Studien», XXXIX (2010), pp. 180-200. Sull’interessante questione del rapporto fra la cultura dei poeti provenzali e il quinto libro della *Gaia scienza* cfr., in particolare, pp. 181-182.

³² Sul rapporto con il trascendentalista americano e, in particolare, sull’influenza della nozione di *self-reliance* cfr. B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006.

³³ ES, I, 26, p. 198.

³⁴ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982 [trad. it. a cura di M. Musacchio, *Montaigne. Il paradosso dell’apparenza*, il Mulino, Bologna 1984], p. 115.

³⁵ ES, III, 9, p. 1291. È evidente come qui Montaigne abbia in mente, utilizzando la grammatica seneciana, il dono non come *beneficium*, movimento di cura e di attenzione verso l’altro, ma come *munus*, come dono egoista e interessato, sintomo di una generosità fastosa e superba. Su questo cfr. A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009, pp. 25 sgg.

deranza tirannica» (FP 17 [47], Primavera-Estate 1876)³⁶. Non stupisce allora che ci si serva di un'immagine tratta direttamente dagli *Essais* per delineare la tonalità esistenziale di questo approccio. Secondo l'aforisma 34, degna chiosa dell'*Erstes Hauptstück* di *Umano, troppo umano – Von den ersten und letzten Dingen* –, a questo tipo d'uomo risulterebbe estraneo ogni gesto improntato all'assolutismo e alla rigidità esclusivistica; egli, geloso scrutatore di una verità colta nel proprio inafferrabile metamorfosarsi, risulta incapace d'intonare «le note fastidiose caratteristiche dei cani e degli uomini invecchiati che sono rimasti a lungo legati a una catena» (MA I, 34).

A quest'uomo nemico del *ressentiment*, capace di vivere al di là del bene e del male consumando i vecchi valori per poi gioiosamente abrogarli, è naturale che vengano in soccorso le parole di Persio che, citato dal francese, ci rammenta di come le lunghe catene portate al collo dai cani fuggiti rappresentino un monito costante nei confronti dell'antica schiavitù³⁷. Nietzsche però, facendo un passo ulteriore rispetto alle *Satire*, aggiungerebbe che, se davvero si anela alla liberazione totale, prima bisognerà imparare ardentemente ad amare le proprie catene. Esse devono essere vissute e capite profondamente, sino ad assurgere a simbolo di ciò che si è superato in quanto errore e che non dovrà più essere ripetuto³⁸.

4. Epigoni di Eraclito

Nel settembre del 1581, mentre è impegnato in quel viaggio in Italia di cui narano le pagine del *Journal de voyage*, Montaigne fu raggiunto dalla notizia riguardante la sua elezione a sindaco di Bordeaux. La sua carriera politica fu degna di lode dato che, eccezionalmente, alla scadenza del mandato, due anni dopo, la carica venne rinnovata. Egli si trovò certamente a vivere e operare in uno dei periodi più convulsi della storia europea: di pochi anni precedente all'inizio della sua carriera politica nel capoluogo dell'attuale Nouvelle-Aquitaine, per citare un esempio dalla portata storica, ebbe luogo il massacro di San Bartolomeo in cui, nella notte fra il 23 e il 24 agosto del 1572, vennero trucidati dai cattolici di Carlo IX importanti esponenti della fazione ugonotta in occasione delle nozze

³⁶ Cfr. pure FP 18 [12], Settembre 1876.

³⁷ Il passo di Persio a cui si riferisce è il seguente (*Satire*, V, vv. 158-60): «Rupi iam vincula dicas: / Nam luctata canis nodum arripit; attamen illi, / Cum fugit, a collo trahitur pars longa catenae» (ES, I, 39, p. 240). Sul *freie Geist* capace di operare la *Umwertung aller Werte* e in grado di vivere al di là delle antiche tavole morali cfr. MA I, 34: a quest'uomo «deve bastare, come lo stato più desiderabile, quel libero, impavido spaziare al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle originarie valutazioni delle cose».

³⁸ Un discorso analogo si trova riguardo alla questione del nichilismo nel § 3 del FP 11[411] composto fra il novembre 1887 e il marzo 1888. Qui Nietzsche può definirsi «il primo perfetto nichilista d'Europa» proprio perché, prima di tentare il superamento del fenomeno nichilista come crisi della civiltà europea, ne ha profondamente *esperito* l'essenza come svalutazione universale dei valori.

fra Margherita di Valois, sorella del re, ed Enrico IV di Borbone, ugonotto, re di Navarra e futuro reggente³⁹.

La strage, come prevedibile, fece molta impressione ai contemporanei e la sua crudeltà non mancò di colpire lo stesso Montaigne che, a riprova di ciò, dedicherà un ricordo all'ammiraglio ugonotto Gaspard de Coligny, illustre vittima della congiura, nelle *Observations sur les moyens de faire la guerre de Julius César*. L'alto giudizio sul personaggio è testimoniato chiaramente dalla posizione assunta dal signore di Châtillon nel saggio: egli s'inserisce all'interno del discorso di lode nei confronti del Cesare condottiero – riflessivo, coraggioso, ricco di senso dell'onore⁴⁰ –, sempre capace di suscitare la stima e il rispetto dei suoi uomini:

Mai condottiero ebbe tanto ascendente sui suoi soldati. All'inizio delle sue guerre civili i centurioni gli offrirono di assoldare, ciascuno a proprie spese, un soldato; e i fanti, di servirlo anch'essi a proprie spese; i più agiati si impegnarono inoltre a spesare i più bisognosi. Il defunto ammiraglio de Châtillon ci dette ultimamente un esempio simile nelle nostre guerre civili, perché i Francesi del suo esercito provvedevano coi loro mezzi al pagamento degli stranieri che lo accompagnavano⁴¹.

Troviamo nuovamente Roma assunta come nobile paradigma di civiltà ove la stirpe latina è sorella di quella francese: l'ammiraglio fu capace d'ispirare e conservare la fedeltà delle sue truppe proprio come fece il dittatore romano; le guerre fratricide di Roma furono sanguinose e dolorose come quelle dei francesi; le truppe ugonotte si comportarono come i soldati di Cesare, contribuendo volentieri con le proprie finanze allo sforzo bellico. Incuranti dei sacrifici, decisero di mettere la patria al primo posto. Il rispetto per il nobile ucciso, come prevedibile, è incondizionato: «non si troverebbero molti esempi di affetto tanto ardente e pronto fra coloro che seguono il vecchio sentiero, sotto l'antico regime di leggi»⁴². Vista quest'atmosfera d'intransigenza ideologica che, non solo in

³⁹ Il massacro di queste “nozze di sangue”, inaugurazione della quarta guerra di religione francese (1572–1573), non rappresenterà purtroppo che una semplice tappa nella lunga lotta contro i protestanti che, inframmezzata da varie pause, logorerà la Francia sino all'Editto di Versailles, emanato da Luigi XVI nel 1788, col quale si pose ufficialmente fine agli scontri. La Notte di San Bartolomeo è definita senza riserve dalla critica contemporanea come la peggiore strage a sfondo politico-religioso dell'epoca: «It was the worst of the century's religious massacres» (H.G. Koenigsberger, G.L. Mosse, G.Q. Bowler, *Europe in the Sixteenth Century* [1968], Routledge, New York 2013, p. 308). Per un approfondimento del periodo cfr. J.-M. Constant, *Les Français pendant les guerres de Religion*, Hachette, Paris 2002 e C. Vivanti, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁴⁰ Il racconto di Montaigne ha qui il fascino indomito del libro d'avventure: «En Egypte, ayant été forcé pour se sauver de se mettre dans un petit bateau, et tant de gens s'y étant lancés quant et lui qu'il était en danger d'aller à fond, il aima mieux se jeter en la mer et gagna sa flotte à nage, qui était plus de deux cents pas de là, tenant en sa main gauche ses tablettes hors de l'eau, et traînant à belles dents sa cotte d'armes afin que l'ennemi n'en jouît, étant déjà bien avancé sur l'âge» (ESf, II, 34, p. 1368).

⁴¹ ESf, II, 34, p. 983-984.

⁴² Ivi, p. 984. Il riferimento a «ceux qui marchent dans le vieux train, sous l'ancienne police des lois» riguarda gli appartenenti al partito cattolico e le antiche tradizioni di quest'ultimo (ESf, II, 34, p. 1370).

Francia, caratterizzò le guerre di religione, la tolleranza dimostrata da Montaigne nell'esercizio della sua funzione pubblica assume i tratti di un gesto di pacifica rivolta rispetto al generalizzato clima di fanatismo⁴³.

Solo dunque tenendo debitamente conto della memoria storica è possibile comprendere il giudizio nietzscheano che, con precisione rispetto a ciò che accadeva nella Francia del XVI secolo, definì il politico di Bordeaux «un'isola di quiete e dell'essere per se stessi» (WB, § 16), riferendosi verosimilmente proprio ai convulsi eventi che in quel momento infiammavano l'Europa. Il filosofo, proprio come gli amati francesi, esercita le sue doti di raffinato psicologo – «E dove altro se non in Francia ci sono oggi ancora degli psicologi?» (JGB, 218) –, riuscendo a condensare in poche battute la tesi di fondo dell'*Apologia di Raymond Sebond*, dove leggiamo: «Così, per grazia di Dio, mi sono conservato fermo, senza agitazione e turbamento di coscienza, nelle antiche credenze della nostra religione, attraverso tante sette e divisioni che il nostro secolo ha prodotto»⁴⁴.

⁴³ L'opera forse più rimarchevole che è possibile legare al suo lungo mandato come sindaco di Bordeaux fu, per esempio, la pacifica mediazione attuata fra il maresciallo de Matignon, luogotenente generale del re Enrico III di Valois in Guyenne, e Duplessis-Mornay, fidato consigliere di Enrico di Navarra. Tale operato fu fondamentale affinché non si riaccendessero le violente diatribe religiose che ebbero luogo in città. Sia in questa peculiare congiuntura, che nel corso del suo incarico pubblico, Montaigne scelse saggiamente di schierarsi con la fazione che incarnava la corrente più moderata del cattolicesimo gallicano, quella dei *Politiques*, preferendola all'approccio nettamente più intransigente e violento del partito dei *Ligueurs*.

⁴⁴ ES, II, 12, p. 755. Va però sottolineato che, al contrario di quanto a tutta prima parrebbe, la scelta di assumere una posizione di tolleranza e moderazione nell'ambito delle dispute religiose sembra esser dettata, piuttosto che da moventi genuinamente confessionali – Montaigne dice di aver guadagnato «per grazia di Dio» la fermezza nel suo credo cattolico –, da considerazioni di pragmatica prudenza. Si dice infatti subito prima delle righe citate: «Ho per caso formato in me una certa fermezza d'opinioni, e non ho troppo alterato le mie primitive e naturali. Di fatto, qualsiasi apparenza di verità vi sia nella novità, non cambio facilmente, per la paura che ho di perdere nel cambio. E poiché non sono capace di scegliere, mi appiglio alla scelta altrui e sto al posto in cui Dio mi ha messo. Altrimenti non saprei impedirmi di rotolare senza posa [*Autrement je ne me saurais garder de rouler sans cesse*]». Parlare di «quelque apparence qu'il y ait en la nouvelleté» (ESf, II, 12, p. 1046) può a buon diritto esser considerato un modo celato di riferirsi alla *novitas* rappresentata filosoficamente dalla Riforma. La sezione di testo risale infatti al 1580, data prossima all'ottava e ultima delle guerre di religione francesi (1585-1589), spesso ricordata come la «Guerra dei tre Enrichi» per il contemporaneo coinvolgimento di Enrico III di Francia, Enrico III di Navarra ed Enrico I di Guisa. Questa pagina dell'*Apologia* è interessante anche perché potrebbe esser ricondotta alla cartesiana prima massima della *morale par provision* (*ethicam quamdam ad tempus* nella versione latina del *Discours*): «La prima massima era di obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, continuando ad aderire saldamente alla religione nella quale Dio mi ha fatto la grazia di essere educato sin dalla mia infanzia, e orientandomi in ogni altra cosa secondo le opinioni più moderate e più lontane dall'eccesso, che fossero seguite in pratica dalle persone più sensate fra quelle con cui avrei dovuto vivere» (R. Descartes, *Oeuvres*, éd. par C. Adam et P. Tannery, 12 voll., Léopold Cerf, Paris 1897-1913, VI, pp. 22-23). Nonostante l'apparente somiglianza dei due passi e il comune richiamo alla *grace*, non bisogna però ingannarsi. Gli esiti teorici dei due filosofi sono infatti differenti dato l'intento fondazionale cartesiano in sede epistemologica e l'approdo radicalmente scettico di Montaigne, il cui «pirronismo» emerge nettamente dalle argomentazioni dell'*Apologia*. Nel 1569 quest'ultimo pubblica la traduzione francese della *Theologia naturalis, sive liber creaturarum* (1487) del catalano Raymond Sebond su preghiera del padre Pierre Eyquem, morto

Questo aspetto rappresenta però solo un riflesso della caleidoscopica personalità montaigneana. Se infatti è ovviamente corretto dire che egli condivise la *molle façon* e la bonaccia dell'animo tipica del pirronismo, parimenti non sarebbe errato richiamare il tratto *eracliteo* del suo pensiero che, come intuibile, esprime un ulteriore elemento di contatto con l'autore dello *Zarathustra*⁴⁵. Entrambi infatti furono pensatori del divenire, seguaci di un pensiero incarnato che è *Bewegung*, movimento inesausto che mai si cristallizza in posizioni inemendabili, convinti che dubitare e mutare opinione rappresentino gli attributi distintivi dell'uomo che sceglie di consacrarsi alla filosofia. Il pensiero è tale se *vive* ed è vivente solo quando disegna nuove metamorfosi.

Se si volesse allora individuare un personaggio concettuale col ruolo di protagonista nell'ambito di questi due approcci filosofici, la scelta non potrebbe che cadere sul medesimo carattere: il *viandante*, emblema del viaggio e della metamorfosi come fonti generatrici del pensiero. Scrive a proposito Montaigne: «I miei pensieri dormono se li metto a sedere. Il mio spirito non cammina se le gambe non lo fanno muovere»⁴⁶. Riflessioni simili si trovano anche in Nietzsche, come testimonia la fulminea battuta della *Götzen-Dämmerung* – «soltanto i pensieri nati camminando hanno valore» (GD, 34) – nella quale l'autore sembra avere perfettamente presente questo passo degli *Essais*. L'idea di un atto mentale impossibile da concepire separatamente dalla forza motrice del soma, di un pensiero che diviene produttivo e creativo al massimo grado solo quando riesce ad instaurare un rapporto di orizzontalità, ad un tempo simbolico e fisiologico, con il corpo, si trova anche in *Ecce homo*: «Non prestar fede a nessun pensiero che non sia nato all'aperto e nel libero movimento, in cui anche i muscoli non celebrino una festa» (EH, *Perché sono così accorto*, § 2)⁴⁷.

un anno prima che il testo vedesse la luce. L'opera di Sebond, che è un tentativo di dimostrazione razionale delle verità della fede cattolica, fu raccomandata a Pierre Eyquem dall'umanista Pierre Bunel, convinto della sua utilità contro le posizioni della chiesa luterana. Dato questo contesto, la vocazione scettica alla quale Montaigne dà voce nel suo saggio su Sebond emerge con tutta la sua veemenza: egli ha infatti l'ardire, mentre scrive su un autore che tentò di dimostrare razionalmente le verità del cattolicesimo, di affermare «je ne suis pas capable de choisir» (ESf, II, 12, p. 1048). Egli, se non si basasse sulle sagge opinioni altrui – e qui la splendida metafora sull'irrequietezza dell'oggetto che rotola senza posa –, sarebbe incapace di assumere una posizione precisa sulla base delle sue sole valutazioni.

⁴⁵ Eraclito è considerato da Nietzsche l'unico grande filosofo greco: il primo che pensò profondamente il divenire, che concepì dialetticamente l'apparire di tutte le cose, che si pronunciò contro l'esistenza di ogni assoluto (cfr. PHG ma anche FW, 92). Scrive a proposito Gilles Deleuze, connettendo il pensatore di Röcken a questa tradizione: «Ci sono due pensieri di Eraclito, quasi due cifre: per un verso l'essere non è, ma tutto è in divenire; per altro verso, l'essere è essere del divenire in quanto tale. Un pensiero opera affermando il divenire e un pensiero contempla affermando l'essere del divenire. Ma i due pensieri non sono separabili» (Id., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962; trad. it. a cura di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002, p. 36).

⁴⁶ ES, III, 3, p. 1099.

⁴⁷ Scrive J. Starobinski, riferendosi al nesso corpo-mente in Montaigne: «Nel *fare*, quello che conta è la coscienza che il corpo prende del *modo* che imprime al proprio movimento, è lo stile sentito dall'interno, come se l'energia non si spendesse nell'atto che per percepirsi, per praticarsi, ricuperandosi nella misura in cui si spende. Qui, l'io si anima totalmente in una azione intransitiva in

L'eraclitismo di Nietzsche innerva tutte le forme del fare umano compresa, naturalmente, quella del pensiero. Quest'ultimo è, prima di ogni cosa, flusso di un corpo che muove e si muove mentre pensa ma anche ritmo del vivente che, proprio perché vive, pensa⁴⁸. Solo concependo il pensiero *in primis* come espressione eminentemente corporea, come estrinsecazione noetica inscindibile rispetto a quella stessa carne che lo plasma e lo orienta, si può realmente comprendere quel passo dello *Zarathustra* in cui si definisce il *Leib* «una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore» (Z, I, *Dei dispregiatori del corpo*).

Giunti a questa altezza, è facile immaginare Nietzsche che, immerso nella lettura di Montaigne, sfogliando ammirato le pagine dei suoi *Saggi*, trae ispirazione per l'idea più sconvolgente e misteriosa della sua filosofia, quella dell'eterno ritorno dell'identico. D'altronde, se si volesse trovare una motivazione per la grande attrazione del perigordino nei confronti degli scrittori latini, essa si potrebbe rinvenire proprio nella riflessione sul divenire, sul trascorrere inesorabile del tempo, presente in questi ultimi⁴⁹.

Emerson, che fu per Nietzsche un'importante mediazione nella lettura e nell'interpretazione di Montaigne, colse perfettamente questo aspetto quan-

cui non abbandona se stesso. L'iniziativa, passata dalla vista all'intero corpo, lo esalta, lo illumina e senza abbandonarlo si risolve in conoscenza e in piacere» (Id., *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, op. cit., pp. 286-287).

⁴⁸ Nietzsche, decostruendo Descartes, instaura uno stretto nesso simbolico che tiene assieme *pathos*, vita e *logos*: «Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*» (FW 276).

⁴⁹ Montaigne non trova infatti immagine migliore per descrivere la volubilità dell'animo umano, naturalmente esposto al rischio del cambiamento e al flusso del divenire, di quella tratteggiata nell'*Eneide* virgiliana (XI, 624-28): «Qualis ubi alterno procurrens gurgite pontus / Nunc ruit ad terras, scopulisque superjacit undam, / Spumeus, extremamque sinu perfundit arenam; / Nunc rapidus retro atque aestu revoluta resorbens / Saxa fugit, littusque vado labente relinquit». L'uomo è come il mare, in perenne tumulto, condannato ad essere continuamente oscillante nelle sue deboli opinioni: «Di quanto mi ero gettato avanti, di tanto mi ributto indietro» (ES, II, 12, p. 755). Il concetto del cambiamento costante di opinione, questa volta traslato sul piano culturale, viene richiamato nell'*Apologia* anche attraverso Lucrezio e alcuni suoi celebri versi: «Sic volvenda aetas commutat tempora rerum: / Quod fuit in pretio, fit nullo denique honore; / Porro aliud succedit, et è contemptibus exit, / Inque dies magis appetitur, florétque repertum / Laudibus, et miro est mortales inter honore» (*De rerum natura*, V, 1276-80). Il tempo nel suo trascorrere cambia la sorte di tutte le cose, anche quelle che all'apparenza sembravano più certe. Per millenni si è creduto che fossero il cielo e le stelle a ruotare attorno alla terra sino all'arrivo di Cleante di Samo o, nell'opinione di Teofrasto, di Niceta di Siracusa. Fu quest'ultimo a ipotizzare che fosse invece la terra a ruotare attorno al proprio asse «nel cerchio obliquo dello zodiaco». Tale concezione verrà affinata matematicamente da Copernico che sancirà con fermezza il passaggio di paradigma dal geocentrismo all'eliocentrismo. Tutto è destinato a cambiare, a evolvere diversamente da come appare, anche nel campo della cultura e delle scienze. L'uomo non è destinato a guardare il proprio mondo sempre con lo stesso sguardo. La conseguenza sul piano epistemologico, una volta di più, è un radicale scetticismo relativistico: «Che cosa concluderemo da questo, se non che non deve importarci quale delle due opinioni sia vera? E chi sa che una terza opinione, di qui a mille anni, non rovesci le due precedenti?» (ES, II, 12, p. 756). L'unica verità è nell'*aperto*, nell'indecidibile campo della mutevolezza senz'argini del divenire altro da sé.

do, nel suo *Representative Men* (1850) – di cui il quarto saggio, intitolato *The Skeptic*, è dedicato proprio al sindaco di Bordeaux –, facendo anch'egli confessione di eraclitismo, affermò: «Noi siamo [...] delle stabilità svolazzanti, degli errori compensati o periodici, delle case costruite sul mare»⁵⁰. A volte leggendo questo filosofo americano sembra di leggere Nietzsche e viceversa; le loro parole si confondono mentre i loro stili sembrano appartenersi reciprocamente. Ciò accade anche quando, condensando in un unico pensiero la quintessenza di Montaigne e dei latini, Nietzsche si richiama, riproponendone la metafora, al trascendentalista americano per innalzare la propria lode nei confronti del divenire e di tutto ciò che può ritornare proprio perché può morire: «Non mi costruirei una casa (ed è proprio parte della mia gioia non possedere una casa!). Ma se dovessi averla, la costruirei, come certi romani, fin dentro il mare» (FW, § 240)⁵¹.

Di nuovo il riferimento alla cultura dell'antica Roma è la chiave del passo ed è probabile che qui Nietzsche stia pensando ad Orazio che, già negli anni di Basilea, veniva collocato a fianco dell'umanista francese e rubricato sotto la voce «alleggerimento della vita»⁵². Il poeta delle *Odi* infatti espresse il suo credo epicureo attraverso l'invito a vivere l'attimo presente senza tener conto del futuro – «Carpe diem, quam minimum credula postero» (*Odi* 1, 11, 8). L'antidoto alla potenza dissolutrice del tempo è quello di vivere quanto più intensamente possibile, immergendosi nell'immediatezza del presente. Vivere significa godere dell'*hic et nunc* senza dissolvere la pienezza dell'attimo nel futuro, come ben sapeva Montaigne, non a caso attento lettore del poeta venosino⁵³. L'attimo è, nella poesia oraziana, qualcosa d'irripetibile che, anche se goduto per una sola volta, non può esserci sottratto da nessuno, neanche dagli dèi.

Tale concezione della temporalità affascinò l'ultimo Nietzsche che, in una lettera a Brandes del maggio 1888, confesserà di essere ormai totalmente disinteressato alla nozione di futuro⁵⁴. Una simile posizione non fu estranea neanche a Montaigne che, nemico di qualsiasi ottica infuturante, sceglierà di notomizzare con acribia la propria esistenza, certamente per far fronte alla brevità di quest'ultima ma, anche e soprattutto, per cercare di combatterne lo scorrere senza posa, l'inesorabile *consumarsi*:

⁵⁰ R. W. Emerson, *Uomini rappresentativi*, op. cit., p. 152.

⁵¹ Montaigne e Nietzsche si fecero cantori di quella dissoluzione dell'antropocentrismo che emerge, ad esempio, in quell'*écriture du moi* che entrambi coltivarono magistralmente (cfr. su questo M. Beaujour, *Miroirs d'encre. Rhétorique de l'autoportrait*, Seuil, Paris 1980). Da qui il piacere comune per la raffinata introspezione psicologica, per quell'opera di anatomia intellettuale che nasce dal gusto di trovare «sempre nuove sfaccettature della stessa cosa» (FW, § 79). In Montaigne, per esempio, troviamo una radicale sovversione del rapporto fra *être* e *paraître*, fra essere e apparire, secondo la quale ciò che permane, sia nel campo dei saperi che in quello delle relazioni sociali, non è che forma illusoria, mera finzione, mentre è nelle continue variazioni del *mouvement* che va cercata la sempre cangiante verità del soggetto.

⁵² KGW, III, 5/1, p. 115.

⁵³ Cfr. ad esempio l'*essai* intitolato *Sui pronostici* (ES, I, 11, p. 52).

⁵⁴ Cfr. anche il FP 16 [44] dello stesso anno.

Ora che vedo la mia vita così breve quanto a tempo, voglio aumentarla quanto a peso; con la mia prontezza nell'afferrarla voglio fermare la velocità nel fuggire, e con l'intensità dell'uso compensare la fretta del suo scorrere: quanto più breve è il possesso della vita, tanto più profondo e pieno devo renderlo⁵⁵.

Vediamo qui, ancora una volta, i due autori incontrarsi su un punto cruciale, soprattutto per la dottrina nietzscheana. Il gesto filosofico messo in campo prima da Montaigne e poi affinato dal filosofo tedesco ha infatti una portata ontologica non indifferente: alla concezione platonico-aristotelica della temporalità lineare viene contrapposta una visione in cui, mentre l'attimo viene trattenuto, il tempo è *sentito*, prima che *concepito*, in tutto il suo *peso* e in tutta la sua densità esistenziale. E che cosa fu, in fin dei conti, la teoria dell'eterno ritorno se non una coraggiosa invenzione che, sulla scorta dell'antica sapienza greca, si propose d'incensare l'attimo, aumentando così il peso del tempo, per non morire?⁵⁶

⁵⁵ ES, III, 13, pp. 1490-91.

⁵⁶ Su questo tema cfr. i frammenti dedicati, in maniera esemplificativa, alla figura dell'imperatore Marco Aurelio e al suo tentativo di esorcizzare lo scorrere del tempo attraverso la figurazione della vacuità degli esistenti: FP 12 [145], Autunno 1881; FP 11[94], Novembre 1887-Marzo 1888.



Note critiche



Il corpus delle Opere di Italo Valent
Andrea Tagliapietra
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
tagliapietra.andrea@hsr.it

Title: The corpus of Italo Valent's works.

Abstract: This contribution aims to reflect on the overall significance of Italo Valent's philosophy (1944-2003). This interpretation is generated by the publication of the corpus of the Italian philosopher's works. Valent's thought focuses on some important philosophical issues of both historical and theoretical relevance: the genealogy of modern reason (with particular attention to Humean empiricism), the study of Wittgenstein's philosophy of language and the thought of Emanuele Severino. These influences will lead to the elaboration of an original rethinking of the dialectical paradigm in which the relation is understood as an inclusive and generative movement.

Keywords: Italo Valent, Dialectics, Hegel, Relation, Heraclitus, Genealogy.

Sono passati vent'anni dalla morte di Italo Valent. Con *Verità e esperienza. Saggi sulla ragione moderna*, ultimo volume ad essere pubblicato nel 2023, ma primo per il lettore secondo la scansione del *piano dell'opera* già annunciato nel 2007, si conclude il paziente lavoro di restituzione editoriale della scrittura e del pensiero di Valent. Con questo libro, quindi, non solo si completa un ambizioso progetto che ha impegnato coloro che vi hanno preso parte per quasi un ventennio, ma avviene quella che altrove è stata definita la «consegna dell'opera».¹ Saggi apparsi su riviste accademiche con limitata diffusione, prefazioni, interventi in volumi collettanei, relazioni a convegni, articoli, libri pubblicati per editori minori, appunti che originariamente erano serviti da canovaccio per lezioni e conferenze: tutte queste, messe insieme, sono le tessere, di dimensioni e forme diverse, del mosaico che oggi costituisce i sei volumi delle *Opere di Italo Valent*, avvolti nelle splendide copertine, dipinte, con i colori cangianti della materia, dall'artista Roberta Pugno.

¹ A. Tagliapietra, *Consegna dell'opera*, in I. Valent, *Verità e esperienza. Saggi sulla genealogia della ragione moderna*, a cura di R. Madera, in *Italo Valent – Opere* (in 6 voll.), a c. di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2023, vol. I, pp. 15-16.

La scansione dei volumi segue la successione cronologica dei saggi e degli altri lavori di Valent, raccolti, a eccezione dell'ultimo, attorno ai cinque libri che il filosofo bresciano ha pubblicato nel corso della sua vita, dal giovanile saggio su Hume, del 1974, che occupa gran parte di *Verità e esperienza*, alle due monografie su Wittgenstein, del 1983 e del 1989, fino ai due contributi teorici di *Asymmetron*, del 1990, e di *Dire di no*, del 1995. Dall'altro, questa successione mostra, con evidenza, l'evoluzione degli interessi di Valent attorno a quattro tematiche, saldamente articolate fra loro. Le prime due, di carattere storico-filosofico, sono la genealogia della ragione moderna (su questo tema vertono i saggi raccolti attorno alla monografia su Hume) e lo scavo di studio e ricerca sull'opera di Wittgenstein, che è documentato da *La forma del linguaggio* e da *Ancora e sempre*. Dal comporsi dell'ispirazione terapeutica del pensiero wittgensteiniano sul linguaggio e dell'approccio, per certi versi altrettanto terapeutico, dell'empirismo humeano, con la lezione, ma – verrebbe da dire –, con la provocazione intellettuale del pensiero di Emanuele Severino, sorge l'originale intuizione valentiana della revisione del paradigma dialettico che è il cardine teorico intorno a cui ruotano *Asymmetron* e *Dire di no*.

Valent muove da un'originalissima rimediazione del luogo aurorale della nascita della dialettica, ovvero i frammenti di Eraclito. Il nostro filosofo interpreta le sentenze del sapiente di Efeso in relazione e non in opposizione con i versi del *Poema sulla natura* di Parmenide, avviando un'approfondita e ostinata riflessione che giunge a quel vertice della tradizione occidentale e del pensiero dialettico costituito dalla filosofia di Hegel e, in particolare, dalla sua *Scienza della logica*.

«La ricomprensione del paradigma dialettico induce Valent a riconsiderare i luoghi natali della ragione moderna dal punto di vista anamorfico della follia», si legge nella *Nota del curatore* che inagura, a partire dal primo volume, ovvero *Dire di no*, tutti i sei volumi dell'edizione delle *Opere*. Ma mi rendo conto che questa descrizione del gesto teorico di Valent è fin troppo accademica e senza dubbio di matrice filosofologica, ossia disciplinarmente autoreferenziale. È piuttosto l'esperienza della follia e dei limiti del linguaggio che si mostrano nel dire del folle, ma soprattutto nei suoi eloquenti silenzi (un'esperienza frutto della feconda collaborazione con il Centro Psicosociale di Orzinuovi e con il fratello Graziano), che spingono Valent a riconsiderare il dispositivo del paradigma dialettico e, con esso, l'articolazione delle categorie della modalità, ovvero *necessità*, *realtà* e *possibilità*. Ecco che l'elaborazione degli scritti teorici si affina nei saggi dell'ultimo periodo (dal 1995 al 2002), che troviamo raccolti nel quinto volume, quello costruito intorno ad *Asymmetron* e nel sesto *Panta diapánton*, completamente composto da saggi e interventi trascritti, in cui si respira una lucidità strategica e un'originalità di pensiero che invitano a rileggere unitariamente l'intero percorso compiuto da Italo Valent. Si giustifica così ampiamente l'impresa editoriale che è stata condotta durante questi vent'anni che rappresenta un vero e proprio *unicum*

nel panorama offerto dalla cultura filosofica italiana della fine del Novecento e dell'inizio del nuovo millennio.

L'opera che presentiamo è dunque il risultato composto e composito dell'intenzionalità ma anche della casualità, talvolta persino dell'occasionalità con cui i singoli scritti sono stati pubblicati e si sono accumulati nel corso del tempo sotto il nome di un autore e, dall'altro, di un pensiero oggettivo, un movimento che la attraversa e che emerge con chiarezza solo nel tratto finale. È la linea di pensiero che si può scorgere spostandosi rispetto al teatro del testo in cui inevitabilmente si colloca – al “posto del re”, direbbe Foucault² – il personaggio concettuale dell'autore che, in filosofia e in particolare nella filosofia moderna, spesso coincide con l'eroismo del soggetto che scrive. Anzi, che pensa scrivendo o che scrive pensando. Del resto, l'intreccio tra la filosofia e la sua *necessaria* testualità è il *sancta sanctorum* in cui, sin dai tempi di Platone, viene custodito, per renderla invulnerabile, il segreto della vulnerabilità di questa disciplina, ovvero il suo autentico *corpus*.

L'uso con cui, non solo nella lingua italiana, si indica, impiegando il neutro latino *corpus* e il plurale *corpora*, la riunione di più opere, raccolte e pubblicate con lo scopo di fornire serie ordinate e complete degli scritti di uno o più autori, genera una metafora strategica.³ *Corpus*, oltre a denotare banalmente il corpo fisico, nella lingua giuridica dei romani manifesta l'elemento materiale del possesso, cioè la materiale relazione tra un soggetto e la cosa che assume sostanza nella detenzione della stessa. Non si tratta, quindi, di una relazione intenzionale, ma oggettiva, così come la colposità che può derivare dai danni prodotti da un oggetto che si possiede implica l'imputazione di “responsabilità oggettiva”, a carico del soggetto senza che a costui possano essere addebitati direttamente intenzione colposa o dolo. Così quando di un autore si pubblica il *corpus* si produce un effetto di oggettivazione della scrittura ulteriore rispetto alle intenzioni soggettive con cui l'autore ha pensato e scritto i singoli testi o gruppi di testi. La scrittura, anche (o forse soprattutto) quando si produce in deliberati effetti di stile che ne esaltano la testualità (la metafora istologica del testo, ossia del “tessuto” ci riporta al corpo), esercita rispetto al pensiero un'azione di feconda desoggettivazione.

Del resto la filosofia non consiste in una somma di enunciati che esprimono tesi e argomentazioni *sub specie aeternitatis*, ma è un canone aperto, ossia indefinitamente incrementabile, di *testi*. In essi il pensare si articola, trae spunto dalla stratificazione grammaticale, poetica e retorica del linguaggio che si sedimenta nel documento della scrittura per produrre effetti mai pienamente padroneggiabili da chi scrive, cioè da chi crede di esserne l'unico autore, lo scrittore-pensatore-proprietario che si proietta nel personaggio concettuale dell'autore, di cui la scrittura stessa detiene il segreto. I testi, invece, sono

² M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1985, pp. 336-343.

³ Si rinvia alla voce: <https://www.treccani.it/vocabolario/corpus/>.

composizioni singolari e plurali, percorsi da tensioni che, grazie all'oggettività della lingua, trapassano il soggetto empirico e il personaggio concettuale dell'autore. Il pensiero, infatti, che l'ostinata ideologia della modernità ha fatto precedere dal diafano pronome personale "io" e dalla presuntuosa immagine di una razionalità controllata e disciplinare, dipende in modo evidente dalla curvatura della lingua, dalla materia della scrittura, dalle domande e dalle provocazioni che sorgono nell'ambito storico-culturale e collettivo in cui i filosofi operano e dove le questioni che sembrano appartenere a una tradizione di più lungo periodo vengono, come suggeriva Blumenberg, non semplicemente ripetute, ma *rioccupate* dai nuovi lettori, agitate dalle loro passioni.⁴

Allora per dislocarsi *fuori* rispetto all'eroizzazione del pensiero proprietario non basta dichiarare, dal posto del re dell'autore e in riferimento all'opera in cui si scrive, che questi sarebbero "i cosiddetti miei scritti". È quanto talvolta ci capita di leggere nelle opere di Emanuele Severino e che costituiva una forma ricorrente, a tratti un vezzo, della modalità con cui egli intendeva riferirsi alla sua opera. Infatti, l'affermazione è in qualche modo ridondante e non scalfisce il soggetto proprietario che crede di disporre della scrittura-pensiero proprio perché dichiara di non disporne. Quando Magritte ci propone, in un suo celebre dipinto,⁵ la dichiarazione ironica e pensosa "questa non è una pipa" (*ceci n'est pas une pipe*) non intende affermare che "questa non è una pipa dipinta", anzi la frase "questa non è una pipa" denuncia il "tradimento delle immagini" concepite come pure affermazioni, ossia significa proprio, nella duplicità indecidibile del calligramma – «paragonato», scrive Foucault, «alla tradizionale funzione della didascalia il testo di Magritte è doppiamente paradossale. Si propone di nominare ciò che evidentemente non ha bisogno di esserlo (la forma è troppo nota, il nome troppo familiare). Ed ecco nel momento in cui dovrebbe dare il nome, lo dà negando che sia tale»⁶ –, che "questa è una pipa dipinta" (come esprimerà, a trent'anni di distanza e più enfaticamente la seconda, più famosa, versione del quadro).

⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; tr. it., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 502; 71; 70.

⁵ R. Magritte, *La trahison des images* (1928-1929)(1), poi ripreso con un senso ulteriore in id., *Les deux mystères* (1966)(2).

⁶ M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe. Sur Magritte*, Fata Morgana, Montpellier 1973, p. 26; tr. It., *Questo non è una pipa*, SE, Milano 1988, p. 21.

Il corpus delle Opere di Italo Valent



Fig. 1. René Magritte, *La trahison des images*, o *Ceci n'est pas une pipe*, olio su tela (60,3×81,1), 1929, Los Angeles County Museum of Art.

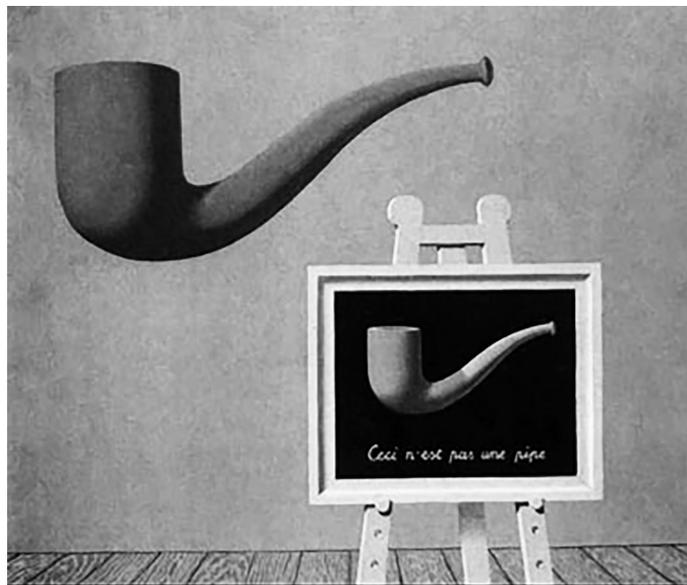


Fig. 2. Id., *Les deux mystères*, olio su tela (60 × 80), 1966, collezione privata, Londra.

La negazione è sempre il positivo significare di una relazione esistente ma velata, sicché se dipingere è convenzionalmente, per la tradizione della pittura moderna, l'atto di rappresentare a partire da un "punto di vista" (il soggetto, lo spettatore) che viene fissato dalla rappresentazione affinché essa produca la sua illusione pedagogica efficace, la negazione, affermando e portando in primo piano questa fissazione, solleva il velo sul "punto di vista" e lo include in un movimento di riflesso, speculare ed obliquo, in uno slittamento inarrestabile rispetto al centro e all'asse frontale del soggetto e alla stessa pedagogia mimetica dell'immagine.⁷ Così l'espressione "i cosiddetti miei scritti", per riprendere il vezzo severiniano, non significa che questi scritti non hanno un soggetto proprietario, ma che gli scritti sono proprietà del soggetto della scrittura, non di chi scrive, non dell'individuo empirico il cui nome appare stampato sulla copertina del libro. Ecco allora che divengono *proprietà* di un soggetto in un senso assolutamente più potente ed essenziale di quanto possa esserlo un'attestazione di proprietà giuridica, come per esempio, i "diritti d'autore" di cui beneficia un'individuo, secondo quanto espresso nel contratto editoriale e dalla giurisprudenza in materia.

Per decentrarsi dal soggetto proprietario e cogliere l'oggettività evenemenziale della scrittura, la sua materiale singolarità, dobbiamo essere pazienti, dobbiamo, prendendo a prestito una metafora teatrale, imparare a *pensare dalla seconda fila*. Perché la prima fila, vicino all'accadere della scena del pensiero, è fuorviante e illusoria. Chi pensa in prima fila crede di calcare la ribalta, di essere l'attore protagonista, di indossare la maschera del soggetto fino ad incollarla sul proprio volto, di essere, appunto, l'*eroe del pensiero*, il suo proprietario. Dalla seconda fila, invece, è difficile non rendersi conto del ruolo di spettatori dei "soggetti al pensiero" e, quindi, della medio-passività a cui è esposta l'ingenuità intenzionale con cui i filosofi che pensano dalla prima fila, i "professionisti" del mestiere di pensare, intendono l'evento del *cogito*. È, così, dalla seconda fila che si può giungere all'oggettività evenemenziale della scena del pensiero. È da questo punto d'osservazione, che presuppone la disciplina del testo come esercizio di umiltà ermeneutica, che si è in grado di distinguere le tensioni e i movimenti che la attraversano, la forza con cui essa ci ammalia e ci trascina. È dalla penombra della seconda fila che, prendendo le distanze dalle luci abbaglianti del palcoscenico, è possibile la lucidità critica e, dunque, il tentativo del lasciarsi pensare altrimenti. È questa, per farla breve, la modalità di pensiero a cui ci invita il *corpus* delle *Opere* di Italo Valent.

Si tratta di una salutare discrezione del pensiero rispecchiata nella traccia della scrittura. Un modo di fare teoria in cui i margini inventivi del pensare accompagnano i testi, fanno capolino nel gioco di condensazione di rapidi controtesti, gli aforismi, di cui Valent, come altrove è stato mostrato,⁸ faceva un uso magi-

⁷ Rinvio, per la storia e la critica della pedagogia dell'immagine condotta, a partire da Platone, dalla tradizione filosofica occidentale, a A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica dell'immagine*, Donzelli Editore, Roma 2023.

⁸ I. Valent, *Sophón. Aforismi per l'anima*, Moretti & Vitali, Bergamo 2014.

strale, intarsiandoli nel regime ordinario – per noi moderni faticosamente “soggettivo” –, del discorso e provocando così, di rimbalzo, l’eco di una dimensione neutra e oggettiva, finanche sapienziale, della scrittura. L’aforisma, infatti, come massima di saggezza si presenta, dai frammenti dei Presocratici ai *koan zen*, cioè prima e fuori della filosofia, nella forma di un dire oggettivo, senza intenzionalità, spoglio, senza ornamenti, spesso enigmatico.⁹

In un aforisma ora raccolto in *Asymmetron*, il quinto volume delle *Opere* che presentiamo, Valent squarcia il velo che di solito nasconde il luogo della “composizione” del pensiero, della sua distillazione materiale, ovvero quello che possiamo chiamare lo scrittoio del filosofo: «Una stanza, la mia. Al centro il tavolo invaso dai libri, quaderni, cataloghi, fogli sparsi, biglietti pro-memoria, ritagli di appunti, penne e matite. Qui siedo; e appoggio volentieri i gomiti al margine del mio disordine (le calde, addomesticate macerie di uno scavo)».¹⁰

I gomiti del filosofo, il gesto del pensare, *insiste* al margine del disordine e delle macerie: ecco un’onestà e umile descrizione di quello che in tono *grand seigneur* è stato definito, da una tradizione antica e recente, il problema del cominciamento o dell’inizio del pensiero, la questione del principio, dell’*arché*, ma anche, di conseguenza, del fondamento. Pensare accade *al margine* del disordine e il disordine – le antiche teogonie chiamavano in causa le terribili mascelle del Chaos – è il modo con cui l’evento presenta immediatamente l’impatto della complessità e insieme convoca, per darsi nella più semplice delle dualità, l’insistenza dell’*esserci*, «la semplicità di ciò che, semplicemente, c’è».¹¹

Ecco il *luogo* dell’esperienza. Esperienza che non è nient’altro che la dialettica originaria tra il “questo” dell’evento, la negazione affermativa implicita nel “ci” dell’*esserci*, e tutto il resto, ossia la totalità sempre caotica che il “ci” dell’*esserci* convoca proprio nel gesto di prenderne le distanze. Eraclito ha sintetizzato questa cellula dialettica dell’esperienza nel suo frammento forse più breve: *Mutando riposa, metabállon anapaùetai*.¹² «La metamorfosi», commenta Valent, «il trascolorare e il proliferare delle forme, è lo stesso oziare del tutto nella sua molteplicità e contrastività».¹³

Eppure qui il pensiero si fa umile, come umile era Eraclito, sorpreso dai due forestieri, secondo il famoso aneddoto riportato da Aristotele, mentre, sporco di

⁹ Rinvio in proposito a A. Tagliapietra, *Lo stile enigmatico del pensiero*, in R. Berutti, M. Cardenas, P. Ciccarelli, N. Parise (a c. di), *Pant’ónoma. Studi in onore di Mauro Visentin*, Bibliopolis, Napoli 2022, pp. 313-322.

¹⁰ I Valent, *Del semplice* (1990) in id., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, a c. di A. Tagliapietra, in *Italo Valent – Opere* (in 6 voll.), cit., vol. V, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, pp. 155-161, p. 158.

¹¹ I. Valent, *Del semplice* (1990) in id., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, cit., vol. V, p. 159. Su questa ripetizione del semplice “semplicità-semplicemente” si mostra la piega autentica della dialettica, l’impossibilità di isolarne un inizio-fondamento.

¹² DK 22 B 84a.

¹³ I. Valent, “A prezzo della vita”. *Sulla follia della volontà* (2000), in id., *Panta diapánton. Scritti teorici su follia e cura*, a cura di G. Valent, in *Italo Valent – Opere* (in 6 voll.), cit., vol. VI, Moretti & Vitali, Bergamo 2009, pp. 303-317, p. 306.



fuliggine, cercava di riscaldarsi vicino a un forno.¹⁴ Pensare non significa guardare in alto, come ha fatto quel Talete che in questo modo è caduto nel pozzo, ma in basso, tra i piedi. Pensare significa abbassare la mira dello sguardo, sperimentare il pensiero come corpo, senso, singolarità, scrittura: *fare esperienza, farne esperienza*.¹⁵ «La necessità sta nel tutto; dunque», conclude Valent, «piuttosto nel minimo – perché un massimo, come imprendibile vertice solitario del conoscere e come cintura inestensibile dell'essere, non è più rappresentativo. È, invece, metamorfica, infinitamente metamorfica».¹⁶

L'ontologia, la tradizionale riflessione sull'essere che, croce e delizia, accompagna la storia della filosofia dalla sua nascita greca, diviene qui, secondo la felice formula valentiana, ironicamente schierata rispetto all'ontologia fondamentale insegnata dal "maestro" Severino, *microntologia*, cioè esplorazione del dettaglio, della minima determinazione del *qui*, dell'*ora* e del *questo*, che non arretra di fronte a «tutto ciò che si ritiene minore nella sua capacità di realtà».¹⁷

Tornare a pensare con Valent e il *corpus* delle sue *Opere* significa la capacità di cogliere, anche sul bordo del mondo, sul crinale di tutte le cose, al limite estremo dell'essere, del pensiero e del linguaggio, il movimento inclusivo e generativo della relazione. Come in uno dei suoi ultimi saggi, *Dimenticare di dimenticare*.

Analizzando il fenomeno, apparentemente banale, ordinario e comunissimo, della dimenticanza, Valent si chiede cosa ci sia in gioco nella questione del dimenticare se non una figura implicitamente autocontraddittoria, ossia che postula la presenza di un'assenza. Eppure, avvisa Valent, «qualsiasi figura della negazione della relazione (modificazione, sparizione, estinzione, etc.) è ancora relazione: una relazione alla relazione, una metarelazione. La relazione si supera conservandosi».¹⁸ Ma allora, come si può tradurre la regola sintattica della relazione, appena enunciata, nei termini vigili e orientati della coscienza? È questa, in fondo, la domanda che ci viene posta dal fenomeno psicologico ed esistenziale della dimenticanza.

Nell'oblio della dimenticanza il pensiero sembra incontrare il limite, l'insuperabile resistenza che circonda e isola ciascuno dei nostri pensieri, incatenandolo inesorabilmente al viaggio del tempo e alle sue intermittenze. Per altro, bisogna affermare che non v'è pensiero senza memoria e senza un'autentica lotta contro l'oblio e contro il rischio di dimenticare. Alla lucidità del pensiero si contrappongono l'opacità del sonno e l'automatismo della vita quotidiana, la macchinalità delle moltissime azioni e gesti compiuti, come si suol dire, «senza pensare». E infine al pensiero si contrappone il nemico più temibile, la dimenticanza. Una delle *Pensées* più folgoranti, forse una delle frasi più intimamente sincere dell'intero

¹⁴ Aristotele, *Parti degli animali* I, 5, 645a 17-22.

¹⁵ A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

¹⁶ I. Valent, "A prezzo della vita". *Sulla follia della volontà* (2000), cit.

¹⁷ I. Valent, *Dire di no. Filosofia linguaggio follia*, a c. di R. Madera, pres. di E. Severino, in *Italo Valent – Opere* (in 6 voll.), cit., vol. IV, Moretti & Vitali, Bergamo 2007, p. 26.

¹⁸ I. Valent, *Dimenticare di dimenticare* (2001), in id., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, vol. V, cit., pp. 311-326, p. 315.



canone filosofico occidentale, è quella in cui Pascal annota: «pensiero sfuggito: volevo scriverlo; scrivo invece che mi è sfuggito». ¹⁹ Anche se Aristotele sosteneva che il pensiero è «la più continua (*synechestáte*) delle nostre attività», ²⁰ in questa affermazione, più che la confutazione della caratteristica lacunosa dell'esperienza quotidiana del pensiero, scorgiamo quello che è l'autentico tratto decisivo di una certa concezione occidentale del pensare, ossia l'indissociabile connessione tra volontà e pensiero, agire e pensare.

Al concetto del pensiero come «atto» risultato di una volontà e di un'intenzione, Italo Valent in *Dimenticare di dimenticare* contrappone la concezione desoggettivizzata del pensiero come la relazione che si attesta a cavallo di qualsiasi limite. Non ha limite, ma è limite. Così, per paradosso, solo se si *vuole ricordare*, ossia se si indossa fino in fondo la maschera del soggetto, si finisce per *dimenticare*. Se la scrittura, in cui la tradizione filosofica, sin dalla sua comparsa, ha voluto fissare l'articolazione del pensiero, è l'eroica *trascrizione* calligrafica, l'immagine della continuità del discorso del soggetto *del* pensiero, essa appare votata all'inevitabile tradimento dell'infedeltà e alla bancarotta segnica della dimenticanza.

È l'obiezione del faraone Thamus all'astuta invenzione di Theuth, dio egizio dell'ingegno, nelle pagine del *Fedro* di Platone: «la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza (*léthe*) nelle anime di coloro che la impareranno». ²¹ Ma se la scrittura è la traccia – lo specchio – di quel tutto del pensiero di cui le parole del soggetto *al* pensiero sono parte (gli antichi cabbalisti distinguevano il bianco della scrittura dal nero delle parole scritte), allora la scrittura non è né il registro della realtà, né l'algoritmo della necessità, bensì il ricettacolo di quella possibilità metamorfica espressa dagli splendidi versi della poesia di Borges con cui Valent concludeva il suo saggio e che, non a caso, portava il titolo di *Segni*: «*Tutto posso essere. Lasciarmi nell'ombra*». ²² Tornare a pensare con Valent oggi, alla consegna del *corpus* delle sue *Opere*, significa inoltrarsi in questa direzione, affrontare, per impiegare le stesse parole del filosofo bresciano, «una via che d'improvviso conduce a uno scorcio impensato su panorami fluidi e tumultuosi, su orizzonti sempre a cielo aperto, sconfinati». ²³

¹⁹ B. Pascal, *Pensées*, 372 Brunschvicg.

²⁰ Aristotele, *Etica nicomachea* X, 7, 1177a 21-22.

²¹ Platone, *Fedro* 275a 2-3.

²² J. L. Borges, *Segni*, in id., *La moneta di ferro* (1976), testo originale a fronte, Adelphi, Milano 2008, pp. 98-99.

²³ I. Valent, *L'etica della possibilità*, (postumo, 2002), ora in Id., *Panta diapánton. Scritti teorici su follia e cura*, vol. VI, cit., pp. 319-335, p. 323.



⊕

Ermeneutiche dell'evento. Sul rapporto tra evento, processo e istituzioni

Giusy Mantarro
(Università di Pisa)
giusymantarro22@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Hermeneutics of the event. On the link between event, process and institutions

Abstract: The aim of this paper is to investigate some of the fundamental lines of research presented in the volume *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, born also from the recent pandemic crisis. Firstly, I will try to analyze the plural definitions of the word "event", discerning between a "trivial" and an "emphatic" conception. Subsequently, I will concentrate on this second view, which I will relate to *événementialisme*, namely contemporary french philosophy which reflects on the "transcendental" category of event. Secondly, I will show how, according to many authors of the volume, *événementialisme* dissociates the "pure" event from history. With the purpose of examining the complex links between event and history, event and process, event and politics, I will follow other philosophical paths, taken by Louis Althusser, Niccolò Machiavelli, Karl Marx and Simone Weil. Finally, I will summarize the essential aspects of Roberto Esposito's instituent thought, in order to clarify the connection between "institution of conflict" and event.

Keywords: Event, pandemic crisis, *événementialisme*, process, instituent thought.

1. *La congiuntura pandemica*

Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica è il titolo del quarto volume dell'*Almanacco di Filosofia e politica*, diretto da Roberto Esposito, il cui tema, come l'intero progetto dell'Almanacco¹, scaturisce dalla crisi del pensiero e della

¹ Spiegando il senso di questo nuovo progetto scientifico ed editoriale, nella prefazione al primo numero dell'Almanacco, Roberto Esposito scrive: «Questo Almanacco nasce dalla crisi. Crisi politica della sinistra nel mondo intero. E crisi del pensiero sulla politica. Il presupposto da cui muoviamo è che tra queste due crisi vi sia un rapporto. Che la crisi politica – o biopolitica, per adoperare un termine fin troppo abusato – abbia una radice nel pensiero» (R. Esposito, *Prefazione*, in M. Di Piero, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Almanacco di Filosofia e politica 1, Quodlibet, Macerata 2019, p. 7).

politica contemporanei. I curatori, Rita Fulco e Andrea Moresco, chiariscono preliminarmente come la scelta di interrogare la polisemica e poliedrica categoria filosofica di “evento” nasca proprio dalla crisi pandemica globale scatenata dal Covid-19. Virus la cui irruzione imprevedibile e improvvisa ha stravolto le nostre vite, le nostre abitudini quotidiane e il nostro stare insieme in società. I caratteri di accidentalità, non prevedibilità e non ordinarietà della pandemia la connotano, infatti, come un evento senza precedenti, quantomeno se si fa riferimento all’ampia diffusione del contagio. Pur nella sua ineliminabile contingenza, la rapida circolazione del contagio non si è, però, del tutto generata dal nulla, ma si situa all’incrocio di molteplici processi quali, in primo luogo, lo smantellamento dei sistemi sanitari pubblici. Tuttavia, se il virus non ha dilagato in maniera incontrollata, ciò si deve alle *istituzioni*, che sono state costrette ad avviare procedure emergenziali, interventi eccezionali in grado di attivare una “reazione immunitaria” abbastanza equilibrata, pur con sostanziali differenze tra le nazioni. Come non ha mancato di sottolineare Roberto Esposito in molti dei suoi lavori², esiste, però, un rischio in ogni reazione immunitaria: se intensificata, essa può causare una malattia autoimmune, dovuta ad un eccesso di difesa, e, in questo caso specifico, di desocializzazione. Il problema appare, allora, quello di trovare un sottile equilibrio tra *comunità* e *immunità*, adattando il livello di difesa al tipo di minaccia in atto, senza sovrastimarla né sottostimarla.

È proprio a ridosso della congiuntura pandemica e delle spinte trasformative da essa generate che sorge l’esigenza di riflettere filosoficamente sull’evento nella sua storicità, privandolo dei suoi tratti puri e incondizionati e ponendolo in rapporto con le determinazioni strutturali che, in un momento pur sempre indeterminato e non-prevedibile, lo producono. Ragionare su quelli che potremmo definire dei veri e propri “organismi viventi”, cioè le istituzioni, a partire dalla categoria ontologico-politica di evento, ha consentito agli studiosi e alle studiose che hanno contribuito a questo quarto volume dell’Almanacco, di porre in rapporto le istituzioni con il loro esterno, con quel “fuori” non padroneggiabile che può essere origine di stimoli imprevisi e che possono presentarsi anche in forme eventenziali e “non umane”, come nel caso della crisi pandemica. Un “pensare nella congiuntura”, quindi, dal momento che oggetto della loro riflessione è la situazione stessa in cui essi si sono ritrovati a pensare e a vivere.

Preliminarmente, mi sembra importante dar conto delle plurali definizioni del concetto di “evento”, mettendo in luce la sua natura polisemica. Proverei, in particolare, a distinguere, attraverso gli articoli dedicati a questa questione e utilizzando le definizioni proposte da John Dewey, tra una concezione “triviale” di evento e una sua concezione “enfatica”, dedicando particolare attenzione a quelle filosofie contemporanee dell’evento che Étienne Balibar connota come “eventenzialismo” [événementialisme]. A partire dalla presa di consapevolezza del

² Cfr. R. Esposito, *Immunità comune. Biopolitica all’epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020; Id., *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021.

carattere di rarità e astrattezza ravvisabile in quest'ultima accezione del termine evento, il volume prende in considerazione anche altre vie, segnate dai lavori di Louis Althusser, Niccolò Machiavelli, Karl Marx e Simone Weil, che non solo permettono di collocare l'evento sul piano della storicità, spogliandolo della sua veste pura e trascendentale, ma consentono anche di sciogliere l'intricato nesso tra evento e *processo*.

Cercherò, poi, di collocare l'indagine sulla categoria di evento all'interno della più ampia concettualità di *prassi istituyente*, tracciandone brevemente i caratteri essenziali, con lo scopo ultimo di soffermarmi sul nesso tra "istituzioni del conflitto" ed evento, nesso lucidamente esaminato da Roberto Esposito, Machiavelli, Merleau-Ponty e Claude Lefort.

Infine, con Hannah Arendt, accennerò al fatto che il movimento della prassi istituyente e la politica stessa non necessitano solo dell'evento, ma hanno sempre a che fare con *fondazione e durata*.

Nell'attraversare queste molteplici prospettive, che mi condurranno ad analizzare i rapporti tra evento e storia, evento ed istituzioni, evento e processo, mi prefiggo l'arduo compito di far emergere quella che è forse la proposta più originale del volume, ovvero il superamento di quelle dicotomie che hanno contrassegnato il pensiero filosofico-politico e di cui, però, non viene in alcun modo disconosciuta la centralità. Mi riferisco, in particolare, alle tradizionali opposizioni riforma-rivoluzione, continuità-discontinuità, istituzione-insurrezione.

2. Definizioni di evento

Sulla scorta delle riflessioni del volume, ho definito la categoria ontologico-politica di evento "polisemica" e "poliedrica". Occorre, prima di proseguire nel mio lavoro, dar ragione di questa connotazione. Difatti, la ricchezza di significati che il termine evento porta con sé mi sembra essere l'assunto da cui prendono le mosse molti degli autori del volume. Ritengo, allora, che scandagliare la profondità di senso che questa parola racchiude sia uno degli obiettivi di questo quarto numero dell'Almanacco e che esso sia stato ampiamente raggiunto.

Emmanuel Renault, che nel suo saggio si pone in dialogo con il pensiero di John Dewey, distingue primariamente tra una concezione più ampia o "triviale" di evento, per cui l'evento è "tutto ciò che avviene", e una più stretta o "enfatica", per cui l'evento è quella rottura non ricomponibile che dischiude nuovi possibili. A queste due alternative, alle quali potrebbe essere ricondotta gran parte della filosofia del XX secolo³, Emmanuel Renault ne aggiunge una terza, che

³ È questa la tesi di David Espinet, esposta in *Ereigniskritik: Zu einer Grundfigur der Moderne bei Kant* e ripresa da Emmanuel Renault nel suo testo. Questo tipo di approccio riporta alla concezione "triviale" di evento il pragmatismo americano, la filosofia analitica e post-analitica, mentre lega il concetto "enfatico" di evento alla fenomenologia, all'ermeneutica e al post-strutturalismo, cfr. E. Renault, *Evento, processo storico e politica in John Dewey*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di),

potremmo definire intermedia, secondo la quale l'evento è momento marcante in grado di iniziare, concludere o riorientare il processo. In particolare, la prima e più estesa definizione di evento, per cui esso è "tutto ciò che avviene", veicola l'idea che il mondo non sia costituito da entità statiche, bensì sia in divenire e che la realtà sia, in fondo, processuale. L'evento è, così, concepito come parte costituente del processo, non come sua interruzione. Sul piano politico, affermare che la realtà sia in perenne mutamento significa anche ammettere la possibilità della trasformazione sociale. Nella concezione intermedia di evento, esso ha il potere di porre dinnanzi a un bivio le dinamiche sociali, inducendo processi di mobilitazione collettiva e di politicizzazione. In ultimo, il senso più ristretto è quello di "evento dirompente", che interrompe il processo, inserendo una netta cesura tra il prima e il dopo: si tratta di un evento imprevedibile e inatteso, come nel caso dell'attentato alle Torri Gemelle o del primo lockdown. La figura politica che esemplifica questo tipo di evento è la rivoluzione. A discostare questo terzo significato di evento dagli altri due è certamente l'idea di una sua forte opposizione, nonché "superiorità", rispetto al concetto di *processo*. Il considerare l'evento più importante del processo è la linea comune che, secondo Emmanuel Renault, attraversa il movimento anti-hegeliano sviluppatosi in Francia nella seconda metà del Novecento. Distanziandosi da una concezione "triviale" dell'evento, filosofi come Deleuze, Derrida e Badiou hanno, infatti, riflettuto sull'"evento dirompente" [*événement de rupture*], che spezza il tempo, dis-articola il *continuum* temporale e crea una cesura assoluta ed irreversibile.

Questa filosofia francese del XX secolo, che ha assunto l'evento "puro" a categoria portante, è chiamata da Étienne Balibar "evenemenzialismo" [*événementialisme*]. Nel suo intervento, Balibar afferma che la filosofia del Ventesimo secolo si è fatta artefice della cosiddetta "svolta evenemenziale". Quest'ultima è, primariamente, una forma di anti-hegelismo, in quanto, se la dialettica hegeliana riconduce l'evento, che essa chiama "momento" o "figura", al processo, la filosofia evenemenziale compie il movimento contrario, enfatizzando il primato dell'evento. Tuttavia, come evidenzia efficacemente Balibar, già Hegel ravvisa una grande difficoltà nel dedurre integralmente dal processo gli eventi inseriti nella storia. Da qui, il necessario passaggio dallo spirito oggettivo, il quale è storico e istituzionale, allo spirito assoluto, nel quale l'evento viene annullato. Sul fronte opposto, l'evenemenzialismo non solo ammette la primarietà dell'evento, ma ne illumina anche i caratteri di imprevedibilità, contingenza, irreversibilità, irrappresentabilità. Tutte le filosofie contemporanee dell'evento sono debitrice del pensiero heideggeriano dell'*Ereignis*, evento insieme appropriante ed espropriante, disvelante e non-disvelante dell'essere. Ulteriore aspetto che accomuna le filosofie dell'evento è la decostruzione di una certa soggettività forte, dominante e potente, prodottasi in età moderna.

È proprio sulla *deposizione* del soggetto, conseguente all'irruzione trauma-

tica dell'evento *dell'altro*, che riflette Caterina Resta, accogliendo la lezione di Jacques Derrida. Per Derrida, l'evento è propriamente "evento dell'altro"⁴, è il sopraggiungere imprevisto di quell'altro non conosciuto e non conoscibile che non posso veder venire e che non mi potevo aspettare. Con la sua irriducibile alterità, l'altro spezza il *continuum* temporale, producendo un'anacronia nella sincronia. Nella misura in cui irrompe come un avvenire inappropriabile, che non mi appartiene e che non attendo, l'a-venire dell'altro non solo interrompe l'ordinaria scansione temporale, ma mi espone al non conosciuto. Espropriandomi di me stesso e privandomi della mia capacità di controllo, l'evento, ogni volta unico, dell'altro svela il mio *non-potere*, la mia *im-potenza*:

L'impossibile dell'evento è allora il nome di una certa *inappropriabilità* di ciò che o di chi arriva, per una ipseità che sperimenta il suo *non potere*, la sua vulnerabilità di fronte al carattere dirompente e sconvolgente dell'evento. Esposto all'evento, il Soggetto autonomo e sovrano viene "deposto", non è più padrone di sé⁵.

In altri termini, al cospetto dell'altro, ciò di cui si fa esperienza è l'impossibilità di potere e non resta altro che lasciarsi colpire dall'evento nella sua irriducibile alterità. È bene chiarire che l'incontrovertibile passività del soggetto non è una semplice conseguenza del sopraggiungere dell'altro, ma ne è, piuttosto, la condizione di possibilità. Difatti, se l'altro è il "non-padroneggiabile"⁶, l'evento per eccellenza, bisogna che, affinché avvenga, ci sia una *resa*, un *disarmo*. Se il potere dell'io-possessore non fosse revocato, se l'etero-nomia non fosse più forte dell'auto-nomia, se il soggetto persistesse nella sua "pulsione di potere", nulla potrebbe accadere. Per tale ragione, questo disarmo assoluto, che mi rende vulnerabile ed inerme, cela in sé una sorprendente potenza, ha un carattere eminentemente affermativo. Tuttavia, lasciar accadere l'evento, esponendosi senza difese al massimo rischio, non è semplice passività, in quanto porta con sé quella che Caterina Resta definisce, icasticamente, la "potenza del non potere" o anche la "potenza dell'impossibile". Abbandonarsi a quel che viene e dire il proprio "sì" all'evento dell'altro significa, allora, rinunciare alla propria "pulsione di potere" per abbracciare la straordinaria potenza dell'impossibile, una potenza paradossalmente debole e senza forza. Oltre la dicotomia potere-non potere, Derrida ci invita, quindi, a pensare ad un "potere dell'impotenza", che schiude l'accesso all'ultra potenza dell'impossibile. È in questa decostruzione dell'istanza

⁴ Sull'evento dell'altro in Derrida si rimanda a C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova 2016.

⁵ C. Resta, *L'evento e (è) l'impossibile*, in *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 236.

⁶ L'altro è, per eccellenza, il non-padroneggiabile, in quanto, come scrive Emmanuel Levinas: «se si potesse possedere, afferrare e conoscere l'altro, esso non sarebbe l'altro. Possedere, conoscere, afferrare sono sinonimi di poteres». (E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, tr. it. di F.P. Ciglia, il melangolo, Genova 1987, p. 59).

della sovranità dell'io che l'evento dell'altro implica, che Caterina Resta ravvisa il tentativo più radicale di contrastare il potere.

Sul dire il proprio "sì" all'evento riflette anche Gilles Deleuze, il quale è autore di quella che Bianca Maria Esposito definisce "etica dell'evento", esposta nel testo del '69 *Logica del senso*⁷. Per introdurre il lettore alla difficile comprensione della nozione deleuziana di evento, strettamente intrecciata con quella di senso, Bianca Maria Esposito sceglie di affrontare preliminarmente la questione del "rovesciamento del platonismo", per poi inquadrare la nozione di evento nel dualismo deleuziano, di derivazione stoica, che distingue tra *corpi* ed *effetti incorporei*. Gli effetti incorporei di cui ci parla Deleuze altro non sono che gli eventi. Essi non hanno una materialità, sono dei puri predicati che risultano dalle azioni e dalle "mescolanze" dei corpi⁸. Data questa definizione di evento, è possibile comprendere il nesso che intercorre tra evento e senso attraverso il tema deleuziano della *contro-effettuazione*. La contro-effettuazione consiste nello scorgere in ciò che mi accade, un qualcosa che mi precede e che non riguarda me. Si tratta, in altre parole, di pervenire alla consapevolezza che gli eventi della mia vita esistevano ancor prima di me. Questo atteggiamento, che mi permette di dire "sì" agli eventi e al mio destino, è ciò che fa sì che io, cogliendone il senso, non mi reputi indegno di ciò che mi accade e che rinasca realmente come figlio dei miei eventi. Significa essere capaci di cogliere, in ogni situazione imprevedibile, anche nella più drammatica, anche nella malattia, un senso nuovo, che rischiarì e potenziò anche il bagliore più flebile.

3. *Evento e processo*

La netta cesura introdotta dall'evento all'interno della storia e del tempo, che ha come principale conseguenza la divaricazione tra evento e processo, è ciò che contraddistingue l'evenemenzialismo. Il grosso limite che emerge in questa concezione "pura" e "trascendentale" di evento, avente rilevanti implicazioni politiche, è il carattere di *rarietà* e, in una certa misura, *astrattezza*, che porterebbe a svincolare gli eventi storici e rivoluzionari dai processi precedentemente in corso, relegando il loro valore politico ad un'apertura di possibilità valevole di per sé, indipendentemente dalla effettiva realizzazione. Non a caso, altri studiosi che hanno contribuito al volume prendono coscienza di questa limitatezza e scelgono di collocare l'evento sul piano della storicità, della politica e delle istituzioni. Lo fanno percorrendo altre vie di indagine, segnate dai lavori di Louis Althusser, Niccolò Machiavelli, Karl Marx, Simone Weil.

Andrea Moresco, prendendo congedo dalle interpretazioni evenemenzialiste,

⁷ G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975.

⁸ Cfr. ad esempio, quanto scrive B.M. Esposito a p. 159 del suo saggio, «Non essere indegni di ciò che ci accade». *L'etica dell'evento in Gilles Deleuze*, in R. Fulco, A. Moresco, *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit.

si propone l'obiettivo di articolare l'intricato nesso evento-processo attraverso le tre categorie di *congiuntura*, *rottura* ed *emergenza*. Althusser lettore di Machiavelli, interrogandosi sul rapporto evento-congiuntura, definisce quest'ultima come l'insieme delle condizioni soggettive, quali la virtù, ed oggettive, ovvero la fortuna, in cui l'evento può accadere. Seppure l'evento abbia come imprescindibili condizioni di possibilità delle situazioni concrete ed esistenti, conserva, tuttavia, la sua imprevedibilità, dal momento che restano indeterminati e indeterminabili il soggetto e il luogo dell'evento stesso. Allora, lungi dall'innalzarsi al di sopra della storia, l'evento è sì condizionato dalla congiuntura, ma al contempo «contingente e aleatorio quanto al luogo e ai soggetti della sua apparizione»⁹, i quali rappresentano il nuovo. L'evento è, quindi, nella congiuntura, ma esprime anche uno «scarto» rispetto ad essa perché è un imprevisto che trasforma il presente. A questo inatteso, di cui ovviamente non è possibile conoscere i tempi e i luoghi, ci si prepara. Non si aspetta passivamente l'evento, ma ci si adopera attivamente per agire non appena i tempi saranno maturi, non appena avverrà il «felice riscontro» tra la virtù e la fortuna.

In *Leggere il capitale*¹⁰ e *Per Marx*¹¹ Althusser continua a riflettere sull'evento, posto all'incrocio di aleatorietà e congiuntura, attraverso la categoria di *rottura*, che in queste opere egli tratta da un punto di vista teorico e epistemologico. La rottura epistemologica è ciò che riconfigura le categorie concettuali precedenti all'interno di un nuovo quadro teorico che, pur non essendo ricavabile da quello prima esistente, non sorge dal nulla, ma da un lavoro di «gestazione». È proprio quest'ultimo a disporre le condizioni favorevoli al sorgere imprevisto di elementi nuovi. Similmente, sul piano politico-sociale, Marx intende la rottura come «accumulo» di processi di gestazione, di condizioni e circostanze favorevoli all'emergere di eventi non prevedibili. La rivolta del proletariato, le lotte di classe implicano, infatti, l'azione di soggetti politici che si trovano a muoversi all'interno di circostanze che non possono essi stessi scegliere, ma che semplicemente si trovano già «davanti a sé». Sulla scorta di questa analisi marxiana, Althusser afferma che l'evento non è né assimilato in una storicità lineare, né si configura come un taglio netto del *continuum* temporale. Tenendo insieme passato e presente, l'evento scaturisce, piuttosto, dall'incontro aleatorio tra contraddizioni e processi che si articolano le une sugli altri, «esplosando» all'improvviso in modi inaspettati. Anche il comunismo non è immediatezza, ma richiede un'opera di «costruzione»¹² e organizzazione, che abbia come scopo l'abbattimento della

⁹ A. Moresco, *Congiuntura, rottura, emergenza. Tre modi di pensare il rapporto processo/evento*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 185.

¹⁰ L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Marcherey, J. Rancière, *Leggere il capitale*, tr. it. e cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006.

¹¹ L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. e cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2006.

¹² Così la definisce É. Balibar nel suo saggio, *Il Manifesto oltre il suo tempo*, in F. Engels, K. Marx, *Il manifesto comunista. Con saggi e contributi sull'attualità*, a cura del Collettivo C17, Ponte alle Grazie, Milano 2018, p. 180.

proprietà privata dei mezzi di produzione. Inoltre, come nota Marx prendendo in esame la rivoluzione del febbraio 1848, le lotte di classe non procedono linearmente lungo un percorso privo di salti e deviazioni, ma si interrompono, talvolta tornano indietro, altre volte balzano in avanti. Tra l'origine della rivolta e la sua fine si collocano, quindi, tutta una serie di "tappe intermedie", che trasformano il processo di costruzione e i suoi soggetti. La presenza di interruzioni, deviazioni, regressi fa sì che questo percorso trasformativo sia pensato sotto la categoria di *emergenza*. Essa è, allora, ciò che pone in rapporto l'evento con il processo all'interno di una più composita prospettiva di costruzione, articolazione e durata. Dall'attenta indagine di Andrea Moresco emerge che il nuovo inizio non è svincolato dal contesto storico né è il frutto di un'unica perturbazione improvvisa, bensì scaturisce dalla fusione di molteplici contraddizioni sociali che, se elaborate politicamente, provocano la ridefinizione dei quadri politici esistenti. È sempre *nella congiuntura* che si agisce, ma spinti da una tensione all'apertura di nuovi "possibili", da realizzare nello spazio politico e sociale.

È questo il caso del tumulto dei Ciompi, avvenuto nella Firenze del XIV secolo e causato dalle condizioni concrete in cui versavano gli operai salariati dei laboratori di produzione della lana, di cui troviamo, nella sezione *Archivio* del volume, l'articolo che Simone Weil vi consacra, *Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV siècle*¹³, tradotto e curato da Rita Fulco. In questo articolo, Weil traduce e commenta i capitoli XII-XVII del Libro III delle *Istorie fiorentine*¹⁴ di Machiavelli, il primo, secondo la pensatrice francese, ad aver compreso che il tumulto dei Ciompi non accadde all'improvviso, ma conseguì dalla *struttura* dei rapporti sociali corporativi e classisti della Firenze del XIV secolo. A partire dall'intuizione machiavelliana, e guidata da un'interpretazione evidentemente marxista, Simone Weil analizza la situazione politico-sociale della Firenze dei tempi. La città appare come uno "Stato corporativo", nel quale il potere è nelle mani delle *arti*. Tuttavia, un più attento esame, secondo Weil, mostra come il vero potere appartenesse, di fatto, solo ai pochi affiliati alle arti maggiori, cioè banchieri, ricchi commercianti e grossi produttori di panni e di seta. È in questa congiuntura storica, economica e politica che trova spazio l'insurrezione dei Ciompi, operai salariati dei laboratori di produzione della lana. Essi sono tra i più sfruttati, vengono pagati a giornata, senza poter disporre di una tariffa fissa né di un contratto e sono disprezzati non solo dal padrone, ma anche dal popolo. Eppure, questo "proletariato" più deriso e oltraggiato dimostra anche lo spirito più audace. La rivolta esplose definitivamente nel 1343 e presenta, secondo Simone Weil, tutti i caratteri che ne fanno "la prima rivolta proletaria della storia".

¹³ S. Weil, *Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV^e siècle*, in *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, in *Œuvres complètes*, tome II, vol. 1, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy, Gallimard, Paris 1988, p. 341; tr. it. di R. Fulco, *Un tumulto proletario nella Firenze del XIV secolo*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., pp. 305-312.

¹⁴ N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, Libro III, capp. 12-27, in *Tutte le opere*. Secondo l'edizione di Mario Martelli 1971, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018, pp. 1828-1858.

A suo parere, la rivolta dei Ciompi assume, sotto la direzione del “proletariato”, il carattere di una vera e propria “lotta di classe” e, non a caso, come sottolineato da Rita Fulco, Weil si spinge a inserire nel testo una serie di vocaboli anacronistici – “piccola, media e grande borghesia”, “proletariato”, “lotta di classe”, “un governo extra-legale che somiglia singolarmente a un *soviet*”) –, che le servono per dar forza alla sua tesi. Nella visione weiliana, il tumulto dei Ciompi si configura, dunque, come un vero e proprio evento, che presenta, però, anche dei caratteri che si ripetono con regolarità nella storia. Queste regolarità aiutano certamente a gestire più adeguatamente gli eventi, ma non ne sopprimono, come non manca di ribadire Rita Fulco, il carattere non-padroneggiabile. Mi sembra davvero significativo che, dopo circa seicento anni, Simone Weil avvertisse l'esigenza di riflettere sulla rivolta dei Ciompi e lo facesse, deliberatamente, per rispondere alle preoccupazioni del suo tempo, segnato dall'avvento del fascismo in Italia e del nazismo in Germania. D'altra parte, il Partito Comunista, i socialisti riformati e i sindacalisti rivoluzionari, che avrebbero dovuto rivestire un ruolo essenziale nella lotta contro i totalitarismi, appaiono a Simone Weil come paralizzati. È a questi suoi “compagni di lotta” che la filosofa si rivolge quando sceglie di tradurre Machiavelli, nella speranza che il tumulto dei Ciompi possa interrogarli, scuoterli dal loro inattivismo e risvegliarne gli animi rivoluzionari. Al termine del suo denso commento, Rita Fulco si chiede cosa mancasse a quella sinistra inerte che circondava Simone Weil nei difficili anni Trenta. Questa stessa domanda potremmo porcela noi, oggi, anche alla luce delle recenti elezioni politiche e, forse, potremmo, in parte, rispondere con le stesse parole di Rita Fulco: «la lucidità, la chiaroveggenza, la capacità di analizzare le contraddizioni. Mancava, insomma, il realismo e l'acutezza di Machiavelli»¹⁵.

4. Prassi istituyente ed evento

Al termine della mia riflessione, vorrei collocare l'indagine sulla categoria di *evento* all'interno della più ampia concettualità di *prassi istituyente*¹⁶, da cui il progetto stesso dell'Almanacco nasce. Appare essenziale specificare cosa siano e come vadano intese quelle *istituzioni* nei confronti delle quali l'evento si pone non solo come fattore disturbante, ma anche, e più propriamente, come occasione feconda di trasformazione. L'intervento di Roberto Esposito, posto in apertura dell'Almanacco, mostra chiaramente quali siano gli elementi peculiari della nuova riflessione sulle istituzioni, che credo sia indispensabile ripercorrere brevemente.

¹⁵ R. Fulco, *Pensare l'evento nella congiuntura: Simone Weil e Machiavelli*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 321.

¹⁶ Sul pensiero istituyente si veda, ad esempio, R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021; R. Fulco, *A political ontology for Europe: Roberto Esposito's instituent paradigm*, in «Continental philosophy review», n. 54 (2021), pp. 367-386; Id., *Esposito: instituire la vita, vivificare le istituzioni*, in «Segno», n. 422-423 (2021), pp. 25-33.

Il termine *istituzione* è stato soggetto, nel corso delle epoche storiche, a continue risemantizzazioni, spesso colpevoli di averne celato il significato proprio, che era ben presente ai Romani: «Nella ricchissima produzione giuridica romana “istituire” voleva dire non solo stabilire determinate situazioni, ma anche produrle artificialmente in base alle esigenze che di volta in volta si presentavano»¹⁷. Erano, quindi, intrinseci al concetto di istituzione un movimento, un’attività e una connotazione verbale che, in epoca medievale, sono andati persi. Si è assistito, cioè, a un passaggio da una concezione dinamica a una statica e trascendente, colpevole di aver sottratto l’istituzione alla storia, svincolandola dal processo che l’ha prodotta. In altri termini, l’istituente viene completamente inglobato nell’istituito, che si protrae invariabilmente nel tempo senza essere messo in discussione. Questa visione conservativa perdura, effettivamente, fino agli inizi del Novecento, quando sociologi francesi come Durkheim e Mauss, ma anche filosofi come Merlau-Ponty e Claude Lefort, iniziano a insistere sulla natura *processuale* e *vivente* della prassi istituzionale, restituendone il senso originario per molto tempo obliato.

Come mette bene in luce Roberto Esposito, che a lungo si è posto in ascolto di questi autori, riconnettere le istituzioni alla storia e alla vita consente di rivelare il significato primo dell’istituire, che è la continua creazione del nuovo. L’inaugurazione di qualcosa che prima non c’era non è, però, avulsa dal contesto all’interno del quale si situa, né disgiunta dal passato che la precede. Non si tratta, cioè, di una *creatio ex nihilo*, come nel caso del potere costituente, bensì di una “ripresa” di un già istituito che è, però, destinato a trasformarsi. In tal senso, la prassi istituente comporta una continua tensione tra passato e futuro, nella misura in cui essa non può prescindere da un “già dato”, al quale, tuttavia, non si riduce, in quanto protesa verso un “non ancora” tutto da creare. Tra vecchio e nuovo, conservazione ed innovazione si instaura, così, una vivace dialettica, all’interno della quale ciò che c’era prima non viene né negato né invariabilmente conservato. Le istituzioni sono, infatti, il luogo in cui il conflitto si articola, presentandosi non come elemento negativo da rimuovere, bensì come fonte rivitalizzante e promotrice di nuove istanze di cambiamento. Basti pensare all’istituzione democratica, che si fonda sul conflitto politico tra parti, avente un ruolo regolativo all’interno della società.

Il primo pensatore che ha audacemente colto il carattere produttivo del conflitto politico, nonché il suo nesso con le istituzioni è Machiavelli, interlocutore principale che Francesco Marchesi individua nel suo saggio. Per il segretario fiorentino le istituzioni non solo nascono dal conflitto, come nel noto caso del tribunato della plebe, ma lo promuovono e lo rinnovano. Osserva, allora, Francesco Marchesi che sarebbe più corretto parlare non di istituzioni sorte “*dal* conflitto”, bensì di istituzioni “*del* conflitto”. È bene sottolineare che l’antagonismo esaltato da Machiavelli non è assimilabile né ad una competizione interna

¹⁷ R. Esposito, *Istituzione*, cit., pp. 26-27.

per l'ottenimento delle stesse cariche politiche, né ad una guerra rivolta verso l'esterno. Il segretario fiorentino propende per un antagonismo di tipo asimmetrico, i cui agenti non sono anonimi, ma divergenti per provenienza sociale e per fini. Se così non fosse, il conflitto stesso perderebbe la sua carica di produttività. Nella sua ricostruzione del processo istituzionale, Machiavelli fa quindi succedere al conflitto la trasformazione istituzionale e il periodo di stasi. Quest'ultimo verrà ancora interrotto da un'ulteriore rottura, che promuoverà la perenne trasformazione delle istituzioni: «Il distico machiavelliano di conflitto e istituzioni parla di una costante e discontinua lotta egemonica tra le parti per il tutto, punteggiata da periodi di stabilità e momenti di rottura. Da questo punto di vista il conflitto è un fattore di produttività e di ordine»¹⁸. Nonostante l'apparente contraddittorietà, è proprio la ripetizione del conflitto a garantire la conservazione dell'istituzione. Come un organismo vivente, anche l'istituzione nasce, si trasforma e perisce, ma è proprio il suo perpetuo rinnovamento, garantito dal conflitto, che ne allunga la vita, portandola ad andare oltre se stessa. Asserire che le istituzioni sono organismi vitali, in continuo divenire, in grado di incorporare il conflitto e farne una spinta all'evoluzione trasformativa significa, infatti, anche ammettere che queste stesse istituzioni siano irrimediabilmente intaccate da un "fuori", che provoca in esse certi effetti. In altri termini, è quella divisione sociale di cui ci parla Machiavelli ad esporre le istituzioni a nuovi eventi.

Su questo aspetto insiste Claude Lefort in *Le travail de l'œuvre. Machiavel*¹⁹, testo che guida l'indagine di Claudia Terra. Dalla sua lettura del nono capitolo del *Principe*, Lefort comprende che la società è internamente attraversata da una lacerazione fondamentale, sebbene talvolta non ne sia consapevole. In particolare, Lefort mette in luce l'esistenza di due "umori", aventi desideri antitetici: i grandi e il popolo. Mentre i primi desiderano esercitare il loro potere di oppressione, i secondi desiderano non essere oppressi. Al di sopra di questo terreno, inquieto e perennemente attraversato dal conflitto, si colloca il principe, al quale il popolo si sottomette per trovare riparo dalla sete di dominio dei grandi. Tuttavia, il popolo si illude allorché crede di ottenere, appellandosi al principe, una stabile sicurezza, che risolva una volta per tutte l'antagonismo sociale. Nonostante il principe crei una coesistenza, il conflitto sociale resta insanabile. Eppure, è sempre questa stessa instabilità di fondo a garantire che l'incontro tra gli effetti di più azioni sociali dia luogo all'evento, momento fecondo e trasformativo, che, però, si dà sempre a partire dalle condizioni di un determinato contesto. Per Lefort, sottolinea Terra, l'evento non è una mera perturbazione esterna all'istituzione, bensì è una sua dimensione interna, che ne permette la re-istituzione in una dinamica mai conclusa di continua ri-significazione. La riflessione di Claude

¹⁸ F. Marchesi, *Ontologia machiavelliana. Il conflitto politico dopo il neoliberismo e la pandemia*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 176.

¹⁹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Gallimard, Paris 1972.

Lefort permette, così, di ricevere una prima risposta alla domanda circa il nesso esistente tra istituzioni ed evento.

L'idea lefortiana secondo cui le istituzioni siano di per sé aperte all'evento è condivisa anche da Merleau-Ponty, che sviluppa il suo concetto di *institution* a partire da premesse husserliane, che, però, effettivamente supera. Per Husserl, il termine istituzione (*Stiftung*) designa l'acquisizione da parte della coscienza intenzionale di un senso che si stabilizza, ma che chiede al contempo la propria trasformazione. Da parte sua Merleau-Ponty, riprendendo parzialmente il concetto husserliano di *Stiftung* e rendendolo con *institution*, indica con esso «quegli eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia»²⁰. In altri termini, nella visione merleau-pontiana l'istituzione è essa stessa evento produttivo, che dischiude una sfera durevole in cui potranno iscriversi altre nuove esperienze. L'istituzione che nasce è, allora, evento. Tuttavia, l'evento istituyente non è punto d'approdo di un processo concluso, né punto di partenza per una semplice conservazione dell'origine, bensì inaugura una continua prassi istituyente, entro la quale altri eventi contingenti saranno possibili. Ciò accade perché l'istituzione merleau-pontiana presenta delle "fessure", che ne costituiscono la parte meno "cristallizzata", entro la quale possono e devono innestarsi gli eventi. Mentre nella visione lefortiana è l'insopprimibile lacerazione sociale a rendere l'istituzione soggetta all'evento, in quella merleau-pontiana sono questi interstizi, questi scarti ad essa interni a ricoprire tale ruolo. Ad accomunare i due pensatori è l'idea che il non dato una volta per tutte, il non totalmente consolidato, l'instabile stabilità, lungi dal causare la rovina, o addirittura il crollo dell'istituzione stessa, ne costituiscano la linfa vitale. Per tale motivo, Claude Lefort e Merleau-Ponty non possono che essere entrambi collocati nell'ampio alveo della riflessione sulla prassi istituyente.

Occorre, però, non perdere di vista, come opportunamente non mancano di mettere in luce gli autori del volume, che il movimento della prassi istituyente non necessita solo dell'evento, ma si dà sempre a partire dalla coimplicazione, precedentemente analizzata, di evento e processo. A tal proposito, Mattia di Pierro, che nel suo saggio discute criticamente delle teorie della democrazia "insorgente" o "selvaggia", ricorda che per Hannah Arendt «la politica non è solamente una dimensione critica e agonistica, ma ha anche a che fare con la fondazione, con la creazione di un senso e di una durata»²¹.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *L'«istituzione» nella storia personale e pubblica*, in *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, tr. it. di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p. 56.

²¹ M. Di Pierro, *L'immanenza e il Politico. Per una critica della democrazia come evento*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e Politica 4, cit., p. 150. Sul pensiero di Arendt, imprescindibile è la ricerca di Simona Forti; si veda, in particolare, S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006.

In conclusione, la complessa prospettiva offerta dal volume ci consegna un nuovo pensiero dell'evento che, lungi dall'arrestarsi ad indagarne i plurimi significati, ne mette in luce gli intricati e apparentemente contraddittori rapporti con storia, processo e istituzioni. Ponendosi oltre le dicotomie tradizionali evento-processo, continuità-discontinuità, ordine-conflitto, gli autori e le autrici del volume accolgono, dunque, una sfida certamente ardua, con la quale occorrerà continuare a misurarsi: quella di cercare un terreno di fondazione *altro* del politico e delle istituzioni.



Pragmatismo come filosofia della prassi e critica della cultura
Riflessioni a partire dal *Richard Rorty* di
Rosa Maria Calcaterra e Sarin Marchetti
Raffaele Ariano
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
ariano.raffaele@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Pragmatism as philosophy of praxis and cultural critique. Reflections on *Richard Rorty* by Rosa Maria Calcaterra and Sarin Marchetti.

Abstract: In what follows, I take my cue from Calcaterra and Marchetti's monographic study on Richard Rorty to reflect on some reasons of his philosophical and political significance for present culture. I briefly touch upon all the main aspects of Rorty's philosophy covered by the two authors: his canonization of a neo-pragmatist brand, critique of foundationalism, work on solidarity and literature, etc. However, I concentrate especially on the political implications of his philosophy. I stress that, as Marchetti and Calcaterra's work brilliantly demonstrate, contrary to a widespread conception according to which anti-foundationalism in philosophy necessarily translates in relativism, individualism, and the acceptance of the present economic system, Rorty's philosophy points in exactly the opposite direction.

Keywords: Richard Rorty, Pragmatism, Cultural criticism, Socialism, Marchetti, Calcaterra.

La lezione che i pragmatisti hanno imparato da Hume è che i filosofi non dovrebbero grattarsi dove non prude. Laddove non vi sia più un pubblico al di fuori della filosofia che manifesti interesse per un problema filosofico, tale problema dovrebbe cominciare a essere visto con sospetto

Richard Rorty

In quello stesso anno 2016 in cui gli elettori britannici votavano per l'uscita del Regno Unito dall'Unione Europea e Donald Trump vinceva le presidenziali americane, la grande maggioranza delle metropoli europee e statunitensi era guidata da amministrazioni progressiste: era questo il caso di Milano, Parigi, Berlino, Barcellona, Madrid e Londra, quello di New York, Los Angeles e San Francisco, e altrettanto delle città, ben più piccole ma altrettanto ricche e cosmopolite, che

ospitano le università di Harvard, Yale, Princeton, Oxford e Cambridge. L'orientamento politico delle “periferie”, pareva di scoprire tutt’ a un tratto, oltre a differire da quello dei “centri”, poteva prevalere sul loro e lo aveva fatto almeno in due casi di macroscopica importanza. Il dibattito giornalistico italiano, con la sua consueta dose di prosaicità, avrebbe contribuito a diffondere il concetto di “sinistra delle ZTL”, sinistra dei centri storici, per compendiare questo rinnovato fenomeno di polarizzazione degli orientamenti politico-elettorali: in modo solo di primo acchito contro-intuitivo, la realtà politica in cui viviamo è una in cui quegli strati sociali e aree geografiche in cui è maggiore la dotazione di capitale finanziario e culturale si orientano politicamente “a sinistra”, mentre la restante (e spesso maggioritaria) parte della popolazione affida il proprio risentimento e le proprie richieste di protezione sociale a forze conservatrici o addirittura reazionarie, che le re-dirigono su temi simbolico-identitari come l’immigrazione, l’aborto o la difesa della famiglia tradizionale e delle sue relazioni di genere. Le forze progressiste e il mondo accademico-intellettuale, dal canto loro, sembrano per lo più rispondere enfatizzando temi altrettanto simbolico-identitari, ma di segno opposto. Di qui, l’evidente trionfo culturale e mediatico della *identity politics* (è superfluo fare riferimento a movimenti come *MeToo* e *Black Lives Matter*), solo raramente in affiancamento e il più delle volte in sostituzione di politiche socialiste classiche come quelle che un tempo guardavano al lavoro, alla redistribuzione del reddito e alle diseguaglianze sociali.

Tra i suoi numerosi motivi d’interesse per noi, Richard Rorty presenta non solo quello di aver previsto questi fenomeni con largo anticipo – i suoi interventi in merito risalgono al biennio 1996-98¹, un tempo in cui *Washington Consensus* e terza via à la Tony Blair temevano pochi rivali –, ma anche di averli analizzati criticamente da un’angolatura significativamente diversa da quelle oggi prevalenti tra chi avanza rilievi analoghi: né marxista, né *liberal* ralswiano, né rossobruno, la proposta di ritessere la vecchia alleanza tra intellettuali e sindacalismo Rorty la avanzava dalla prospettiva di chi ritiene possibile conciliare socialismo, liberaldemocrazia e filosofia pragmatista (oltre che patriottismo americano, ma questo è un tema che dovrò lasciare sullo sfondo). Gli eroi dichiarati del suo *Una sinistra per il prossimo secolo* erano Walt Whitman e John Dewey, un letterato e un filosofo-riformatore che appartengono incontestabilmente al pantheon intellettuale “ufficiale” della contemporaneità, ma col suo esergo dedicava il libro anche alla memoria di Irving Howe e A. Philip Randolph Jr., il primo, storica figura della sinistra post-trockista americana del dopoguerra, il secondo, un prominente attivista per i diritti civili e sindacalista afroamericano.

¹ Sto facendo riferimento a “Globalization, the Politics of Identity, and Social Hope” e “Looking Back from the Year 2096”, entrambi del 1996 e attualmente pubblicati in R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London-New York 1999, e inoltre allo splendido R. Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge MA 1998, trad. it. *Una sinistra per il prossimo secolo. L'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, Garzanti, Milano 1999.

È per noi significativo e fecondo che Rorty non veda niente di regressivo nel diffondersi di una coscienza e di studi femministi, post-coloniali, di genere, ecc., che egli anzi valorizzi questi movimenti politici e di pensiero in saggi appositamente dedicati²; altrettanto significativo è che Rorty veda invece qualcosa di regressivo nel loro scollamento dalle tematiche socio-economiche e nella correlativa incapacità far seguire al momento della diagnosi quello della proposta di riforma sociale concreta, dell'azione politica. Rorty aveva inoltre un'interpretazione filosofica e storico-culturale di questo scollamento e di questa incapacità. Due passi ce ne danno un rapido saggio:

Nella misura in cui la sinistra diventa spettatoriale e retrospettiva, smette di essere una sinistra.

Affermerò in queste lezioni che la Sinistra americana, dopo che la vecchia alleanza tra gli intellettuali e i sindacati fu rotta negli anni Sessanta, iniziò a sprofondare in un atteggiamento [...] [quello del] progressismo del mondo accademico [che] ha permesso alla *cultural politics* di soppiantare la politica reale, e ha collaborato con la destra nel far sì che i temi culturali diventassero il centro del dibattito pubblico³.

Prosegue alcune pagine più in là:

La differenza tra questa sinistra residua e quella accademica è la differenza tra persone che leggono *Which Side Are You On?* di Thomas Geoghegan – una brillante spiegazione di come i sindacati vengano fregati – e *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* di Fredric Jameson. Quest'ultimo è un libro ugualmente brillante, ma opera a un livello di astrazione troppo alto per poter incoraggiare una qualsiasi iniziativa politica particolare. Dopo aver letto Geoghegan, abbiamo idee su alcune delle cose che devono essere fatte. Dopo aver letto Jameson, abbiamo una visione praticamente su qualsiasi cosa, eccetto su ciò che dev'essere fatto⁴.

Nella loro recente monografia, *Richard Rorty. Filosofia, letteratura, politica*⁵, Rosa Maria Calcaterra e Sarin Marchetti esplorano in maniera eccellente quanto a chiarezza, approfondimento teorico e aggiornamento della letteratura secondaria, tanto questo filone di riflessioni, che affrontano in particolar modo nel cap. 7, quanto l'intero percorso biografico, accademico e intellettuale che ha permesso a Rorty di formularle. Parlare di una sinistra spettatoriale e retrospettiva, di

² Cfr. ad esempio "Femminismo e pragmatismo", in R. Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge 1998, trad. it., *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2003.

³ R. Rorty, *Achieving Our Country*, op. cit., pp. 14-5, trad. mia.

⁴ Ivi, p. 78, trad. mia. Le due opere citate da Rorty sono la prima il memoir di un sindacalista, la seconda uno dei più famosi esempi di *cultural theory* marxista degli ultimi decenni. Cfr. T. Geoghegan, *Which Side Are You On? Trying to Be For Labor When It's Flat on Its Back*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1991; F. Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham NC 1991, trad. it., *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, a cura di M. Manganelli, Fazi, Roma 2015.

⁵ R. M. Calcaterra, S. Marchetti, *Richard Rorty. Filosofia, letteratura, politica*, Carocci, Roma 2024.

un mondo intellettuale malato d'astrazione e per questo incapace di intrecciarsi alla prassi (politica e di ogni altro tipo), significa infatti per Rorty parlare di una cultura in cui ancora sussistono consistenti residui del fondazionalismo, del rappresentazionalismo e dell'aspirazione metafisica alla purezza che erano tipici della filosofia tradizionale, quella stessa filosofia di cui Rorty aveva criticato i presupposti impensati sin dall'inizio della sua carriera. In una simile sinistra "accademica" egli scorge l'ombra dell'ideale intellettuale del filosofo d'ascendenza platonico-kantiana, una figura che si ritiene chiamata a porsi al di fuori di quella ridda di opinioni e prassi finite e storicamente determinate che chiamiamo cultura, per soppesarle e giudicarle alla luce di criteri ritenuti a-storici e universali. Una simile sinistra non vede nei libri e nelle idee degli strumenti finiti per prassi finite, ma tentativi di rispecchiamento della realtà; e se quella realtà afferma di volerla cambiare, non ritiene legittimo farlo per semplici passaggi incrementali, in modo sempre fallibile e situato, ma proclama piuttosto di aver trovato il punto archimedeo da cui di quella realtà irradia il senso complessivo, e che permetterà quindi di cambiarla, di rivoluzionarla, in toto. Rorty sta affermando insomma che la mancanza di questa sinistra è di essere ancora intrisa di metafisica o, che è per lui il medesimo, di non essere sufficientemente *pragmatista*.

Nel cominciare la mia risposta alla sollecitazione offerta dal libro di Marchetti e Calcaterra sono partito, per così dire, dalla fine (dalla parte finale del libro così come della carriera intellettuale di Rorty, quella maggiormente focalizzata sull'attualità politico-culturale), ma è chiaro che tali le prese di posizione richiedano, per essere comprese appieno, la considerazione di un contesto notevolmente più ampio. È precisamente questo contesto che *Richard Rorty. Filosofia, letteratura, politica* fornisce in maniera magistrale, imponendosi come punto di riferimento in italiano sull'autore e offrendo contributi significativi anche al dibattito internazionale su di lui. Calcaterra e Marchetti, che figurano tra i maggiori esperti di pragmatismo americano, in Italia e non soltanto, nonché tra gli editor dello *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, del libro firmano insieme l'introduzione e gli apparati, per poi dividersi equamente gli otto capitoli restanti. Ne emerge in ogni caso un disegno solidamente unitario, che gli autori compendiano all'inizio come "biografia intellettuale"⁶, ma che è certamente anche qualcosa di più: infatti, ad una ricostruzione in prevalenza (e felicemente) cronologica dell'opera di Rorty, si accompagnano numerose aperture in direzione tanto del dibattito critico specialistico quanto dell'elaborazione teorica autonoma, in occasione delle quali gli studiosi non si esimono dal porre il loro filosofo sotto una lente d'ingrandimento che ne fa emergere anche le cecità e le parzialità – è ad esempio il caso della vis polemica di Rorty, in alcuni passaggi interpretata dagli autori, sembra di poter dire, come corresponsabile dei numerosi fraintendimenti di cui l'opera del filosofo è stata vittima, o ancora quello del rapporto con Peirce, su cui tornerò brevemente.

⁶ M. R. Calcaterra, S. Marchetti, *Richard Rorty*, op. cit., p. 11.

Il libro si apre con un riuscito e utile capitolo che ripercorre in breve l'intero percorso biografico e intellettuale di Rorty, ma i cui passaggi più significativi sono forse proprio quelli dedicati alla prima gioventù, in particolare all'influenza dei genitori del filosofo, l'attivista politico e poeta James Rorty e la sociologa femminista Winifred Rauschenbusch. Esponenti di quella che è stata definita la sinistra anti-stalinista newyorkese⁷, i due furono a vario titolo coinvolti in episodi come le proteste a favore di Sacco e Vanzetti, il comitato per la difesa di Lev Trockij, la fondazione dell'American Workers Party, le attività della Workers' Defence League, e in altri ancora del socialismo americano tra anni Venti e anni Cinquanta. Calcaterra e Marchetti citano alcuni ricordi emblematici raccontati dallo stesso filosofo: il piccolo Rorty che serviva sandwich a uno dei ricevimenti politici dei genitori e li incontrava un anziano John Dewey⁸; lo stesso ragazzino, dodicenne, che veniva incaricato di recapitare bozze di comunicati sindacali e le leggeva avidamente durante il tragitto in metropolitana, formandosi precocemente l'idea, come ha scritto, "che il senso dell'essere umano consiste nel dedicare la propria vita alla lotta contro l'ingiustizia sociale"⁹.

Seguono due capitoli, il secondo e terzo, che tracciano il percorso rortiano dagli anni della formazione e delle prime posizioni accademiche, fino alla pubblicazione del suo capolavoro filosofico, il libro che avrebbe scosso il mondo accademico dentro e fuori dai confini dell'università anglo-americana: *La filosofia e lo specchio della natura*¹⁰. Nel suo testo del 1979, Rorty si proponeva il compito "terapeutico" di liberare la filosofia dall'idea di doversi costituire come teoria generale della conoscenza, nonché da una nebulosa di nozioni e dibattiti (la mente d'ascendenza cartesiano-lockeiana, il dualismo, la certezza, la conoscibilità di un mondo esterno alle rappresentazioni, ecc.) sedimentatisi nei secoli e a quest'idea collegati. In una complessa e innovativa commistione di analisi concettuale, storia delle idee e analisi metaforologica, Rorty individuava nell'immagine della mente come specchio della natura il motore silenzioso di quest'idea della filosofia, mostrando com'essa si fosse generata, a partire dalla riattivazione e modifica di materiali antichi, nell'epoca-soglia che ha visto protagonisti Cartesio, Locke e Kant, rimanendo poi in dote a tradizioni della filosofia contemporanea quali la fenomenologia, l'empirismo logico e la filosofia analitica. Altrettanto complessa e innovativa, come è noto, era l'opera di ri-canonizzazione della filosofia contemporanea svolta dal filosofo. Rorty riteneva infatti che la fuoriuscita definitiva da quest'idea epistemologica e post-kantiana della filosofia fosse possibile a patto di mettere a frutto in modo privo di pregiudizi teorici le acquisizioni di correnti

⁷ Cfr. ad esempio A. M. Wald, *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press, 1987.

⁸ R. M. Calcaterra, S. Marchetti, *Richard Rorty*, op. cit., p. 19.

⁹ Citato ivi, p. 21. Cfr. anche C. J. Voparil, R. Bernstein (a cura di), *The Rorty Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, p. 502.

¹⁰ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton NJ 1979, trad. it., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.

filosofiche fino a quel momento rimaste separate tra loro: in primis il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, poi analitici post-positivisti come Quine, Sellars, Davidson e Kuhn, e inoltre, in un quasi inedito scavalcamento di campo, Hegel per il suo storicismo, Heidegger per la sua distruzione della metafisica, Gadamer per la sua sintesi ermeneutica. A fare da cerniera, come noto, stava la tradizione pragmatista, in particolare ma non soltanto nella figura di John Dewey. Con l'abbandono del fondazionalismo e del rappresentazionalismo, per dirla altrimenti della filosofia come epistemologia, quella che doveva emergere era un'idea di filosofia come conversazione ed "edificazione", come *Bildung*: essa, al pari della letteratura e della critica culturale, dovrà consistere secondo Rorty in un lavoro di fluidificazione dei vocabolari e dei discorsi presenti nella cultura, in un'opera transdisciplinare (e sempre storicamente e socialmente situata) di messa in questione dei modi di parlare ricevuti, volta alla creazione di modi nuovi e più fruttuosi, da mettere fallibilisticamente alla prova della prassi per essere rivisti gradualmente alla luce delle esigenze culturali che emergeranno di volta in volta.

Calcaterra e Marchetti ricostruiscono con grande chiarezza la proposta rortiana, il che, vista la sua complessità, è già notevole pregio. Inoltre, si soffermano utilmente su alcuni passaggi meno noti della sua genesi, che potranno risultare una scoperta per il lettore non specialista di Rorty e un'occasione per tornare su alcune questioni aperte del dibattito storico-esegetico, per lo specialista. Analizzando tre articoli del 1961¹¹, ad esempio, gli autori mostrano come un ruolo importante nella formazione di posizioni teoriche che sarebbero confluite nel pensiero del Rorty maturo lo giocano anche il tardo Rudolf Carnap e Charles Sanders Peirce. Quest'ultimo verrà rifiutato gradualmente dal Rorty degli anni Settanta, e in maniera addirittura sprezzante in un passaggio della relazione di apertura del convegno dell'American Philosophical Association del 1979¹². Ciononostante, la conoscenza approfondita e l'apprezzamento di Peirce mostrati da Rorty nei primi anni Sessanta dimostrano, secondo Calcaterra e Marchetti, che è ingenerosa la lettura di chi vede nel rifiuto rortiano di Peirce il semplice frutto di una conoscenza superficiale¹³; un'altra spiegazione dev'essere cercata, e gli autori ne ipotizzano una che concerne un insieme di associazioni tra il pragmatismo di Peirce e la metafisica di Whitehead che risalgono per Rorty agli anni dei suoi studi universitari¹⁴. Allo stesso modo, prendere dovutamente nota dell'importanza di Carnap negli scritti giovanili serve a Calcaterra e Marchetti anche a tessere il filo di una interpretazione che potremmo definire "continuista" dei rapporti

¹¹ Sto parlando di "Pragmatism, Categories and Language" e "The Limits of Reductionism", oggi pubblicati in R. Rorty, *Mind, Language, and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers*, a cura di S. Leach, J. Tartaglia, Cambridge University Press, Cambridge 2014, oltre che di R. Rorty, "Recent Metaphilosophy", in *The Review of Metaphysics*, 15, 2, pp. 200-318.

¹² Cfr. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, trad. it., *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 161.

¹³ Cfr. N. Gross, *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*, The University of Chicago Press, Chicago 2008, p. 142.

¹⁴ R. M. Calcaterra, S. Marchetti, *Richard Rorty*, op. cit., p. 46.

tra Rorty e la tradizione analitica. Pur essendo in effetti suffragata da alcune dichiarazioni tanto dello stesso Rorty quanto dei suoi detrattori, è infatti troppo semplicistica, secondo gli autori, la lettura che vedrebbe un primo Rorty analitico ortodosso, poi una più o meno improvvisa rottura, infine una prolungata estraneità al paradigma analitico. Calcaterra e Marchetti mostrano invece che, se è vero che il giovane Rorty enfatizzò tematiche e vocabolario analitico per il bisogno di farsi accettare nella comunità accademica di riferimento del momento, lo è altrettanto che il pragmatismo era già presente sin dai suoi primi scritti e lo era, già al tempo, in dialogo con la tradizione analitica anziché in contrapposizione ad essa; in secondo luogo, come viene mostrato anche col soffermarsi nel cap. 8 sugli scritti tardi di Rorty¹⁵, è evidente per Marchetti e Calcaterra che il dialogo con la tradizione analitica non si sia mai interrotto, proseguendo piuttosto fino alla fine dei giorni del filosofo.

Nei capitoli successivi, la monografia segue gli sviluppi del pensiero rortiano dagli anni Ottanta in poi. Vengono così attraversati criticamente tutti i temi e i concetti con cui, nei periodi di docenza all'Università della Virginia e poi a Stanford, il filosofo ha provato a dare seguito alla concezione dell'indagine intellettuale teorizzata in *La filosofia e lo specchio della natura*: la nozione di *ironia* come accettazione affermativa della contingenza e mutevolezza dei discorsi umani, incluso il proprio; l'insistenza sulla *solidarietà* come quel sentimento sociale che può diventare il motore dell'agire etico e politico in un'epoca che abbia abbandonato l'antica convinzione filosofica che l'analisi dell'essenza di nozioni normative (verità, bontà, utilità, giustizia, ecc.) abbia, da sola, la capacità di favorire in concreto il diffondersi di un agire improntato a queste nozioni; l'attività di critico letterario e intellettuale pubblico.

Riguardo a questa fase del pensiero di Rorty, merita di essere menzionato, in conclusione, il trattamento riservato da Calcaterra e Marchetti a due nozioni: quelle di romanticismo e di etnocentrismo. Della prima, i due studiosi tracciano il complesso intreccio dialettico con l'ideale pragmatista: parlando a un certo punto di un "contenimento ironico del romanticismo"¹⁶, gli autori mostrano come pragmatismo e romanticismo, lungi dall'essere incompatibili, nel pensiero di Rorty si determinino vicendevolmente, creando una peculiare forma di romanticismo anti-eroico, in cui il farsi creativo del soggetto privato, la *Bildung* dell'individuo, è più un depotenziarsi e un prendere le distanze dalle proprie stesse auto-narrazioni d'importanza che un ottimismo e frontale compito di auto-creazione. L'etnocentrismo, d'altro canto, in quanto postura positivamente rivendicata da Rorty, è invece il modo in cui l'insistenza storicista sul carattere situato e contingente dei paradigmi di pensiero può evitare di tradur-

¹⁵ Parlo in particolar modo della parte terza di R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge 2007, e R. Rorty, *On Philosophy and Philosophers: Unpublished Papers, 1960-2000*, a cura di W. P. Malecki, C. J. Voparil, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

¹⁶ R. M. Calcaterra, S. Marchetti, *Richard Rorty*, op. cit., p. 167.

si in una forma di debolezza relativista. Come emerge, tra le varie, anche in una risposta a Lyotard¹⁷, essere “etnocentrici” significa per Rorty situare la propria proposta filosofica e politica all’interno di un “noi” che è il frutto di una storia particolare, quella di quella modernità occidentale che, dall’Illuminismo a Henry James e Milan Kundera, è arrivata a valorizzare l’emancipazione degli individui e la solidarietà come strumento di riduzione della crudeltà. Ritenere che qualsiasi radicamento in un noi storico equivalga a una forma di cecità e di violenta assimilazione nei confronti delle altre culture manifesta secondo Rorty una nostalgia residuale nei confronti di essenze umane universali da disvelare e criteri di giustificazione dell’agire che siano trans-storici, un atteggiamento che condanna peraltro proprio a quella irrisolutezza nell’azione, quella della “sinistra accademica”, da cui eravamo partiti.

Tra i suoi molti meriti, il Rorty presentatoci da Calcaterra e Marchetti ha quindi in definitiva anche quello di offrire un convincente controesempio a una tesi avanzata in vari settori della cultura odierna: quella secondo cui l’anti-fondazionalismo in filosofia, così come la storicizzazione della natura umana che esso accoglie e incoraggia, si tradurrebbero automaticamente in una postura che è 1) corriva nei confronti dell’individualismo economico neo-liberale, 2) relativista, ovvero indifferente dinnanzi al compito dell’emancipazione umana, e 3) immobilista, incapace di muovere all’azione. Che si voglia definirlo o meno come un postmodernista, resta il fatto che, in quanto pragmatista, Rorty non incappa in nessuna queste posizioni, così come non lo aveva fatto il suo punto di riferimento classico, il socialista democratico John Dewey.

¹⁷ Cfr. R. Rorty, “Cosmopolitismo senza emancipazione: una risposta a Jean-François Lyotard”, in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, trad. it., *Scritti filosofici, vol. 1*, Laterza, Roma-Bari 1994; cfr. anche R. M. Calcaterra, S. Marchetti, *Richard Rorty*, op. cit., pp. 121-126.

ELENCO DEI NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”
2/2009 “L’utile e l’inutile”
3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
4/2010 “L’animale che noi siamo”
5/2011 “L’uomo e lo Stato”
6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
11/2014 “Crisi e conflitto”
12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
1/2017 “Figure della maturità”
2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”
1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”
2/2018 “Dell’uomo e dei diritti”
1/2019 “L’Italian Thought tra globalizzazione e tradizione”
2/2019 “Pratiche dell’immanenza”
1/2020 “Traduzione”
2/2020 “Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?”
1/2021: “*Gaudeamus Igitur!* L’idea di Università fra passato e presente”
2/2021: “Filosofia e generi letterari nel XVIII secolo”
1/2022: “Libertinismo: Filosofia e Scrittura”

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2022
da Digital Team – Fano (PU)*