

Quale etica per il digitale? Note sulle condizioni formali dell'agire pratico nelle nuove società ipertecnologiche

*Alessandro De Cesaris*¹

Interrogarsi sulla dimensione etico-pubblica della cultura digitale significa innanzitutto porre il problema del nesso tra etica, spazio pubblico e mutamenti tecnologici. La domanda, in buona sostanza, è se e come l'introduzione di nuove tecnologie esiga una riconfigurazione del discorso etico, così come una rielaborazione del nostro modo di intendere lo spazio pubblico o di rapportarci ad esso. In prima battuta, gli studi relativi al problema hanno risposto in modo decisamente positivo a questa domanda². Eppure, se è genericamente chiaro che l'idea di una "cultura digitale" comporti una serie di questioni di tipo etico, politico e sociale, è meno chiaro di che tipo di questioni si tratti, e soprattutto quale sia il contributo che le singole discipline possono dare nella loro formulazione, discussione e risoluzione.

L'obiettivo principale di questo saggio non è quello di discutere una particolare questione etico-pubblica legata all'avvento delle tecnologie digitali. Piuttosto, nelle pagine che seguono intendo interrogarmi sul modo in cui il nesso tra etica e tecnologia – in particolare tecnologia digitale³ – va inteso se si vuole porre la

¹ Assegnista di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi "Federico II" di Napoli.

² Per una panoramica si veda H.T. Tavani, *Ethics and Technology. Controversies, Questions and Strategies for Ethical Computing*, Wiley, Danvers 2013. Si veda anche la nota "Towards a New Digital Ethics" dello European Data Protection Supervisor, disponibile al seguente indirizzo:

< https://edps.europa.eu/sites/edp/files/publication/15-09-11_data_ethics_en.pdf > (ultima visita 12 Marzo 2018).

³ Per un chiarimento preliminare circa il senso della nozione di "tecnologia digitale" si rimanda a G. Balbi, P. Magaùda, *Storia dei media digitali*, Laterza, Roma-Bari 2014. Particolarmente incisivo e

questione in termini filosofici radicali. Questo significa, innanzitutto, che la tecnologia va presa in considerazione non tanto nei suoi elementi meramente operativi, ma piuttosto in quanto dimensione capace di produrre una determinata cultura. Secondariamente, l'obiettivo è mostrare in che senso, sulla base di un'impostazione radicale del problema, è possibile delineare i tratti autenticamente filosofici della questione rispetto a quelli di competenza di altri ambiti di studio⁴.

Il testo si divide dunque in tre sezioni principali. La prima presenta i modi fondamentali in cui è possibile concepire il nesso tra etica e tecnologia, prendendo in particolare considerazione il dibattito più recente. Si distinguerà tra un'impostazione strumentale, un'impostazione critica e un'impostazione trascendentale, mostrando come la terza riesca entro certa misura a evitare i limiti presenti nelle prime due. La seconda parte metterà a tema il senso della "cultura digitale", domandando quale modo di concepire la tecnologia rende possibile attenersi all'impostazione etica individuata nella prima parte. Nella terza parte, infine, si metteranno a tema alcuni elementi costitutivi del modo in cui la problematica etico-pubblica viene presentata in questa chiave di lettura, enumerando alcune questioni formali circa il modo in cui l'agire pratico e la dimensione assiologica vengono riconfigurate nel mondo contemporaneo.

La domanda circa le condizioni formali dell'agire pratico nell'era digitale, dunque, consiste nell'esigenza di individuare una specifica nozione di "etica" e una modalità filosofica di considerare la dimensione tecnologica, mostrando innanzitutto in che senso questa modalità sfugga alla nozione di una "etica applicata" ma si proponga, piuttosto, come un modo ben preciso di intendere l'etica come disciplina filosofica.

1. Tre modelli di etica tecnologica

L'obiettivo di questa prima sezione non è discutere genericamente le diverse accezioni di "etica" presenti nella tradizione filosofica o nel dibattito contemporaneo. In particolare, per quanto possa sembrare utile prendere posizione rispetto al modello etico da preferire in un discorso circa la tecnologia, l'opzione tra

ormai classico è anche lo studio di L. Manovich, *The Language of New Media*, MIT Press, Boston 2002, in particolare pp. 49 e ss.; l'analisi di Manovich è utile proprio perché si pone piuttosto scetticamente nei confronti di ciò che chiama il "mito del digitale" (pp. 68-69), da cui la preferenza nei confronti della dizione "nuovi media" e l'attenzione per una concezione equilibrata del senso del digitale nella discussione delle nuove tecnologie.

⁴ Questo, ovviamente, senza voler in alcun modo presupporre una "separazione" netta tra la filosofia e le altre discipline. Tuttavia, occorre precisare che il progetto di una filosofia dei media – e più in generale di una filosofia della tecnologia – ha senso solo se si riesce a individuare la specificità del contributo della filosofia, pur nello scambio e nella discussione costante con le altre scienze sociali, umani e tecniche. Questo punto è particolarmente rilevante proprio perché manca, in realtà, una posizione condivisa rispetto a ciò che una filosofia dei media, o della tecnologia, possa o debba essere.

un'etica delle virtù e un'etica dei doveri non è davvero determinante per discutere il problema, dal momento che entrambe le prospettive offrono strumenti concettuali adatti a inquadrare il problema della tecnologia⁵. Ciò che occorre determinare, piuttosto, è il modo in cui si concepisce la domanda etica rispetto alla questione della tecnologia⁶. Queste modalità risultano trasversali rispetto agli indirizzi etici affermatasi nel dibattito contemporaneo, e si distinguono piuttosto sulla base di criteri specifici della questione.

1.1 *Etica dell'uso*

Il primo indirizzo, per certi versi il più immediato e certamente il più diffuso, è quello che pone la questione etica nei termini del corretto uso degli oggetti tecnologici. Di fronte alla svolta digitale, la domanda formulata a partire da questa impostazione è quali siano gli usi moralmente sbagliati, e quali gli usi moralmente virtuosi degli strumenti messi a disposizione dal progresso, che si tratti di social network, del web o di altro.

In prima battuta, questa impostazione del problema sembra individuare negli strumenti tecnici una precisa connotazione assiologica. Facendo implodere la distinzione tra dimensione pratica e dimensione tecnica, l'etica dell'uso ha il merito di esigere un'analisi della natura intimamente morale degli oggetti, ovvero il loro esser già da sempre caricati con valori, potenzialità pratiche, finalità. Ciò si riflette, in prima analisi, nell'idea che esistano oggetti "buoni" e oggetti "cattivi", e che dunque l'elemento etico riguardi primariamente la scelta, da parte del singolo, di usare gli uni piuttosto che gli altri – la penna piuttosto che la spada, il "buon libro" piuttosto che la "cattiva maestra televisione".

In secondo luogo, tuttavia, questo modello non è affatto incompatibile con un'idea "incipiente" dell'oggetto tecnologico, secondo la quale quest'ultimo

⁵ Per una breve esposizione di questa differenza si veda J. Kawall, *In Defence of the Primacy of Virtues*, in «Journal of Ethics and Social Philosophy», 3 (2), 2009, pp. 1-21.

⁶ Nel pensiero kantiano sembra essere operativa, in prima battuta, una netta separazione tra dimensione tecnica e dimensione pratica (I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2005, p. 35). D'altronde anche in Aristotele sembra essere presente una distinzione tra *praxis* e *poiesis*, e dunque una separazione tra la questione etica e la questione tecnica. La posizione esplicita del problema tecnologico da parte delle teorie etiche appartiene senz'altro alla filosofia del XIX e in particolare del XX secolo, ma nonostante ciò è possibile ravvisare le premesse per una considerazione etica della tecnologia già nel pensiero classico, in particolare nelle teorie che propongono un'antropologia già orientata in termini tecnologici. A questo proposito si veda A. De Cesaris, *Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo degli oggetti*, in «Lessico di Etica Pubblica», 2 (2015), pp. 77-87. Come si vedrà, è proprio il nesso tra etica ed antropologia a costituire il punto focale della discussione che segue. Più autori hanno sottolineato il nesso tra dimensione antropologica e dimensione etica in Kant (si veda l'Introduzione dello stesso Landolfi Petrone alla *Metafisica dei costumi* kantiana). Nancy Sherman sottolinea l'affinità tra l'etica kantiana e quella aristotelica, soprattutto in merito a determinate questioni che si riveleranno essenziali per il presente discorso, su tutte quella relativa alla seconda natura. Cfr. N. Sherman, *Making a necessity of virtue. Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1997, pp. 241-43.

presenterebbe al tempo stesso potenzialità e pericoli. Al contrario, nel dibattito pubblico così come nel panorama degli studi questa tendenza si è rivelata decisamente come la più seguita, dando sempre maggior seguito a un'idea della tecnologia come strumento “neutro”, la cui connotazione etica dipenderebbe sostanzialmente dall'uso che se ne fa⁷. A questo proposito, si è assistito alla proliferazione di proposte che, attraverso la metafora del “viaggiare informati”, riducono il problema dell'etica della tecnologia, di fatto, a una questione di pedagogia della tecnica⁸.

Su queste basi, il primo modello di relazione tra etica e tecnologia corrisponde all'idea di un'etica applicata⁹. Ciò ha senz'altro il merito di porre la questione nei suoi termini più chiari, permettendo al tempo stesso di declinare in diversi modi il significato della tecnologia per la vita morale dell'umanità. E tuttavia, precisamente l'idea di una “applicazione” dell'etica alla tecnologia presenta diverse difficoltà. La prima e più evidente è che in questo modo si presuppone l'esistenza di un ordine di valori, di pratiche condivise, di virtù umane che in qualche modo preesistono alla dimensione tecnologica, e che non sono modificate sostanzialmente dal mutamento dei paradigmi tecnologici che reggono la società. La sfera dell'etica e quella della tecnologia rimangono separate, e più di un'etica della tecnologia si tratta di una “etica sulla tecnologia”, ovvero di una trattazione specifica all'interno di un più generale discorso etico che rimane per lo più invariato nelle sue particolarizzazioni.

Anche nei casi in cui l'emergenza del problema tecnologico richiede una riformulazione di alcuni temi etici classici – ad esempio circa la violenza, la comunicazione, l'impegno politico – l'esigenza non sembra tanto quella di ripensare il nostro ordine di valori, di affetti e di prescrizioni morali alla luce di una nuova casistica, ma piuttosto quello di riformulare le questioni in modo da renderle abbastanza comprensive e generali da includere il nuovo caso. In questo modo l'emergere di nuovi casi non immediatamente riducibili a quelli noti non impone un reale ripensamento dell'etica, ma piuttosto uno sforzo nel confermare il modello preesistente. Questo anche nei casi, piuttosto rari, in cui l'introduzione di una nuova tecnologia comporti effettivamente il mutamento di una prescrizione tradizionalmente accolta dalla società. Si prendano, ad esempio, i casi legislativi relativi agli insulti sui *social*, in cui occorre decidere se essi possano essere

⁷ Si noti bene, però, che esiste un sottile scarto tra l'idea del medium come costitutivamente ancipite e l'idea di un oggetto “neutro”, il cui valore dipende dal suo uso. La prima concezione ha la propria origine in Platone, e arriva fino alla teoria dei media di McLuhan. La seconda concezione è precisamente quella contro cui si scaglia la teoria dei media, e intende questa ambiguità nei termini di una “opzione” tra un uso positivo e un uso negativo.

⁸ Cfr. P.C. Rivoltella, *Le virtù del digitale. Per un'etica dei media*, Morcelliana, Brescia 2015.

⁹ Si veda ad esempio K.E. Himma, H.T. Tavani (eds.), *The Handbook of Information and Computer Ethics*, Wiley, Hoboken 2008 (con l'eccezione del saggio di Luciano Floridi, di cui si dirà in seguito).

commisurati a un diverbio orale o ad un attacco *ad hominem* a mezzo stampa¹⁰. In questi casi, indipendentemente dalla scelta del legislatore, si tratta di effettuare una decisione puntuale all'interno di un quadro di riferimento che rimane sostanzialmente immutato.

Un altro limite di questa impostazione è che essa rimanda, in ultima analisi, a una dimensione individuale. Che l'etica dell'uso sia un'etica individuale non significa, certamente, che essa non prenda in considerazione i problemi pedagogici e sociali legati all'uso delle tecnologie digitali – anzi, questa è senz'altro la principale flessione del discorso etico circa il problema della tecnologia¹¹. Allo stesso modo, ciò non significa che nel determinare il corretto comportamento del singolo non si tenga in considerazione lo spazio pubblico, tanto dal punto di vista delle conseguenze sociali dei comportamenti, che dal punto di vista delle modalità di scambio intersoggettivo che l'uso delle tecnologie comporta. Tuttavia, tanto questa dimensione intersoggettiva che – più in generale – la conformazione dello spazio pubblico sono ancora una volta presupposte al discorso etico.

In altri termini, il problema non è proporre “soluzioni biografiche a problemi sistemici”, come nella critica classica esercitata da studiosi come Bauman¹². Infatti l'idea di un'etica dell'uso non esclude la formulazione di *policies* o di pratiche condivise¹³. Piuttosto, il problema consiste ancora una volta nella disorganicità del nesso tra dimensione etico-pratica e dimensione tecnologica. Anche una proposta “globale”, ovvero mirante alla costruzione di pratiche condivise nello spazio pubblico, rimanda in ultima analisi alle azioni individuali di soggetti percepiti come dotati di valori e comportamenti autonomi rispetto agli strumenti che essi utilizzano.

1.2 Etica critica

La seconda modalità con cui viene concepito il nesso tra dimensione etica e dimensione tecnologica vede la prima come un'impostazione critica nei confronti della seconda. Ciò significa, in prima analisi, che l'etica diventa un discorso che

¹⁰ Per una guida problematica ma chiara sul tema si veda ad esempio M. Pearson, *Blogging and Tweeting Without Getting Sued. A Global Guide to the Law for Everyone Writing Online*, Allen and Unwin, Crow's Nest 2012.

¹¹ Questo in due sensi: sia dal punto di vista di *policies* pubbliche, sia perché i problemi riguardano spesso soggetti collettivi (a riguardo si veda G.P. Cella, *Personae finte. Paradossi dell'individualismo e soggetti collettivi*, Il Mulino, Bologna 2015).

¹² Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, p. 34. L'espressione è ripresa da Beck, ma ritorna in diversi scritti di Bauman, spesso nella forma di “soluzioni particolari a problemi globali” (cfr. M. Davis, *Bauman on Globalization*, in M.H. Jacobsen and P. Poder, *The Sociology of Zygmunt Bauman*, Routledge, London-New York 2008, pp. 137-155, in particolare p. 143).

¹³ Questo è quanto accade, ad esempio, con la *Carta dei diritti digitali fondamentali dell'Unione Europea*, di cui Byung-Chul Han è iniziatore e firmatario (testo disponibile qui: <https://digitalcharta.eu/>; ultimo accesso 12 Marzo 2018). Qualcosa di leggermente diverso è quanto compiuto dall'etica hacker, ad esempio nel libro di S. Levy, *Hackers: Heroes of the Computer Revolutions*, O'Reilly, Sebastopol 1984, in cui l'autore presenta un'etica integrata con una vera e propria visione del mondo.

mette a tema il problema della tecnica considerato globalmente, individuandone le connotazioni assiologiche di fondo. Questo discorso non deve essere necessariamente critico nel senso di una considerazione negativa della tecnica – per quanto questa sia stata l’opzione primaria nell’ambito degli studi filosofici del XX secolo – ma piuttosto nel senso di un *giudizio di valore* circa la tecnica considerata, in ultima analisi, come *apparato*¹⁴.

Così come l’etica dell’uso rimandava in ultima analisi a una dimensione individuale, dunque, l’approccio critico rimanda piuttosto a una dimensione strutturale, in cui l’aspetto valoriale della dimensione tecnologica può certamente riflettersi sul singolo, ma trova il proprio nucleo in considerazioni di tipo sistemico. Appartengono a questa distinzione diverse interpretazioni piuttosto celebri del significato della tecnologia, tendenzialmente collocabili nello spettro polarizzato a partire dalla contrapposizione tra tecnofobia e tecnolatria, o tra “apocalittici” e “integrati”¹⁵. Rispetto alla prima impostazione, l’etica critica ha il merito di riconoscere la dimensione strutturale della tecnologia, la sua funzione determinante rispetto a diversi elementi del contesto sociale in cui agisce. Sullo stesso tenore, questa impostazione presenta una comprensione logicamente più profonda del problema etico, che non riguarda solo la dimensione dell’uso – individuale e collettivo – degli strumenti tecnologici, ma si riferisce primariamente all’effetto che questi strumenti presi nel loro complesso hanno sulla dimensione valoriale, politica e comunicativa attiva nello spazio pubblico.

In questo senso, l’etica critica è a tutti gli effetti una teoria sociale – spesso un’ontologia sociale – con particolare riferimento alla dimensione della filosofia pratica¹⁶. Un punto di forza innegabile di questo modello è la capacità di coniugare l’esigenza di avere una considerazione globale del fenomeno tecnico, in cui la dimensione etica sia già inclusa in esso e non semplicemente applicata ad esso dall’esterno, con l’esigenza di mantenere una distanza critica, capace di giudicare

¹⁴Qui di seguito i testi classici per questa impostazione: M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000 (1953), pp. 5-36; trad. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2007, pp. 5-27; H. Marcuse, *Some Social Implication of Modern Technology*, in Id., *Collected Papers*, edited by D. Kellner, Routledge, London-New York 1998, pp. 40-66; J. Ellul, *Le système technicien*, Le cherche midi, Paris 1977, trad. di G. Carbonelli, *Il Sistema tecnico*, Jaca Book, Milano 2009; E. Severino, *Techne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 1979; A. Feenberg, *Technosystem. The Social Life of Reason*, Harvard University Press 2017. A dire il vero, la posizione di Feenberg non è pienamente riducibile a un’impostazione di questo genere, partendo da un’impostazione marcusiana ma presentando tratti antropologici mutuati dallo studio di Gilbert Simondon. Tuttavia, rimangono nei suoi volumi – in particolare in quelli precedenti – echi di un’impostazione decisamente simile a quella della teoria critica.

¹⁵ Il riferimento è a U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 1964. In realtà è il caso di segnalare che nell’opera di Eco è presente una estesa e lungimirante trattazione del significato delle teorie dell’informazione per le scienze della cultura. Si veda ad esempio U. Eco, *Opera aperta*, Bompiani, Milano 1962, pp. 95-153.

¹⁶ Questa è l’impostazione esplicita di G. Lukàcs, *Ontologia dell’essere sociale*, Pigreco, Milano 2012, in particolare il vol. III, pp. 135 e ss.; cfr. A. Feenberg, *Lukàcs Theory of Reification and Contemporary Social Movements*, in «Rethinking Marxism», 27, 4, 2015, pp. 490-507.

positivamente o negativamente l'apparato tecnologico sulla base di una posizione ben determinata.

D'altra parte, tuttavia, il punto di forza di questo modello è anche il suo limite. Pur considerando il nesso tra etica e tecnologia come interno alla dimensione tecnologica considerata, infatti, le teorie critiche finiscono per produrre uno sdoppiamento assiologico: da un lato si analizza la dimensione valoriale determinata come una funzione del sistema tecnologico vigente, e individuata come effettiva struttura dello spazio pubblico e delle interazioni sociali; dall'altro, si effettua una valutazione di questa prima dimensione valoriale sulla base di un secondo, più profondo punto di vista morale, usato come criterio di valutazione del primo e di fatto presupposto come esterno rispetto all'analisi effettuata. Ciò vale certamente nel caso di considerazioni positive, che sono tali sulla base – ad esempio – di ideali di progresso, o di concezioni della felicità non derivate dall'analisi stessa, ma pregresse rispetto ad essa.

Questo atteggiamento è ravvisabile con una certa chiarezza tanto negli autori della Scuola di Francoforte quanto in alcuni esponenti dell'antropologia filosofica novecentesca, ad esempio Günther Anders¹⁷. Il paradosso in questi autori consiste precisamente nell'anfibolia con cui viene affrontata la declinazione antropologica della questione etica in relazione alla tecnica. Da un lato si riconosce la profonda ricaduta antropologica determinata dall'ingresso delle nuove tecnologie, ma dall'altro si individua comunque un criterio per la valutazione normativa di questa ricaduta all'interno di un paradigma antropologico non sempre del tutto esplicito.

Per quanto riguarda le tecnologie digitali, un buon esempio sono le teorie del filosofo coreano Byung-Chul Han. Secondo Han l'implosione delle distanze determinata dalle nuove forme di comunicazione digitale determinerebbe un mutamento di paradigma emotivo, una riconfigurazione della costituzione emozionale dell'individuo in cui non esistono più le condizioni per l'esistenza del rispetto come dinamica di relazione intersoggettiva¹⁸. Questa analisi trova la propria collocazione in una più ampia ricognizione delle patologie dell'individuo contemporaneo, in cui l'elemento tecnologico gioca un ruolo fondamentale nel determinare il dominio della "stanchezza" come cifra dell'intera vita sociale¹⁹.

L'analisi di Han appare piuttosto potente, non solo grazie a una certa concisione stilistica attraente, ma anche per la capacità di ricondurre fenomeni sociali particolari a problemi di tipo logico, in particolare alla decadenza della

¹⁷ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Beck, München 1956, trad. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Milano 2007. La posizione di Anders, se da un lato può essere senz'altro commisurata a quella della scuola di Francoforte e di quella che qui viene chiamata "etica critica", dall'altro si presenta già fortemente indirizzata verso un'antropologia della tecnica. Non è questa la sede per approfondire il discorso circa il pensiero andersiano, ma è senz'altro interessante rilevare che il progetto de *L'uomo è antiquato* costituisce una riflessione filosofica sulla terza rivoluzione industriale esattamente come gli studi di Floridi lo sono circa la quarta.

¹⁸ B.C. Han, *Nello sciume. Visioni del digitale*, trad. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2015, cap. 1.

¹⁹ B.C. Han, *La società della stanchezza*, trad. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2012.

dimensione dell'alterità e del negativo. Tuttavia, la posizione di Han si rivela a più tratti esplicitamente critica nei confronti del modello analizzato, e in diversi casi indirizza fortemente l'analisi stessa. In altri termini: che l'immersione nel mondo digitale ponga fine alla dimensione del "rispetto" è necessariamente un male? E da quale punto di vista? Se le posizioni del filosofo coreano possono essere condivisibili, il tenore dei suoi giudizi sulla società contemporanea sembrano partire da una dimensione eteronoma, presupposta al discorso stesso.

1.3 *Etica mediologica*

Prima di procedere con l'analisi del terzo modello, occorre una precisazione. Indicando i limiti di ciò che è stato chiamato etica dell'uso ed etica critica, non si intende suggerire che questi modelli vadano abbandonati in nome di un modello "alternativo" e strutturato su premesse differenti. È difficile negare che un'educazione all'uso corretto degli strumenti tecnologici sia un aspetto piuttosto rilevante all'interno dei processi di formazione del cittadino contemporaneo, così come è chiaro che l'elaborazione di una prospettiva globale sui nessi tra vita sociale e tecnologia, e una loro valutazione a partire da una certa distanza critica, sia un aspetto importante di ogni considerazione culturale sulla questione della tecnologia.

Piuttosto, si tratta di mostrare che queste due impostazioni, tenute isolate e considerate come il *terminus ad quem* del lavoro di ricerca, sono insufficienti. Il punto di principale interesse consiste nel rendere il nesso tra etica e tecnologia non qualcosa di esteriore, che sopraggiunge ai due termini intesi come qualcosa di indipendente, bensì come un aspetto determinante, integrato all'interno della loro stessa costituzione. Ciò significa, innanzitutto, intendere l'etica non come un'etica applicata, e dunque come un insieme di riflessioni e prescrizioni esteriori rispetto alla dimensione tecnica, ma piuttosto come un'analisi critica dei modi di vivere, dei comportamenti e delle configurazioni assiologiche che emergono da quella dimensione stessa.

Vista in quest'ottica, l'etica si pone immediatamente ed esplicitamente come una antropologia della tecnica, o meglio come una parte determinante di quest'ultima²⁰. Rinunciando a una dimensione puramente normativa, essa deve innanzitutto determinare dal punto di vista descrittivo le condizioni dell'uso della facoltà pratica da parte dell'essere umano, intendendo quest'ultimo come membro attivo di una comunità mediata da condizioni materiali di vario genere. In ultima analisi, dunque, si registra qui una preferenza del modello aristotelico-hegeliano

²⁰ Senza citare i classici di riferimento, si considerino testi come P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, trad. di M. Colò e altri, Feltrinelli, Milano 1996; V. Flusser, *La cultura dei media*, trad. di T. Cavallo, Bruno Mondadori, Milano 2004; D. De Kerckhove, *The Skin of Culture. Investigating the new electronic reality*, Somerville House Books, New York 1995. Una prospettiva molto simile è quella proposta, ma forse non del tutto sviluppata, da Luciano Floridi nei suoi diversi studi.

rispetto a quello kantiano²¹. L'ethos preso in considerazione in questa prospettiva è innanzitutto la dimensione dei costumi, il modo in cui la sfera pratica produce cultura (nel senso profondo e stratificato di *Bildung*) e istituzioni depositarie di un insieme di valori, pratiche e aspettative condivise²².

Il nome di “etica mediologica” viene determinato dal carattere primario di questa impostazione, che riconosce tutti gli elementi in gioco – sfera valoriale-prescrittiva, tecnologia, dimensione intersoggettiva – come le funzioni di un sistema di mediazioni in cui nessun elemento può essere considerato esteriormente rispetto agli altri. Il vantaggio di questa prospettiva consiste proprio nel non presupporre alcunché al discorso pratico: la configurazione tecnologica, pratica e sociale della contemporaneità non viene valutata a partire da un criterio esterno adottato come “liquido di contrasto”, ma piuttosto analizzata a partire dalle premesse proprie di quella configurazione stessa.

In termini tradizionali, ciò significa analizzare il risvolto etico della tecnica nei termini di una “seconda natura”, ovvero nei termini di quella forma di “immediatezza mediata” che pone le basi dell'agire. Questo è il punto in cui emerge l'aspetto formale e quasi-trascendentale dell'analisi proposta: rispetto alle metodologie precedenti, un'etica impostata in questo modo si concentra sulle condizioni formali dell'agire, ovvero su quelle premesse per lo più inesprese, implicite e tuttavia onnipresenti nel tessuto sociale che, indipendentemente dall'oggetto dell'azione, ne determinano preliminarmente determinate caratteristiche. Questo vale anche nel caso dell'utilizzo degli oggetti tecnologici: l'oggetto tecnico, in questo contesto, non è infatti considerato come l'oggetto dell'azione, ma al massimo come il suo *medium*; questa mediazione, oltretutto, poiché viene posta su un terreno strutturale dal punto di vista antropologico e sociale, permane anche nel caso in cui quell'oggetto non sia effettivamente presente nell'azione. In altri termini, i modi di vita, di comportamento e di scelta implicitamente determinati dagli oggetti tecnici modellano anche gli atteggiamenti che di quegli stessi oggetti non fanno uso.

Anche questa impostazione, presa isolatamente, presenta alcuni elementi problematici. In prima battuta, infatti, occorre chiedersi in che modo una tale considerazione integrata del nesso tra etica e tecnologia lasci spazio a una considerazione autenticamente critica²³. Se si intende evitare qualsiasi considerazione esteriore rispetto alla configurazione tecnologico-sociale presa in

²¹ Per una trattazione più estesa di questo aspetto mi permetto di rimandare ad A. De Cesaris, *L'opera d'arte dell'anima. Corpo, tecnica e medialità nell'Antropologia di Hegel*, in «Tropos», IX, 2, 2016, pp. 139-157.

²²Cfr. R. Geuss, *Morality, Culture and History. Essays in German Idealism*, Cambridge University Press 1999, pp. 29-50.

²³ Non a caso, d'altra parte, questa critica è stata esercitata fortemente proprio nei confronti di Hegel e McLuhan, autori il cui pensiero spinge fortemente in direzione di una comprensione integrata e “olistica” dei fenomeni sociali, ma che spesso viene accusato di determinismo. Si veda ad esempio D. De Kerckhove, *Psicotecnologie connettive*, Egea, Milano 2014.

considerazione, come sarà possibile criticare quella stessa configurazione, così come i modelli di comportamento che essa suggerisce e impone?

Per rispondere a questa domanda occorre innanzitutto allontanare un'occasione di fraintendimento, ovvero l'idea che la distanza rispetto a un sistema dato possa essere solo esterna, e non interna. La riflessione sulle premesse tecnologiche dei valori attivi nello spazio sociale, e dunque l'autocoscienza rispetto all'origine di alcune prescrizioni, è già di per sé una forma di distanza. Allo stesso modo, una critica di queste prescrizioni e di questi valori non deve necessariamente arrivare dall'esterno, ovvero da un secondo sistema morale che faccia da criterio di valutazione del primo. Al contrario, la forma più radicale di critica è l'autocritica, ovvero una certa modalità di analisi che investiga le contraddizioni inerenti a un sistema di valori partendo dalle premesse di quel sistema, e non accettandone surettamente delle altre²⁴. Questa forma di analisi, oltretutto, sfida la netta distinzione tra piano descrittivo e piano normativo, in quanto fa risultare il secondo da una considerazione approfondita del primo²⁵.

Il progetto di un'etica mediologica non oblitera la possibilità di un'etica dell'uso o di un'etica critica, ma le integra all'interno di un modello globale, che rifiuta l'incorporazione indebita di premesse morali ingiustificate all'interno di un modello normativo. Questa forma di rigorizzazione è ciò che distingue un'impostazione autenticamente filosofica da un semplice opinare, per quanto arguto e intelligente, circa la condizione contemporanea. Oltretutto, questa modalità di analisi è precisamente ciò che impedisce una frettolosa adesione a modelli catastrofisti o utopisti nella considerazione dei media.

2. Tre modelli di tecnologia

Prima di procedere, è il caso di notare brevemente che ai tre modelli di etica della tecnologia corrispondono tre immagini diverse della tecnologia. Questo aspetto è decisamente rilevante nella misura in cui bisogna impostare il discorso circa quella che è stata chiamata "svolta digitale". Come si vedrà, un pieno parallelismo rispetto alla prima parte di questo saggio permetterà di considerare i diversi approcci come aspetti di un unico modello integrato e stratificato.

In prima battuta, un'etica dell'uso presuppone un'idea di tecnologia per la quale questa si riduce agli oggetti tecnologici. Difendendo un approccio in qualche

²⁴ Anche qui è il caso di precisare che si tratta di un modello di chiara ispirazione hegeliana, come si evince dalla presentazione del senso della filosofia esposta nei primi paragrafi della *Differenzschrift*. Si veda a riguardo G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, trad. di R. Bodei, Mursia, Milano 2016, pp. 40 e ss.

²⁵ Questa prospettiva, d'altronde, non va confusa con un tentativo di contravvenire alla legge di Hume. In questo caso, infatti, non si dice che il valore normativo di una prescrizione etica – la sua cogenza, la sua necessità – derivi da un qualsivoglia stato di fatto, ma piuttosto che la genesi della presenza di quella prescrizione a livello sociale è la conseguenza di un determinato tipo di dinamiche. Questa analisi non si occupa dell'effettiva validità degli enunciati etici, ma solo della loro genesi.

modo nominalistico, l'etica dell'uso accetta solo in modo marginale l'esistenza di una "tecnica" non coincidente con l'insieme degli strumenti a disposizione dei singoli cittadini. Per questa ragione, ad esempio, l'etica dell'uso è – come è ovvio – fortemente orientata alla dimensione degli utenti, considerando dunque solo l'aspetto più superficiale ed esposto dell'impianto tecnologico che sorregge la struttura sociale. In altre parole, l'etica dell'uso parla di personal computer e non di *server farms*, di *smartphone* e non di satelliti, di interfacce grafiche e non di banche dati.

Specularmente, l'etica critica tende a considerare anche l'aspetto riservato all'utente degli strumenti tecnologici dal punto di vista di un sistema tecnico, ovvero di un apparato generale la cui consistenza ontologica in qualche modo sopravanza, e talvolta risulta logicamente prioritaria, rispetto ai singoli oggetti che lo compongono. A questa impostazione corrispondono teorie di diversa natura, da quelle che individuano nell'apparato tecnico un determinato aspetto del sistema economico²⁶, passando per le teorie "metafisiche" della tecnica²⁷, fino alle più radicali e visionarie concezioni della tecnologia come forza globalizzante e capace di metabolizzare tutte le altre²⁸. Rispetto all'etica dell'uso, dunque, l'etica critica presuppone una concezione più approfondita e ricca del senso della tecnologia. Eppure, questa concezione rimane legata all'idea che la tecnica stessa sia un "oggetto", forse un "metaoggetto" ma pur sempre una dimensione da considerare nella sua almeno parziale distinzione dalla sfera sociale e umana.

Infine, l'etica mediologica trova la propria più naturale collocazione in una concezione della tecnologia radicata in un'impostazione strettamente antropologica. La tecnica, da questo punto di vista, non è concepita come qualcosa di differente rispetto all'essere umano, alla sfera individuale e sociale, ma piuttosto come un aspetto integrante di quest'ultima. Prima di indicare una particolare categoria di oggetti, la tecnica indica una facoltà dell'umano²⁹. Gli oggetti tecnici stessi, prima di essere strumenti, sono protesi dell'umano, sue estensioni, la cui natura strumentale è da individuare nel loro statuto di media. Questo modello, i cui esponenti principali sono l'antropologia filosofica tedesca e la teoria dei media di marca McLuhaniana, ha il pregio di estendere la nozione di "tecnica" a dimensioni non sempre considerate sotto questo aspetto (ad esempio il linguaggio).

Dal punto di vista di quest'ultima impostazione, dunque, ogni trasformazione tecnologica è al tempo stesso, e per forza di cose, anche una trasformazione politica, sociale, ma soprattutto antropologica³⁰. Non è dunque possibile presupporre un determinato modello di razionalità, di agire comunicativo, di convivenza o di discorso all'effettiva configurazione che la tecnologia consegna a una data società, dal momento che questa configurazione non riguarda solo la dimensione degli

²⁶ Questa è in buona misura la posizione di Herbert Marcuse e di Gyorgy Lukács.

²⁷ Qui gli autori di riferimento sono senz'altro Heidegger e Severino.

²⁸ Il riferimento qui è in particolare a Jacques Ellul e, in certa misura, a Feenberg.

²⁹ Questa idea, del tutto esplicita in Hegel ma anche in Kant, trova la propria fondazione in Aristotele. Cfr. G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino, 1961.

³⁰ Questa è anche la posizione di A. Feenberg, *Technosystem*, cit., p. 153.

strumenti o degli oggetti, ma tocca l'umano nel suo cuore pulsante. Orbene, è piuttosto chiaro che solo questa terza concezione della tecnica consente una comprensione chiara dei fondamenti di ciò che viene genericamente chiamato "cultura digitale"³¹.

Questa cultura non consiste così solo in un insieme di pratiche, ma anche in un modo di pensare, in determinate modalità di rappresentazione e di discorso, nella produzione di un immaginario condiviso e di un sistema di fini, obiettivi e paure attivi a livello sociale. Da questo punto di vista, dunque, interrogarsi circa un'etica del digitale significa prendersi carico di un compito più gravoso del previsto, e identificabile *toto coelo* con un'autentica comprensione filosofica del mondo contemporaneo.

3. *Mediazioni immediate. Della seconda natura digitale*

Alla luce di quanto scritto in precedenza, occorre dunque determinare conclusivamente alcuni aspetti centrali di questa "etica mediologica del digitale". Una tale etica non sarà, in prima battuta, un elenco di problemi più o meno pressanti: è chiaro che faccende come il *digital divide* e la *net neutrality* costituiscono problemi di ordine politico, sociale ed etico centrale, così come accade per questioni relative alla violenza digitale e alle nuove forme di comunicazione. Tuttavia, l'interesse primario in questo caso è quello di indicare le condizioni formali dell'agire pratico, ovvero il punto di partenza affinché si dia qualcosa come un discorso morale integrato con la cultura digitale.

Questo discorso, come già menzionato, dovrebbe prendere le mosse da quelle che sono rilevate come contraddizioni interne alla nuova società digitale. Queste contraddizioni non sono in prima battuta "dilemmi etici", ma piuttosto scompensi nell'impianto categoriale utilizzato per analizzare la condizione dell'uomo contemporaneo. Si tratta di elementi evidenti, facilmente estrapolabili dal dibattito pubblico: la contraddizione tra l'estrema disponibilità di informazioni e la crescente difficoltà di ottenere un'informazione pubblica corretta; il contrasto tra l'onnipervasività di criteri emotivi di scelta e di azione, e la crescente disaffezione ravvisabile negli individui; la diffusione generalizzata dei media digitali, e la scarsissima quantità di effettive competenze circa il funzionamento e l'utilizzo degli

³¹ Mark Deuze nota che l'espressione "cultura digitale" è solo una delle numerose etichette che sono state utilizzate per descrivere il mutamento culturale introdotto dalle *Information and Communication Technologies* (ICT) (Cfr. M. Deuze, *Participation, Remediation, Bricolage: Considering Principal Components of a Digital Culture*, in «The Information Society», 22 (2), 2006, pp. 63-75 (in particolare p. 64). I contributi tesi a individuare i tratti fondamentali di questa nuova cultura sono numerosi, ed evidenziano spesso aspetti molto diversi. In questa sede non è particolarmente rilevante offrire un tentativo di analisi di questi tratti (per il quale rimando ad A. De Cesaris, *Ipercomunità. Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale*, in «Lessico di etica pubblica», 1, 2016, pp. 137-149). Piuttosto, è importante segnalare che la nozione di "cultura digitale" rimanda a un modo di considerare l'impatto delle tecnologie che ne riconosce la profonda pregnanza simbolica e sociale.

stessi tra gli utenti; l'imporsi di modelli di comunicazione orizzontali, e il persistere – o addirittura l'accentuarsi – di forme di sfruttamento, gerarchizzazione e disparità sociale; la proliferazione di modelli di socialità e l'accrescersi del senso di solitudine, spaesamento e disancoramento da parte dei singoli³².

La radice comune a questi fenomeni consiste nell'implosione di alcune contrapposizioni classiche, ad esempio quella di distanza e vicinanza, verità e opinione, produzione e consumo, lavoro e svago, privato e pubblico. Il superamento di questi modelli è già stato ampiamente documentato e analizzato nella letteratura critica. Questa implosione, tuttavia, è la conseguenza di un'implosione più profonda, rappresentata dalla nozione di *ipermediazione*³³: una mediazione talmente radicalizzata e diffusa da non essere più visibile, e da presentarsi dunque nei termini di una nuova forma di immediatezza. Questa immediatezza non va confusa con l'immediatezza mediata di cui Hegel scrive quando presenta la nozione di seconda natura. L'ipermediazione non è una "seconda immediatezza", ma un'immediatezza alla seconda potenza, il cui cuore consiste nell'onnipresenza di mediazioni evanescenti³⁴.

La trasformazione antropologica prodotta da quella che Luciano Floridi chiama "quarta rivoluzione" ha come conseguenza una completa ritassonomizzazione delle entità viventi e non viventi, una riconfigurazione dei modelli di comunicazione, delle modalità di apprendimento e di scambio simbolico³⁵. L'infosfera non è altro che una nuova dimensione, in cui i nessi tra i singoli elementi sono determinati da una connessione totale, pressoché sottratta a vincoli spazio-temporali. Ciò comporta appunto il passaggio da un paradigma ottico – che ha dominato la modernità – a un paradigma tattile, di tipo immersivo³⁶. All'interno di questo paradigma vige una comprensione già mediatizzata dell'essente, il quale, unificato sotto la nozione di informazione (nella fattispecie di informazione digitalizzata e dunque numerica), viene già presentato come qualcosa di comunicabile, scambiabile, e dunque mediato. Questa mediazione totale, nel far svanire il carattere sostanziale, discreto degli elementi mediati, fa svanire l'idea stessa di una mediazione, producendo uno spazio omogeneo in cui l'assenza di distanza diventa un elemento caratterizzante.

³² Si tratta di una serie di contraddizioni mostrate a vario titolo nei seguenti lavori: S. Turkle, *Insieme ma soli*, Codice, Torino 2012; Ippolita, *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano 2015; B.C. Han, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Roma 2016.

³³ Questo concetto trova la propria fondazione in un discorso che ho avviato in un mio precedente saggio. Cfr. A. De Cesaris, *Ipercomunità. Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale*, cit..

³⁴ La nozione di "mediazione evanescente" rimanda, in particolare attraverso le analisi hegeliane di Slavoj Žižek, alla questione della soggettività. Appare chiaro, infatti, che attraverso il problema della mediazione ci si ritrova a che fare con un nuovo modello di soggettivazione, e dunque con forme di azione e di responsabilità, ma anche con forme di coscienza irriducibili alle teorie tradizionali. Di questo, però, in un futuro saggio dedicato esplicitamente al problema. Cfr. S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, trad. di L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 2005, parte I.

³⁵ L. Floridi, *The Fourth Revolution*, Oxford University Press 2014, in particolare pp. 59-86.

³⁶ Ippolita, *Nell'acquario di Facebook*, Eleuthera, Milano 2012.

Le tesi di Han circa la perdita del negativo – già prefigurate in alcune intuizioni della Scuola di Francoforte – e la critica di Sloterdijk contro la fine di un modello atletico hanno la propria radice teorica nel problema dell'ipermediazione. La fine del modello atletico non è una contingenza legata a un generico "impoverimento" della società occidentale, ma la conseguenza di un nuovo modello di mediazione determinato dall'ingresso delle tecnologie digitali, il cui funzionamento pone una distanza sempre minore tra utente e interfaccia, determinando il venir meno di quella frizione necessaria allo sviluppo di competenze consapevoli, e producendo piuttosto un'immediatezza più radicata, di tipo immersivo, in cui la componente mediata risulta sempre meno evidente.

Al tempo stesso, tuttavia, criticare questo modello in nome di una nostalgia per alcune forme di distanza o di negazione tipiche delle società del passato, o in nome di un generico appello alla necessità per l'essere umano di sviluppare athleticamente le proprie capacità, costituisce ancora una critica esteriore. Ha invece ragione Floridi, quando afferma che nella nuova società informazionale sarà necessario trovare nuove narrazioni, sviluppare un'etica di nuovo genere³⁷. Questa etica trova nell'esigenza di esplicitare il nesso tra mediazione e immediatezza un punto del tutto centrale. In questa prospettiva, il senso di una "educazione ai media" non consiste nell'insegnare all'utente un uso moralmente corretto degli strumenti tecnologici, ma piuttosto nel produrre una capacità di analisi e una consapevolezza circa la serie di mediazioni implicite nello strumento stesso, così come nello spazio discorsivo e d'azione che lo strumento stesso crea.

In questo senso, un'etica mediologica del digitale è innanzitutto un'etica riflessiva, un'etica dell'autocoscienza. Questa autocoscienza deve essere soprattutto coscienza di una trasformazione tecnologica che ha prodotto una ricomprensione dell'ente in generale, e della vita umana in particolare, nei termini informatici³⁸. Ciò significa, da un lato, che i processi culturali dominanti nella nuova società digitale non possono essere identificati semplicemente con quelli attivi nelle società precedenti³⁹, e dall'altro che l'etica deve fare i conti con una visione del mondo che

³⁷ L. Floridi, *The Fourth Revolution*, cit., pp. 217-221.

³⁸ Questa prospettiva è propria della cibernetica di Wiener, ma anche successivamente dell'etica dell'informazione di Luciano Floridi (il cui passaggio da una prospettiva biocentrica a una prospettiva ontocentrica trova la propria fondazione proprio nel concetto di informazione). Riguardo la cibernetica, è il caso di citare T.W. Bynum, *The historical roots of information and computer ethics*, in L. Floridi (ed.), *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics*, Cambridge University Press 2010, pp. 21-40. Senza qui ripercorrere l'ascesa (e il declino) della cibernetica come disciplina, è il caso di menzionare la posizione di Heinz von Foerster, il quale ha concepito l'etica come spazio "indecidibile" all'interno di un sistema capace di prevedere sempre di più i comportamenti. Cfr. H. von Foerster, *KybernEthik*, Merve Verlag, Berlin 1993, pp. 60-83. Questa impostazione si fonda su un concetto di etica diverso da quello assunto all'interno di questo saggio, ma evidenzia per contrapposizione un aspetto decisivo dell'impostazione cibernetica del problema tecnologico, in cui la dimensione dei comportamenti gioca un ruolo essenziale.

³⁹ Un esempio lampante è quello del gioco, analizzato in modo brillante da C. Pias, *Computer Spiel Welten*, Diaphanes, München 1993, pp. 7-8.

rimette seriamente in discussione la nozione stessa di comportamento, di azione e di agente morale⁴⁰.

Ciò non significa, d'altronde, che l'etica debba ridursi a una mera presa di coscienza dei meccanismi che regolano i processi culturali e sociali nel nuovo contesto tecnologico. Al contrario, la sfida posta dalla nuova realtà ipermediata consiste proprio nel superare la contrapposizione tra contemplazione e pratica, o tra dimensione individuale e dimensione collettiva. Nel momento in cui le strutture sommerse delle pratiche alla base della vita culturale odierna vengono portate alla trasparenza, si determina al tempo stesso una forma di ri-mediazione dell'immediatezza ipermediata summenzionata, una forma di riflessione e di distanza che non si pone antagonisticamente ed "esternamente" rispetto a quella dinamica stessa, ma che ne costituisce al contrario una forma di sviluppo. Ciò rende possibili forme – individuali e collettive – di azione consapevole, secondo criteri di scelta che non è possibile ridurre all'alternativa tra omologazione passiva e reazione eteronoma.

4. Conclusione

L'obiettivo di questo saggio non era quello di tratteggiare compiutamente una proposta etica per il digitale. Piuttosto, come è stato precisato nell'introduzione, l'obiettivo era interrogarsi circa il senso della questione etica in relazione alle nuove tecnologie. La terza parte non va dunque intesa come un indirizzamento verso una proposta etica particolare, bensì come un ulteriore tentativo di problematizzare la questione alla luce di alcuni elementi specifici della cosiddetta svolta digitale.

Nel tentativo di mostrare che solo un'etica riflessiva e mediologica può porre il problema nella sua specificità filosofica, occorre ribadire che ciò non discredita affatto l'esigenza di pensare un'etica dell'uso e un'etica critica. Allo stesso modo, l'esigenza di interrogarsi sulla dimensione etica a livello antropologico-sociale non esclude affatto il bisogno di un'etica individuale, bisogno che anzi si fonda proprio sull'analisi prodotta a livello strutturale⁴¹.

⁴⁰ Cfr. L. Floridi, *Information Ethics*, in L. Floridi (ed.), op. cit., pp. 86-87. L'etica dell'informazione di Floridi si propone come una "macroetica", con alcune premesse simili all'etica della responsabilità di Hans Jonas. Essa presenta diversi tratti di grande interesse, tra cui la già menzionata estensione del dominio degli agenti morali al di là dei soggetti direttamente umani, ma anche un'impostazione fondata su considerazioni antropologiche forti, su tutte la figura dell'*homo poieticus* come soggetto morale peculiare (in accordo con alcuni indirizzi già presenti nella cibernetica). In questo saggio non si intendeva discutere nel dettaglio le proposte etiche individuali, ma a partire dall'analisi appena fornita un limite dell'etica dell'informazione consiste forse nell'eccessiva cesura rispetto a modelli tradizionali di comprensione dell'etica, così come in un modello normativo fondazionale meno giustificabile rispetto alla dimensione della *Sittlichkeit* di marca hegeliana.

⁴¹ A questo proposito si veda A. De Cesaris, *Limit and Creation. Towards an Ethic of Self-Limitation in the Digital Era*, in «Ethics in Progress», 8, 1 (2017), pp. 7-18.

Tuttavia, la condizione contemporanea pone sicuramente in modo inedito l'esigenza di un'impostazione etica di tipo strutturale, fondata su una comprensione radicale delle trasformazioni antropologiche e sociali introdotte dai media digitali. Ciò significa certamente ripensare i problemi classici e proporre di nuovi, ma anche e soprattutto chiarire nuovamente la nozione stessa di *ethos*, a partire da una ricomprensione radicale dei processi di soggettivazione, della natura dell'azione e dunque del senso stesso di una "etica" in relazione a una più generale teorizzazione antropologica, sociologica e ontologica del mondo in cui viviamo.