

# Vergogna, eremitismo digitale e dislivello cognitivo. L'antropologia di Anders nell'epoca del *digital turn*

Lorenzo De Stefano<sup>1</sup>

Men at some time are masters of their fates.  
The fault, dear Brutus, is not in our stars.  
But in ourselves, that we are underlings

W. Shakespeare, *Julius Caesar*, I.2

## 1. Una premessa

Internet è la trama delle nostre vite. Se la tecnologia dell'informazione è l'equivalente odierno dell'elettricità nell'era industriale, internet potrebbe essere paragonata sia alla rete elettrica, sia al motore elettrico, per la sua capacità di distribuire l'informazione in tutti i campi dell'attività umana<sup>2</sup>.

La giunzione tra *Information and Communication Technologies* (ICT) e network ha segnato l'oltrepassamento della soglia storica caratterizzata dalla società dell'informazione verso la società iperstorica in cui le stesse ICT divengono condizione necessaria del benessere sociale e dello sviluppo generale<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dottore di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi "Federico II" di Napoli.

<sup>2</sup> M. Castells, *Galassia Internet*, trad. it. S. Viviani, Feltrinelli, Milano 2006, p. 13.

<sup>3</sup> Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 4 ss. Floridi sottolinea che il superamento della soglia iperstorica non è una condizione generalizzata, ma riguarda principalmente i membri del G7, in quanto almeno il

Le nuove tecnologie digitali dell'informazione e della comunicazione, di cui gli *Online Social Network* (OSN) sono l'ultima frontiera globale, stanno apportando dalla fine del XX secolo trasformazioni radicali e continue. Ciò porta, se è vero che l'uomo è per antonomasia animale tecnico "formatore di mondo", consequenzialmente a una riconfigurazione del paradigma antropologico. Come sostiene Luciano Floridi: «tali forze sono divenute forze ambientali, antropologiche, sociali ed interpretative»<sup>4</sup>; esse forgiavano la realtà, modificano il paradigma umano, cambiano la modalità di relazione tra l'uomo e il mondo, ma soprattutto inaugurano una nuova età dello sviluppo della civiltà – la *iperstoria* – che segna il passaggio dall'epoca della codifica e archiviazione dell'informazione – la storia – a quella del *computing*. La modernità iperstorica è l'ora in cui il mantenimento stesso della struttura sociale è direttamente dipendente dalle strutture informazionali che lo sostengono e lo governano<sup>5</sup>, è il compimento di un processo di controllo e di informazione in cui già Heidegger ravvisava l'essenza della cibernetica<sup>6</sup>. A questa nuova frontiera temporale del mediale corrisponde una riterritorializzazione dello spazio che Floridi denomina "infosfera", dove sostanzialmente l'essente è convertito in informazione, quindi ipostatizzato mediante una traduzione quantitativa. Ciò è da ascrivere a un processo per nulla nuovo al pensiero filosofico: la tecnicizzazione globale, con cui l'ontologia e l'antropologia filosofica del secolo scorso si sono ampiamente confrontate. L'infosfera costituisce oggi un vero e proprio secondo mondo artificiale, uno spazio/non-luogo avente un proprio tempo – l'iperstoria – con una propria classe di oggetti – i dati – e di agenti – i sistemi – in grado di interagire con i dati stessi, siano essi persone, software o macchine.

---

70% del P.I.L. di tali paesi dipende da beni intangibili fondati sull'uso dell'informazione. La cosiddetta *new economy* e lo *e-buisness*, in cui impresa e network concorrono nel ridisegnare i rapporti e le forze produttive, sono fenomeni tipici delle società occidentali più sviluppate, ma ancora sconosciuti a una vasta parte della popolazione mondiale (a tal proposito cfr. M. Castells, *Galassia internet*, cit., pp. 70-116). Il *digital divide*, ossia il divario esistente tra chi ha accesso alle ICT e chi ne è escluso, è un fenomeno che è collegato tanto al divario tra Nord e Sud del mondo, quanto a quello tra gruppi etnici o frange sociali all'interno della stessa società occidentale, per ragioni di natura socio-economica, culturale e cognitiva. Tale divario è ascrivibile anche alla maturazione delle competenze necessarie all'utilizzo adeguato di tali tecnologie, costituendo, di fatto, un'espressione contemporanea del "dislivello prometeico" tematizzato da Anders. Sul *digital divide* vedi anche M. Castells, *Galassia Internet*, cit., pp. 231 ss.

<sup>4</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., p. IX.

<sup>5</sup> In tal senso, l'epoca iperstorica è l'ultima declinazione del postmoderno, in cui si assiste a una radicale esteriorizzazione del sapere rispetto al sapiente, a una produzione "industriale" del sapere che perde ogni valore d'uso. Nell'epoca dell'informazione postmoderna il controllo dei processi informazionali è direttamente commutato in dominio politico ed economico. A tal proposito cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, trad. it. C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>6</sup> «La cibernetica è predisposta (*eingestellt*) ad approntare e procurare (*bereit- und herzustellen*) la visuale sui processi comunemente confrontabili». M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1989, p. 33. Del resto la stessa etimologia del termine "cibernetica" ci rimanda al greco *κυβερνάω*, letteralmente il timoneggiare, il governare con il timone, termine ricorrente ad esempio nel frammento DK 22 B41 di Eraclito.

I dati, regolati da algoritmi ben precisi, sono le unità di funzionamento fondamentali della megamacchina planetaria<sup>7</sup> la cui reiterazione è sempre più dipendente dalle ICT. Da questo punto di vista, una fenomenologia dei media, dei supporti tecnici che mediano e traghettano il passaggio di soglia, appare compito impellente per una filosofia *che voglia apprendere il proprio tempo in pensiero*.

Nella filosofia critica del '900 alcuni pensatori, come finissimi sismografi<sup>8</sup>, hanno saputo intuire i presupposti di tali rivolgimenti. A tal proposito, la filosofia di Günther Anders, uno dei più severi critici della società di massa del secolo scorso, può costituire un valido criterio ermeneutico per un tentativo di decodifica e demistificazione dell'attuale società ipermediale, a prescindere se intendiamo condividere con l'autore un punto di vista "apocalittico" o prediligerne uno "integrato"<sup>9</sup>; la questione che si intende sollevare non è inerente a una presa di posizione aprioristicamente apologetica o eccessivamente critico-reazionaria nei confronti della quarta rivoluzione industriale, bensì evidenziare in che misura essa modifichi la posizione dell'uomo nel cosmo.

In questo senso, partiremo da due punti focali della filosofia andersiana: la graduale espulsione dell'uomo dal mondo e dalla storia ad opera della tecnica e il carattere fondamentale della medialità tecnologica secondo cui «nessun mezzo è semplicemente un mezzo»<sup>10</sup>, ma dispone di una natura ontologica più profonda. In generale il nichilismo tecno-scientifico consiste proprio nel fatto che la tecnica non ammette alcuna finalità esterna, l'uomo è peraltro il prodotto di pratiche di soggettivazione ad essa immanenti.

Tuttavia, occorre preliminarmente inquadrare per somme linee i presupposti teorici della filosofia della tecnica andersiana e, in seconda battuta, mettere alla prova la validità di concetti quali "vergogna prometeica", "dislivello prometeico" ed "eremita di massa" per una critica dell'attuale società dell'informazione.

## 2. *Tecnica e Natura*

Per Anders, l'uomo è animale povero di mondo<sup>11</sup> che media, traduce e plasma l'alterità in una seconda natura artificiale; è l'animale indefinito e in quanto tale

<sup>7</sup> Il termine è, come noto, stato introdotto da Latouche. Cfr. S. Latouche *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, trad. it. A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

<sup>8</sup> L'accostamento tra filosofo e sismografo è stato coniato, come è noto, da Nietzsche in diversi luoghi della sua opera (cfr. *La Gaia scienza* e *La Genealogia della morale*).

<sup>9</sup> L'espressione è notoriamente conosciuta da Umberto Eco nel suo *Apocalittici e integrati* (Bompiani, Milano 1964). A tal proposito, occorre ricordare come una delle prime ricezioni italiane, assai critiche, de *L'uomo è antiquato* di Anders, segnatamente del saggio *Il mondo come fantasma e matrice*, sia presente proprio nel sopramenzionato testo (ivi, pp. 15 ss).

<sup>10</sup> Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 123 ss.

<sup>11</sup> Tale prospettiva riguarda principalmente la prima filosofia dell'autore in opere quali *Pathologie de la liberté* (trad. it a cura di R. Russo, *Patologia della libertà*, Palomar, Bari 2003) e dell'inedito *Die*

libero<sup>12</sup>, che ha nella tecnica la sua dotazione specifica. Fenomeno fondamentale dell'esistenza umana, la tecnica agisce e determina i processi di ominazione sostituendosi, nel *sapiens*, all'evoluzione biologica<sup>13</sup> al punto che da un lato è impossibile inquadrare l'umano prescindendo dalla tecnica, dall'altro quest'ultima è comprensibile solo come prerogativa umana e solamente umana.

La questione del mediale è solo in parte ascrivibile alla questione della tecnica, e diciamo in parte nella misura in cui la tecnica è il luogo ontogenetico, assieme al linguaggio, della mediazione e del commercio tra uomo e mondo, ma un medium non è necessariamente un ente tecnico<sup>14</sup>. La tecnica non è indicizzabile come l'unico luogo della mediazione (*Vermittlung*), ma acquista un'importanza cruciale dal momento in cui le rivoluzioni tecnologiche divengono le istanze motrici della storia.

Esse non sono dettate dall'evoluzione delle differenti forme e fonti di approvvigionamento energetico o da mutamenti strutturali del sistema economico, bensì da specifici rapporti di potenza tra tecnica e uomo, o, che è lo stesso, da differenti stadi di sviluppo della tecnica stessa. L'essenza autotelica della tecnica è pertanto da un lato radicata nell'intima natura dell'umano, nella sua "patologica" libertà che media il rapporto con il mondo, dall'altro essa assume i crismi di una

*Weltfremdheit des Menschen*. Come confessa lo stesso autore: «Allora, l'uomo mi sembrava essere "senza mondo" da una prospettiva puramente ontologica: durante un intermezzo della mia vita – tra il 1920 e il 1927 circa – caratterizzato da un totale disinteresse politico, e oggi non più ripercorribile, intendevo con il termine "uomo senza mondo" un fatto esclusivamente antropologico-filosofico, ovvero che noi uomini, non siamo predisposti a nessun mondo e stile di vita specifici, ma piuttosto siamo costretti [...] a procurarci e a crearci un mondo e uno stile di vita nuovi» (G. Anders, *Eccesso di mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Mimesis, Milano 2000, p. 9). Da notare, a tal proposito, una vicinanza di Anders con lo Heidegger del corso dell'anno accademico '29-'30, *Concetti fondamentali della metafisica* (trad. it. C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1999), e con A. Gehlen. In questa sede non possiamo soffermarci sul complesso rapporto tra i pensatori, rimandiamo al corposo volume G. Anders, *Über Heidegger*, hrsg. von G. Oberschick, Beck, München 2001. Per quanto riguarda l'opinione non proprio positiva di Anders su Gehlen si rimanda a G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, trad. it. L. Pizzighella, Mimesis, Milano-Udine 2001, pp. 78 ss.

<sup>12</sup> Nell'antropologia negativa di Anders la libertà ha la sua origine nell'essere contingente dell'umano (cfr. *Patologia della libertà*, cit). Si può dire così che tecnica e libertà hanno l'origine comune nel non-essere-definito dell'uomo. A tal proposito cfr. M. Latini, *Antropologia negativa e dialettica negativa. Su Adorno e Anders*, in M. Failla (a cura di), *La "Dialettica negativa" di Adorno*, Manifesto libri, Roma 2008.

<sup>13</sup> Lo stesso Anders è esplicito a riguardo: «L'artificialità è la natura dell'uomo. [...] L'uomo deve fabbricarsi da solo il mondo che placa i suoi bisogni» (*Saggi dall'esilio americano*, trad. it. S. Cavenaghi e A. Salluzzi, Palomar, Bari 2003, p. 29). Per una prospettiva antropologica a tal riguardo si rimanda a A. Leroi-Gourhan: «La comparsa dell'utensile tra i caratteri specifici segna appunto la particolare frontiera dell'umanità, con una lunga transizione nel corso della quale a poco a poco la sociologia prende il posto alla zoologia» (A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, trad. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 1977). Per un confronto tra i due pensatori si rimanda al mio *La libertà fragile. Una prospettiva antropologica tra Günther Anders e André Leroi-Gourhan*, in «Scienza&Filosofia», n. 9, 2013, pp. 115-139.

<sup>14</sup> Per la differenza tra ente fisico ed ente tecnico ci rifacciamo alla definizione aristotelica in *Fisica* 192b 28 ss. secondo cui il primo si distingue per avere in sé il principio della sua genesi, e il secondo per averla fuori di sé nello *architecton*.

destinalità, in cui l'uomo è sempre gettato. Tale paradosso rimane di fatto insoluto nel pensiero di Anders<sup>15</sup>. Ci soffermeremo in seguito su questo punto.

La prima rivoluzione consisteva nella produzione di macchine, il che ha comportato una prima autonomizzazione della tecnica. In questa fase, l'uomo inizia ad essere estromesso dal ciclo produttivo. La seconda coincideva con la produzione industriale del bisogno in cui il desiderio stesso è merce e l'uomo materia prima e ingranaggio necessario per il ri-prodursi ateleologico del sistema tecnico; in questa fase sono i media dell'industria culturale quali stampa, radio e televisione a mediare il processo in cui l'uomo smette di essere creatore e diviene materia prima. Infine, la terza rivoluzione segnata dall'invenzione dell'ordigno atomico e conseguentemente dell'inveramento della possibilità materiale dell'annichilimento totale, «che per la prima volta ha messo l'umanità nella condizione di produrre la propria distruzione»<sup>16</sup>.

L'avvicendamento delle epoche storiche è irreversibile e cumulativo, poiché ogni fase e ogni acquisizione tecnica sono imperativi da cui non è possibile sottrarsi per tornare a uno stato precedente. La *finis historie* inverata dalla bomba atomica<sup>17</sup>, con la possibilità di annichilimento totale del cosmo, è una *Kebre*, una cesura destinata a condizionare le epoche a venire<sup>18</sup>. Similmente il *digital turn* non è una fase reversibile, ma solo superabile in un “toglimento” (*Aufhebung*) che ne conservi e affermi il momento mediante la sua negazione<sup>19</sup>. L'uomo non ha, pertanto, un controllo sullo sviluppo del progresso tecnologico, perché le varie rivoluzioni industriali continuano a costituire delle specifiche determinanti antropologiche autoteliche. Ciò poggia su una tendenza tipica dell'uomo all'esteriorizzazione dei suoi processi, della sua memoria e dei ritmi nell'ente tecnico<sup>20</sup>.

Gli effetti delle precedenti rivoluzioni sono ancora pienamente vigenti, e costituiscono i presupposti dell'alienazione del moderno *homo digitalis* senza esaurirne

<sup>15</sup> Tale aporia del pensiero andersiano è stata colta puntualmente da M. Costa, *Günther Anders e la non estetica dei media*, in M. Latini, A. Meccariello (a cura di), *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios, Trieste 2014.

<sup>16</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>17</sup> Su tale tema vedi anche C. Dries, *Günther Anders*, Fink Verlag, Paderborn 2009.

<sup>18</sup> Pier Paolo Portinaro, nel suo *Il principio disperazione*, sottolinea bene tale passaggio: «la ricostruzione e l'autointerpretazione che Anders ha proposto della sua opera sono suggestivamente incentrate su un'idea di una *Kebre*, di una svolta profonda che in termini esistenziali cade nei giorni dell'estate 1945 che coincidono con il bombardamento di Hiroshima e Nagasaki, e in termini letterari con l'anno 1953, quando dopo reiterati sforzi gli sarebbe riuscito di vincere quella condizione di paralisi che gli aveva impedito di pensare ciò che sembrava impensabile. La cesura tra il non-ancora di un mondo da costruire e il non più di un mondo esposto alla distruzione e tra la condizione nichilistica di un uomo senza mondo e quella apocalittica di un mondo senza uomo è il tema alla cui esposizione ha lavorato nella seconda metà della sua esistenza» (P.P. Portinaro, *Il principio disperazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 81).

<sup>19</sup> Il superamento, in quanto non ancora realizzato, è *u-topico* nel senso etimologico del termine, è un non luogo collocato in un *ad-venire*, una virtualità.

<sup>20</sup> Su tale argomento si rimanda a A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit.

però la specificità. Rispetto alla tecnica, pertanto, l'uomo si trova in una situazione di costoricità<sup>21</sup>; essa è soggetto della storia che soggiace ad ogni mutamento epocale e di conseguenza all'alternarsi dei paradigmi antropologici. È chiaro a questo punto il circolo vizioso: da un lato l'uomo è l'animale tipicamente tecnico che progetta il mondo ed esteriorizza il gesto nello strumento, dall'altro questa prerogativa finisce di fatto per esautorarlo dalla storia. Ritorneremo in seguito su questo punto.

Rispetto al progresso tecnico fuori controllo e all'ente tecnico dotato di una perfezione operativa che l'organico non ha mai sperimentato, l'uomo si trova in una situazione di disparità e di antiquatezza, rilevata da una particolare *Stimmung*, la vergogna prometeica (*die prometheische Scham*), «vergogna che si prova di fronte all'umiliante" altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi»<sup>22</sup>. Essa è un epifenomeno pensabile solo sulla scorta di una condizione ontologica strutturale: il dislivello prometeico (*das prometheische Gefälle*) caratterizzante la disparità tra capacità di produrre (*herstellen*) e di rappresentare (*vorstellen*) gli esiti delle nostre azioni. La vergogna è la manifestazione ontica del dislivello, la condizione ontologica fondamentale dell'uomo post-istorico.

Ebbene, se le cose stanno così, possiamo legittimamente domandare quali mutamenti del paradigma antropologico introduca il *digital turn*. A tal scopo inizieremo, così come Anders, la nostra analisi dalla figura della vergogna.

### 3. Sulla vergogna

La vergogna prometeica è uno dei concetti fondamentali della filosofia andersiana e indica precisamente il sentimento suscitato dalla subalternità dell'uomo rispetto ai suoi prodotti, uno «scambio tra fattore e cosa fatta» che sostituisce, nell'epoca della tecnica, il sentimento di subalternità e sottomissione dell'uomo nei confronti del trascendente divino<sup>23</sup>. Origine di tale situazione emotiva, contrariamente alla reificazione di tipo marxista, non è la riduzione a cosa, ma proprio il non esserlo stato. La vergogna è tensione verso l'artificiale, uno *Streben* verso l'artificializzazione

<sup>21</sup> «Il mondo in cui noi oggi viviamo, e in cui tutto si decide sopra le nostre teste, è un mondo tecnico, al punto che non possiamo più dire che, nella nostra situazione storica, esiste tra l'altro anche la tecnica, bensì dobbiamo dire: la storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata "tecnica"; o meglio la tecnica è ormai diventata il soggetto della storia con la quale siamo soltanto "costorici"» (G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 3).

<sup>22</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit. p. 57.

<sup>23</sup> L'espressione in virgolettato citata da Anders (cfr. *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 59) è ripresa da Sant'Agostino e indica l'adorazione dell'*ens creatum* rispetto al *creator*. Il parallelismo, in questo caso, è chiaro: in un cosmo de-divinizzato il *creator* è essenzialmente l'uomo, *homo faber* e animale poietico, creatore dell'ente tecnico, laddove nel cristianesimo l'uomo è esso stesso un essere creato. Sulla portata teologico destinale della tecnica nel pensiero di Anders si rimanda a P.P. Portinaro, *Il principio disperazione*, cit., pp. 116 ss. Riguardo alla natura trascendente di capitalismo e tecnica, in particolare nella sua versione neoliberista, è importante segnalare B.-C. Han, *Psicopolitica*, trad. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2017, pp. 13-17.

del corpo, come nel caso della chirurgia estetica e dello *human enhancement*, descritte da Anders, o verso le facoltà cognitive e operazionali della macchina, come nel caso dell'intelligenza artificiale e del *computing*. Rispetto al secolo scorso, essa si è rovesciata nel suo opposto dialettico, l'orgoglio per le capacità della macchina stessa<sup>24</sup> che tuttavia non ne elide la portata, semmai la drammatizza mediante un processo di rimozione in una sindrome di Stoccolma generalizzata e planetaria.

In questa sede ci occuperemo solo di quel tipo di vergogna suscitato dalle ICT e dalla reificazione del sé negli OSN.

Uno dei caratteri fondamentali del *digital turn* è la conversione dell'essente in *data*, in unità quantificabili<sup>25</sup>; pertanto, se c'è un oggetto che ci aiuta a comprendere bene la portata della rivoluzione dell'informazione sono i *big data*. Con questo termine identifichiamo agglomerati di dati la cui processazione è impossibile mediante metodi tradizionali; ciò costituisce un'eccedenza<sup>26</sup> di informazione rispetto a qualsiasi capacità computazionale umana<sup>27</sup>. Ciò denota nell'immediato una disparità tra la capacità della macchina e quella dell'uomo di gestire l'informazione, ossia di manipolare la componente prima dell'infosfera, e a lungo termine la progressiva esautorazione dell'umano dal processo di creazione, gestione e diffusione dell'informazione stessa. Non è un caso, infatti che Google, Apple, Facebook, Amazon, ecc. abbiano investito ingenti somme di denaro proprio nella ricerca sui *big data* di modo da avere il monopolio del flusso di informazione nel network<sup>28</sup>. L'incapacità di processare il dato si traduce, *de facto*, in un'abdicazione a favore della macchina per quel che riguarda la gestione dello sviluppo sociale. Anche la scienza e il suo impianto teorico, vessillo della razionalità occidentale uscita

<sup>24</sup> Emblematico è a tal riguardo il fenomeno delle varie Expo tecnologiche in cui vengono presentate, e spesso "venerate", le ultime avanguardistiche conquiste della tecnica. Ancora una volta Anders ha demistificato questo punto, cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., pp. 60 ss.

<sup>25</sup> Da questo punto di vista, i *data* rappresentano l'ultima faccia di quello *Stellen* (richiedere, provocare) della tecnica che Heidegger individuava nella tendenza a ridurre e impiegare (*Bestellen*) l'ente come fondo (*Bestand*) e materia prima, oggi non più per la lavorazione industriale, bensì per la processazione e computazione. Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991.

<sup>26</sup> A proposito della caratterizzazione dell'eccedenza come categoria della ipermodernità, cfr. A. De Cesaris, *Ipercomunità. Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale*, in «Lessico di etica pubblica», 7, n. 1 (2016), pp. 137-149.

<sup>27</sup> Come sottolinea tuttavia Floridi, non esiste una definizione univoca di *big data*, ma l'espressione indica ampi e complessi set di dati scaturenti da strumenti, software, sensori, transazioni su internet e in generale ogni tipo di oggettivazione dell'utente nel network. Esistono dati direttamente generati dagli utenti mediante le loro interazioni e dati generati unicamente da macchine. Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., pp. 13 ss.

<sup>28</sup> È facilmente comprensibile come il controllo e l'incameramento di questi dati, sia il futuro della biopolitica, non a caso Anne Wojcicki, la moglie del fondatore di Google Sergey Brin, è il *chief executive* della 23 And Me, azienda che si occupa del programma *Personal Genomics*, il quale ha come obiettivi l'analisi, la sequenzializzazione e l'interpretazione del DNA dei cittadini americani per la modica cifra di 99 USD. In poche parole, i progetti di schedatura dell'identità digitale e dell'identità genetica vanno di pari passo ed entrambe sono forme di "servitù" completamente volontarie da parte degli utenti; è questa la nuova frontiera del totalitarismo morbido contemporaneo.

claudicante dal relativismo postmoderno<sup>29</sup>, appare “antiquata” rispetto alla matematica applicata degli algoritmi<sup>30</sup>.

È precisamente quanto sostiene il direttore di *Wired* Chris Anderson in *The end of theory: the data deluges makes the scientific method obsolete*<sup>31</sup>. Nel contributo l'autore afferma che nell'epoca del *petabyte* il metodo scientifico basato sulla verifica empirica e sulla teoria sia stato superato dalla possibilità di processare dati migliori e più completi con strumenti più precisi. Ciò avviene proprio per una contraddizione interna al metodo scientifico, o meglio nella connessione tra dati, modello e verificabilità. La crisi delle scienze europee ha sancito la fine del dominio indiscusso dei modelli a favore della mera correlazione e della statistica. La superiorità che almeno dal '600 la scienza occidentale vantava nei confronti delle cosiddette discipline dello spirito – l'esser basata su un modello – si è rovesciata dialetticamente nel suo scacco; ad oggi, nell'epoca dei dati la teoria è superflua, obsoleta, antiquata come l'uomo. Il *computing* prende il posto del modello al punto che è ora la scienza a dover imparare da Google. La logica sottesa a questo ragionamento implica una superiorità dell'analitico sul sintetico, la ragione discorsiva risulta così antiquata rispetto a quella computazionale, e, in ultima analisi, l'intelligenza organica diviene obsoleta rispetto a quella artificiale. È lecito, tuttavia, porsi il problema se questa antiquatezza del metodo e dell'intelligenza umana sia giustificabile a partire da un criterio meramente operativo o se esso non rifletta semplicemente una pre-comprensione schiacciata sullo spirito del tempo, risultante da un orizzonte valoriale che vede nella performatività l'unico imperativo. Il fatto che la macchina sia in grado di processare più dati di un essere umano, non implica che tale macchina sia intelligente<sup>32</sup>. «L'uomo può essere considerato costruzione, e per lo più difettosa, soltanto *sub specie* delle macchine»<sup>33</sup>.

L'intelligenza artificiale opera, di fatto, solo sintatticamente ma non ha una semantica, la mera computazione non dice nulla riguardo la fondazione simbolica del pensiero<sup>34</sup>, che è ciò che distingue l'umano a un tempo da macchina e animale. La tendenza all'esonero<sup>35</sup> e all'esteriorizzazione di memoria, dei ritmi e finanche

<sup>29</sup> Cfr., J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., pp. 98 ss.

<sup>30</sup> Su tale argomento cfr. anche P. Zellini, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2018.

<sup>31</sup> C. Anderson, *The end of theory: the data deluges makes the scientific method obsolete*, in «Wired», 23 giugno 2008, <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>.

<sup>32</sup> Per un approfondimento della questione si rimanda a L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., pp. 149-164.

<sup>33</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 65.

<sup>34</sup> Ancora una volta Luciano Floridi esprime assai lucidamente questa caratteristica della macchina. Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., pp. 147-164.

<sup>35</sup> L'esonero (*Entlastung*) è una categoria dell'antropologia di Arnold Gehlen che indica una certa autonomia dell'umano dal rapporto immediato con il mondo presiedente all'edificazione dei grandi campi simbolici del vedere, del parlare, del rappresentare, e, in ultima analisi, della traduzione dell'esperienza in informazione. Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 100 ss.

dell'intelligenza nella tecnologia<sup>36</sup> sta portando alla auto-esclusione dell'uomo dalla gestione della complessità con la contemporanea delega di tale processo a macchine che, come tali, sono “stupide” perché sprovviste di intelligenza simbolica ed emotiva. Autoesclusione e vergogna vanno infatti di pari passo; la fiducia nella macchina è inversamente proporzionale a quella riposta nell'umano, nell'organico, e quindi nell'intelligenza propriamente detta<sup>37</sup>. Il fenomeno riguarda ovviamente anche il mercato del lavoro, nel quale non solo le attività di stampo agricolo e manifatturiero, ma anche il comparto dei servizi, stanno subendo una repentina epurazione della componente fisica umana<sup>38</sup> a causa dell'introduzione di sistemi tecnologici intelligenti in grado di prescindere integralmente dalla “supervisione” del tecnico.

Un ulteriore elemento di subalternità insiste sulla capacità di gestione e controllo della memoria. Nell'epoca del *Cloud Computing*, in cui i sistemi di archiviazione della memoria stanno migrando dagli hardware ai software remoti, la capacità di archiviazione e memorizzazione dei dati supera di gran lunga ogni possibile capacità umana e qualsiasi dispositivo sin qui inventato<sup>39</sup>. Il sentimento è duplice: da un lato c'è l'orgoglio e la speranza per le nuove frontiere aperte dai *big data*, dall'altro il timore, del tutto legittimo, dell'incapacità di controllare i flussi e della possibilità, sempre più effettiva, che essi possano diventare uno strumento di

---

<sup>36</sup> Leroi-Gourhan, ne *Il gesto e la parola*, ha interpretato l'omizzazione come progressivo processo di esteriorizzazione dell'organico nel gesto tecnico, nell'informazione e nella memoria nella macchina sociale (cfr. pp. 302 ss). Michel Serres, nel pamphlet *Non è un paese per vecchi* (trad. it. di G. Polizzi, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp 23 ss.), interpreta il computer come oggettivazione tecnologica di sinapsi e neuroni, memoria, immaginazione e ragione deduttiva. Come novello san Dionigi, il martire decapitato che tiene in mano la sua testa, l'*homo digitalis* tiene tra le sue mani la sua facoltà cognitiva, un tempo interna.

<sup>37</sup> Non possiamo affrontare in questa sede la questione dell'intelligenza artificiale e dei suoi rischi, per cui si rimanda a N. Bostrom, *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, Bollati Boringhieri, Torino 2018 e a L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit. p. 147 ss.

<sup>38</sup> Il fenomeno, prefigurato già da Anders in un saggio nel 1977 (cfr. *L'uomo è antiquato II*, cit., pp. 82-98), è descritto molto bene dai celebri lavori di Jeremy Rifkin, *La fine del lavoro: il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era del post mercato* (Baldini&Castoldi, Milano 1997), e Id., *La terza rivoluzione industriale* (Mondadori, Milano 2011) di cui citiamo un passaggio: «Oggi, però, i quattro comparti dell'economia — agricoltura, industria, servizi e terziario avanzato — stanno rimpiazzando l'impiego di massa con una forza lavoro ristretta e altamente professionalizzata, assistita da sistemi tecnologici intelligenti sempre più sofisticati e flessibili. Questo solleva la questione di cosa accadrà ai milioni di salariati dell'era industriale nel momento in cui il mondo si sta avviando a superare lo stadio della costruzione dell'infrastruttura TRI e tende verso un'era collaborativa e completamente distribuita. In un certo senso, questa volta ripensare il lavoro sarà qualcosa di molto più simile ai grandi sconvolgimenti che si sono avuti quando milioni di servi della gleba sono stati liberati dai loro vincoli con il sistema feudale e costretti a diventare liberi agenti e percettori di salario nell'economia di mercato» (Ivi, p. 581 della versione Ebook).

<sup>39</sup> Ancora secondo Floridi la produzione quotidiana di dati potrebbe riempire per otto volte le biblioteche americane. Sui rischi inerenti la volatilità dei dati archiviati e sulla possibilità futura di una civiltà senza memoria si rimanda a L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit. pp. 18-23.

controllo e di assoggettamento al biopotere<sup>40</sup>. Il minimo comune denominatore tra i due processi è l'obsolescenza dell'umano; *big data* e tecnologie di gestione ad essi connesse inverano una seconda cacciata dall'Eden, ovvero l'espulsione del fattore umano dai processi dell'infosfera a favore dell'algoritmo. La *megamacchina* planetaria si configura come istanza atopica tendente al costante inglobamento e controllo della vita stessa al suo interno. Da questo punto di vista, ci troviamo dinanzi a una declinazione del mondo senza uomo del tutto diversa rispetto a quella teorizzata da Anders: non è più l'annichilimento della specie umana per mano della bomba a tenere banco, bensì la sua graduale esautorazione dal processo gestionale – politico ed economico – nell'infosfera, del tutto diversa anche dalla condizione di subalternità alla macchina nella catena di montaggio; qui si tratta di concepire un mondo in cui l'organico non è più l'istanza fondamentale<sup>41</sup>.

Ciò poggia su una ben precisa caratteristica ontologica di queste “nuove” tecnologie: l'autonomizzazione delle interfacce. Come già sostenuto precedentemente, ad ogni stadio dell'ominazione corrisponde un determinato stadio tecnologico. Il tipo di tecnologia che ha per milioni di anni accompagnato la specie *homo*, anche prima della comparsa del *sapiens*<sup>42</sup>, che con Floridi<sup>43</sup> definiamo “di primo ordine”, si contraddistingue per una relazione triangolare uomo-tecnologia-natura<sup>44</sup>. Questa fu integrata dalla tecnologia di second'ordine instaurante una relazione tra utente, utensile e altri sistemi tecnici secondo lo schema uomo-tecnologia-tecnologia come ad esempio un cacciavite, un floppy disc, il denaro; è questa la tecnologia che ha contraddistinto la modernità a partire dalla fabbricazione industriale di mezzi. Il *digital turn* ha introdotto un tipo di tecnologie di terzo ordine

---

<sup>40</sup> Su tale argomento Cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit. pp. 66 ss. Il filosofo sudcoreano propone un'interessante lettura della società contemporanea come epoca del controllo e della trasparenza digitale, un nuovo panottico benthamiano dove le pratiche di controllo sono delegate ai controllati stessi a loro insaputa.

<sup>41</sup> Tale processo interessa il neoliberalismo *tout court*. Anche il finanzia-capitalismo, con il prevalere della economia finanziaria su quella reale, è parte di un processo ontologico-metafisico più generale inerente la tecnicizzazione e conversione dell'essente in quantità e valore. Da questo punto di vista intendiamo ribaltare la visione classica marxista, che vede nella struttura economica il volano e la causa dell'avvicendamento delle epoche storiche e dei modelli di società. Essi sono piuttosto epifenomeni di una tendenza di fondo più complessa che non abbiamo remore a definire “metafisica” o “spirituale”, in cui è la cultura e con essa la tecnica, a determinare storicamente la relazione uomo-mondo. In questa sede non possiamo soffermarci a discutere diffusamente riguardo tale affermazione che può suonare eccessivamente ellittica. Ci limitiamo soltanto a esprimere la convinzione di come sia in realtà il piano immediatamente genealogico-antropologico a costituire il piano trascendentale, la condizione di possibilità per interpretare i fenomeni economici e non viceversa.

<sup>42</sup> Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit. pp. 156 ss.

<sup>43</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., pp. 27 ss.

<sup>44</sup> A questo tipo di tecnologie afferisce un vastissimo numero di oggetti ancora diffusissimi nella nostra quotidianità per quanto “rudimentali” quali ad esempio martelli, asce, vettovaglie ecc. che mediano il rapporto tra uomo e mondo circostante.

del tutto nuove in cui l'utente è totalmente esautorato<sup>45</sup> nella relazione tecnologia-tecnologia; la funzione mediale della tecnica è ricondotta all'interno del sistema tecnico stesso. In questo modo l'utente non conserva più alcun controllo sulla catena operativa, mantiene un potere semmai *sul* processo, ma non *nel* processo<sup>46</sup>. La tendenza di tali apparati è la connessione via network del tutto a tutto (a2a: *anything to anything*); il network è il collante contemporaneo delle unità della *Megamacchina* o, in una terminologia andersiana, della *Apparatenwelt*. I *vincoli* che permeavano la natura bruniana divengono effettivi e normativi nell'infosfera. L'*internet of things* è proprio esemplificativo di questa tendenza dell'ente tecnico a operare autonomamente rispetto a qualsiasi interferenza umana, al punto che sarebbe perfettamente pensabile un sistema computazionale che non necessiti dell'uomo per svilupparsi, conformemente a ciò che sosteneva Anders nella sua nozione di costoricità e subalternità dell'uomo rispetto alla tecnica. Occorre andare ora a illustrare brevemente cosa ciò significhi all'interno del nuovo paradigma antropologico e quale sia la posizione dell'uomo nella infosfera.

#### 4. L'eremita

Anche i processi di soggettivazione tendono ad essere sempre più condizionati dall'invasione del digitale. Numerosi studi negli ultimi vent'anni con toni più o meno apocalittici o apologetici hanno affrontato la questione mettendone in risalto i tratti di discontinuità con le epoche precedenti<sup>47</sup>. Il carattere *onlife*<sup>48</sup> dell'esperienza implica un sempre maggiore coinvolgimento di ICT e OSN nella costituzione dei processi di soggettivazione<sup>49</sup>. Di conseguenza il movimento appare duplice: un autonomizzarsi sempre maggiore del "sistema tecnico" e dall'altra una sempre

---

<sup>45</sup> Dalla nostra prospettiva intendiamo il termine nella sua valenza latina: *ex-autorare* intendeva, infatti, il porre fuori (*ex*) dall'autorità, e in maniera traslata, il congedare con disonore dagli obblighi militari. La tecnica pone fuori, esautora l'uomo dal suo campo di attività, lo congeda con disonore dalla sua zona di autorità.

<sup>46</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit. p. 32.

<sup>47</sup> Tra questi è doveroso citare, oltre ai già menzionati contributi di Han, i lavori di: M. Spitzer, *Demenza digitale. Come la nuova tecnologia ci rende stupidi*, Corbaccio, Milano 2013; Id., *Solitudine digitale. Disadattati, isolati, capaci solo di una vita virtuale?*, Corbaccio, Milano 2016; N. Carr, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Cortina, Milano 2011; M. Castells, *Galassia Internet*, cit.; D. De Kerkchove, *La rete ci renderà stupidi?*, Castelvecchi, Roma 2016; F. Schirrmacher, *La libertà ritrovata. Come (continuare a) pensare nell'era digitale*, Codice, Torino 2010; C. Formenti, *Incantati dalla rete. Immaginari, utopie e conflitti nell'epoca di internet*, Cortina, Milano 2000; M. Serres, *Non è un paese per vecchi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>48</sup> Con questo termine Floridi identifica l'ibridazione tra vita ed esperienza online. Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., pp. 67 ss.

<sup>49</sup> Su tali temi vedi anche W. Westera, *The Digital Turn. How the Internet Transforms our Existence*, Authorhouse, London 2012, e soprattutto Ippolita, *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 47-61.

maggiore intrusione di esso, una volta autonomizzato nella nostra dimensione esistenziale.

In questo quadro, Anders aveva già prefigurato nella sua critica ai mass media di seconda generazione, la radio e la televisione, dei tratti specifici dell'invasione tecnologica che, per certi versi, rimangono immutati, se non accentuati, nella situazione odierna: la riduzione del soggetto in eremita di massa e la trasformazione dell'evento in fantasma. I mezzi di comunicazione di seconda ondata<sup>50</sup>, oggetto della critica andersiana, segnano il passaggio dall'uomo di massa delle grandi adunate novecentesche all'eremita di massa, il consumatore a domicilio, colui a cui il mondo è aprioristicamente interpretato e recapitato a domicilio attraverso la trasmissione radio-televisiva per il consumo individuale<sup>51</sup>.

L'individuo di massa di inizio secolo è figura antiquata, così come l'uomo di fine secolo scorso; il *digital turn* inaugura un eremita di massa nuovo, polarizzato, accentuando di fatto la situazione descritta ne *L'uomo è antiquato: il prosumer*<sup>52</sup>. L'interattività degli OSN soppianta l'unidirezionalità della trasmissione televisiva generando l'ipertrofia narcisistica dell'oggettivazione. L'utente odierno è sì un consumatore solitario, ma ha l'impressione, grazie all'elevato livello di interattività delle nuove interfacce, di edificare un mondo a sua immagine, di accedere liberamente a una serie di contenuti, di esprimersi e di oggettivarsi nella più libera delle maniere, è un produttore di contenuti e, a un tempo, consumatore degli stessi. La possibilità quasi illimitata di produrre contenuti rende il network un mondo disintermediato, ma non per questo più autentico. Il livello di alienazione rispetto al secolo precedente è semmai aumentato. Il *mondo fornito a domicilio* non è aprioristicamente forgiato dal *Reichministerium für Volksaufklärung und Propaganda* o dalla BBC, ma è permeato da altre istanze non meno plasmanti. Si è passati da uno schema di diffusione uno-molti al multi-molti. Internet è uno spazio apparentemente più democratico e "caldo", per dirla con McLuhan rispetto alla televisione di stato o a un quotidiano, tuttavia, insegna Anders, la democratizzazione è una delle fonti fondamentali della familiarizzazione del mondo. La massa, non più irreggimentata dalle ideologie, diventa quella che Han chiama *sciame*<sup>53</sup>, non un *nessuno* atomizzato, ma un *qualcuno* con un suo profilo che lavora senza sosta all'ottimizzazione e progettazione di sé. *L'homo digitalis* è un "qualcuno anonimo", un eremita di massa con un nome e un cognome, in piena continuità con lo stereotipo del *selfmade man* capitalistico, il cui modello filosofico era individuato da Anders nel *Dasein* heideggeriano<sup>54</sup>. Questo nuovo individuo di massa ha nella solitudine la

<sup>50</sup> Il termine è utilizzato da Alvin Toffler e identifica le tecnologie radiotelevisive. Cfr. A. Toffler, *The Third Wave*, Bantam Books, New York 2008.

<sup>51</sup> Scrive Anders: «Non c'è modo migliore di togliere all'uomo la sua personalità, la sua forza di uomo se non quello che preserva apparentemente la libertà alla personalità ed il diritto all'individualità». Cfr. Id., *L'uomo è antiquato I*, cit. p. 127.

<sup>52</sup> Il termine è stato coniato da A. Toffler, nel citato lavoro *The Third Wave*, per denotare la fusione delle figure del produttore e del consumatore, cosa effettivamente realizzata nella new economy.

<sup>53</sup> Cfr. B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, trad. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2015.

<sup>54</sup> Su questi temi cfr. anche B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., pp. 13 ss.

*Stimmung* autentica, per cui ogni comunità e collettività viene sopraffatta dalla privatizzazione dell'anima e dall'atomizzazione dell'ego: è l'ideale dell'eremita spinto al parossismo. Lo *sciame* non è altro che l'unione di eremiti di massa interconnessi<sup>55</sup>; il paradosso tra eremitismo e connessione non è casuale, ma rappresenta la condizione dello *homo digitalis*.

## 5. Il mondo

Il World Wide Web apre nuovi orizzonti per la familiarizzazione dell'esperienza. Il mondo intero, è raggiungibile a colpo di click, le possibilità di fruizione sono pressoché illimitate così come le narrazioni offerte. Ogni bisogno può esser soddisfatto in maniera immediata. Gli eventi, siano essi appositamente prodotti o riportati in diretta, irrompono nella nostra quotidianità senza alcun filtro. Ciò porta, come insegna Anders, a una sostanziale neutralizzazione e distorsione del mondo e della posizione dell'uomo in esso. Il neutralizzare avviene essenzialmente rimuovendo la distanza e distorcendo la dimensione degli avvenimenti<sup>56</sup>. L'evento neutralizzato costituisce il fantasma. Internet, similmente a radio e televisione, non ci fornisce la presenza della cosa fisica, ma l'immagine<sup>57</sup>. Il trasferimento e l'esteriorizzazione nel web 2.0 della nostra esistenza in immagini e il consumo stesso di immagini del mondo, cui siamo costantemente esposti sugli OSN, risolvono il mondo concreto e il nostro io incarnato nell'immagine e nell'avatar. L'avatar, il profilo social, finisce, in tal modo, per costituire non solo l'immagine di sé nella

---

<sup>55</sup> Da questo punto di vista lo sciame è una forma particolare di “massa aperta”, per usare una terminologia di Elias Canetti. Secondo Canetti, essa è il modello naturale di massa che tende ad inglobare in sé qualsiasi tipo di individuo, «essa vuole afferrare chiunque sia raggiungibile», chiunque si configuri come essere umano (Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. F. Jesi, Adelphi, Milano 1981). A differenza delle masse chiuse novecentesche, individuate da confini e principi di individuazione ben precisi (razza, ideologia, ecc.), l'individuo di massa nell'epoca del *digital turn* è potenzialmente chiunque, qualsiasi individuo che entri all'interno dello spazio a-topico del network, ciascun utente che decide di effettuare un'iscrizione a un social network. Essa tende indefinitamente alla crescita, ma in questa struttura spontanea è vulnerabile, dato che la disgregazione subentra nel momento in cui cessa di crescere. Occorre comunque fare le dovute differenze: ad esempio, la massa – secondo Canetti – si basa proprio sull'aggregazione, sulla rimozione della distanza fisica, su un tipo di esperienza “analogica” che naturalmente si perde nella virtualità del network.

<sup>56</sup> Sull'argomento vedi anche J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, trad. it. L. Chiesa, Cortina, Milano 1997.

<sup>57</sup> Lo scetticismo di Anders rispetto alla *mimesis* e all'immagine è ereditato dalla sua appartenenza alla tradizione ebraica. «Qualcosa mi ha sempre unito sin dall'inizio all'ebraismo e precisamente un Comandamento del Decalogo: il divieto della riproduzione e adorazione degli idoli. Nonostante il fatto che da bambino dall'inizio alla fine abbia sempre dipinto e nei vent'anni persino sia stato temporaneamente guida al Louvre, il divieto dell'immagine (*Bildverbot*), è rimasto per me sempre valido». Cfr. G. Anders, *Mein Judentum*, in B. Lassahn (hrsg.), *Das Günther Anders Lesebuch*, Diogenes, Zürich 1984, p. 246. Su tale questione vedi anche K.P. Liessman, *Günther Anders*, cit., pp. 79 ss.

dimensione pubblica, ma anche il *modello induttore*<sup>58</sup>, il sé ideale. L'immagine diviene qui matrice e modello: cosa sono i nostri profili social se non fantasma di noi stessi?<sup>59</sup>

Inoltre, il web 2.0 è composto da *pseudo events*<sup>60</sup>, il cui realismo è accresciuto grazie anche all'introduzione di dispositivi di elaborazione/alterazione delle fotografie e dei video come Photoshop. La produzione di fantasmi comporta una distorsione spazio-temporale: gli OSN miniaturizzano l'evento e lo traspongono in un tempo senza passato né futuro essendo medium di presenza e quindi di presente. È proprio questo che connota l'epoca post-fattica, non pensabile senza il *digital turn*: se i fatti sono letteralmente prodotti e disancorati dal loro modello originario, come distinguere il reale dall'irreale, come controllare la diffusione di *fake news*, quindi come distinguere il vero dal falso? La situazione oggi appare ancora più confusa proprio per il carattere precedentemente delineato della disintermediazione, che è anche fine della unilateralità. La "nuova credulità"<sup>61</sup>, derivata dall'incapacità di distinguere l'autenticità di un messaggio e il mondo dal loro fantasma, è l'epifenomeno fondamentale della cosiddetta "postverità"<sup>62</sup>. Mai come ora, crollato il mondo vero, è crollato pure quello apparente<sup>63</sup>. Rispetto alla diffusione della menzogna il *debunking* avviene sempre troppo tardi. I blog e i social network sono infinitamente più veloci e ancora più individualizzati rispetto ai precedenti mezzi di comunicazione. Essi creano un'interazione tra fantasmi coinvolgendo direttamente i profili degli utenti. Queste immagini del mondo, forgiate virtualmente, straripano nella realtà (*Wirklichkeit*) del mondo "di fuori" influenzando pratiche sociali. Il

<sup>58</sup> Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., pp. 182 ss.

<sup>59</sup> Occorre fare una digressione sul concetto di copia e sulla sua produzione (*poiesis*) perché è fondamentale per comprendere il discorso andersiano. Nel *Sofista* (236ss), in un passo inerente la sofistica in quanto tecnica produttiva di immagini, Platone distingue tra la copia (*eikona*) e l'apparenza (*phantasma*). Diversamente dalla copia (*eikona*), l'apparenza è una forma di imitazione (*mimesis*) che, nel riprodurre un oggetto reale, non ne rispetta le proporzioni e le dimensioni, ma le distorce a partire dal punto di vista dell'osservatore/artefice; mentre la copia è riproduzione oggettiva, l'imitazione è soggettiva, dipende dalla prospettiva. L'introduzione del criterio di giudizio soggettivo, in questo caso la preparazione dell'evento, è il principio di individuazione del fantasma assieme alla distorsione spazio temporale della cosa trasposta.

<sup>60</sup> Il termine è coniato da Geert Lovink per caratterizzare il carattere artefattuale dell'evento nel web. Cfr. G. Lovink, *Business insider (IT) Interview on social media in the Trump era*, in «Institute of network cultures», 25 gennaio 2017, <http://networkcultures.org/geert/2017/01/25/interview-on-social-media-in-the-trump-era>.

<sup>61</sup> Cfr. W. Quattrociochi, A. Vicini, *Misinformation. Guida alla società dell'informazione e della credulità*, Franco Angeli, Milano 2016.

<sup>62</sup> Sul tema vedi anche M. Ferraris, *Postverità ed altri enigmi*, Il Mulino, Bologna 2017.

<sup>63</sup> Dal punto di vista ontologico la campagna elettorale che ha portato all'elezione di Trump, basata essenzialmente su tesi complottistiche e *fake news* malamente architettate, non è un fenomeno troppo differente dalla notizia di un'imminente invasione aliena nel radiodramma di O. Welles, *War of the Words*, citato anche da Anders ne *L'uomo è antiquato*: entrambi si basavano su fantasmi e lavoravano con il sensazionale, sul magico potere del linguaggio di dire essente il non essente; ciò che cambia è la velocità della diffusione e l'impossibilità di constatare in tempi brevi la non veridicità della notizia, ma non la capacità.

fantasma travalica e diviene il modello della realtà come peraltro già delineato da Anders: «Non viviamo nell'età del surrealismo, ma in quella dello pseudorealismo; nell'età de camuffamenti, che si camuffa nell'età delle rivelazioni»<sup>64</sup>. I fabbricanti di *moduli fissi* ricorrono al sensazionale pseudorealismo soltanto allo scopo di nascondere il fatto che vogliono fabbricare un mondo stereotipato, ossia per impedire che nell'utente nasca il sospetto di venire forgiato da moduli fissi. A questo punto il gioco è fatto e l'inganno è servito, «la menzogna non ha mai posseduto uno strumento migliore: non mente più contro la realtà con l'aiuto di immagini false, ma con l'aiuto della realtà stessa»<sup>65</sup>.

Così il nostro eremita aspetta, anzi esige, tipi ben determinati di surrealtà, di realtà clamorosa, di iperrealità. Cosa che non fa alcuna meraviglia perché il tipo di immagini che viene fornito ogni giorno ha già plasmato anche la domanda del *prosumer*. La capacità di forgiare l'opinione dei mass media<sup>66</sup> influenza anche il modo della nostra attenzione, della nostra intenzionalità, quali eventi vengono recepiti, quali no, quale narrazione seguire, quale prodotto consumare. Il pubblico di eremiti di massa, debitamente indottrinati, fruisce selettivamente del mondo a seconda dell'indottrinamento ricevuto, che diventa il criterio, la scala di valori e la misura del rapporto con l'esistente. Si tende quindi a privilegiare quei contenuti che meglio si confanno ai nostri atteggiamenti e interessi. È il meccanismo che in psicologia cognitiva R.S. Nickerson ha denominato *confirmation bias*<sup>67</sup>, e che Anders identifica nell'intenzionalità negativa<sup>68</sup> o dotazione ontica, già prefigurato da Bacone<sup>69</sup>, che connota un residuo cognitivo ancestrale che spinge istintivamente l'uomo a costruire un sistema di credenze intorno a un nucleo di verità ritenute aprioristicamente valide. Il *confirmation bias* ci spinge a dare l'assenso a una determinata asserzione su base più emotiva che logica. A tale tendenza di fondo né la filosofia né le scienze sono immuni. La situazione odierna post-fattica ha in tale inclinazione psicologica uno dei suoi motori. Il *confirmation bias* non è certo un fenomeno nuovo, ma prolifera in un contesto post-metafisico in cui le narrazioni, pur rimanendo polarizzate non sono più guidate da un'unica élite. L'epoca degli OSN è caratterizzata dal proliferare di narrazioni e immagini del mondo, ciascuna a sé stante e polarizzata. In questo ambiente disintermediato il *confirmation bias* trova il suo naturale habitat di coltura fino a creare delle *echo chamber* in cui le idee simili trovano vicendevolmente conferma, forgiando potentissime matrici di

<sup>64</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 182.

<sup>65</sup> Ivi. p. 186.

<sup>66</sup> A proposito, cfr. E. Shaw, *Agenda-Setting and Mass Communication Theory*, in «Gazette (International Journal for Mass Communication Studies)», vol. XXV, n. 2, 1979.

<sup>67</sup> Cfr. R.S. Nickerson, *Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises*, in «Review of General Psychology», vol. 2 n. 2, 1998, pp. 175-220.

<sup>68</sup> Con tale termine Anders identifica tutti quei processi in cui l'io è l'oggetto di istanze esterne, non più intenzionante, ma intenzionato (cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 95). Nel caso del *bias* di conferma, l'intenzionalità del soggetto è già da sempre pregiudicata dalla gettatezza, da quel sistema di condizionamenti psicologici e sociali che connotano il nostro essere nel mondo.

<sup>69</sup> Cfr., S. Nickerson, *Confirmation bias*, cit., p. 176.

conformismo. Qui il paradigma di diffusione dell'informazione passa dall'*uno-molti* a *molti-molti*; figure come il giornalista, l'esperto, l'intellettuale o l'opinion leader sono ormai antiquate.

Manca il criterio di distinzione tra verità e menzogna. In una maniera ancora più estrema di quanto preventivato da Nietzsche, non *manca lo scopo*, ma vi è un proliferare di scopi diversi, non manca *la risposta al perché*, bensì vi sono sin troppe risposte e questo proprio perché i modelli hanno perso il nesso diretto con le loro riproduzioni. In questa situazione disintermediata, in cui le nostre azioni e interazioni rientrano appieno nella discrepanza prometeica tra il produrre e il rappresentare, in cui non siamo più padroni della sorte delle tracce che lasciamo sul web, sui social, si instaura un tentativo di controllo e di schedatura dei cosiddetti *four*<sup>70</sup> o *GAF*A (Google, Apple, Facebook, Amazon). Tali dati, come testimonia la recente vicenda di Cambridge Analytica, vengono raccolti, analizzati e strutturati, fino alla creazione a nostra insaputa del nostro profilo di consumatore, a cui viene recapitata, in funzione di stimolare i meccanismi di conferma, una determinata porzione di mondo aderente alle nostre preferenze, con tutte le conseguenze politiche del caso. Il mondo non è nemmeno più familiarizzato come credeva Anders, ma soggettivizzato. L'idealismo assoluto si realizza nell'atteggiamento naturale: in ogni nostra ricerca e attività online noi non facciamo altro, come dei narcisi postmoderni, che *porre* e ritrovare sempre e solo il nostro io. Questi processi sono stati accuratamente descritti dal testo di Eli Pariser, *Filter Bubble What internet is hiding you*: la bolla è quel personale sistema di informazioni che viene soddisfatto di alcuni algoritmi, originato dal sistema di personalizzazione dei risultati delle nostre ricerche. Ciò isola l'utente da informazioni che sono contrarie al suo punto di vista, imprigionandolo in un habitat digitale, culturale e ideologico. In questo processo non c'è spazio per l'alterità, per il punto di vista dell'altro<sup>71</sup>: «*By definition a word constructed from the familiar is a word in which there is nothing to learn*»<sup>72</sup>. Il processo di soggettivazione resta interrotto, non c'è alcuna dialettica servo-padrone, ma un'ipertrofia del soggetto. Le campagne pubblicitarie di Amazon, Ebay, e di tutti i principali santuari digitali della merce funzionano così; i nostri gusti costituiscono il nostro profilo di consumatore, e quindi il nostro mondo digitale. Per dirla con Feuerbach, noi siamo ciò che clicchiamo. Le nostre preferenze divengono merci e alimentano il mercato dei data: se non stai pagando per qualcosa, allora sei tu la merce. L'eremita di massa diviene esso stesso merce, come sottolineava già Anders; i suoi bisogni divengono prodotti, alienazioni del sé prodotte dal se stesso nella propria pratica quotidiana. Naturalmente, l'idea di Pariser, secondo cui ci nutriamo esclusivamente di noi stessi, è una esagerazione. Il network è anche un luogo di incontro e di democratizzazione nella diffusione dell'informazione, ma come

<sup>70</sup> Cfr. S. Galloway, *The Four. I padroni. Il DNA segreto di Amazon, Apple, Facebook e Google*, Hoepli, Milano 2018.

<sup>71</sup> A tal proposito si rimanda a B.-C. Han, *L'espulsione dell'Altro*, trad. it. V. Tamaro, Nottetempo, Roma 2017.

<sup>72</sup> E. Pariser, *The filter bubble. What internet is hiding from you*, The Penguin Press, New York, 2011.

Anders insegna, “deformare aiuta a constatare” e a mettere in discussione la retorica dell’atteggiamento naturale.

## 6. Conclusioni

Come sostiene Costanzo Preve nella nota introduttiva all’edizione italiana de *L’uomo è antiquato*, Anders «pensa sempre una cosa sola, e cioè il problema dell’inadeguatezza antropologica (nel suo linguaggio, l’antiquatezza) dell’uomo rispetto agli oggetti e alle strutture autonomizzate della sua produzione tecnica»<sup>73</sup>. Abbiamo visto nel corso della trattazione in cosa consiste, a più livelli, questa autonomizzazione nell’epoca della quarta rivoluzione. Eppure, oltre Anders, occorre ribadire come l’infosfera sia anche un luogo di potenziale diffusione del sapere e dell’informazione. Se da un lato vi sono le grandi corporazioni che perpetrano il loro disegno biopolitico di schedatura dell’umanità, dall’altro c’è anche la possibilità, per l’utente consapevole, di accedere ad uno sterminato numero di fonti e informazioni, a patto che si comprenda come leggerle ed utilizzarle, di mettersi in contatto con altri utenti, rafforzare legami e imparare a fruire di quella che Piere-Levy chiamava intelligenza collettiva<sup>74</sup>. La circolazione dei contenuti, la liberalizzazione e democratizzazione della cultura, sono una possibilità eminente del *digital turn*, ma all’aumento delle opportunità consegue un aumento del rischio. Stando così le cose, allora qual è il criterio che può spingerci ad un utilizzo consapevole degli OSN? Di sicuro non possiamo aspettarci un soluzione dal sistema tecnico<sup>75</sup>.

La soluzione di Anders, vale a dire il potenziamento immaginifico al fine di prefigurare il risultato delle nostre azioni, non ci appare peregrina, sebbene la prima missione del razionalismo sia quella di non farsi illusioni circa le sue pretese; l’autoteleologia della tecnica, rafforzata nel suo binomio con il capitalismo globale, rende difficile prefigurare una rottura del cerchio che sia attuabile su larga scala. Il mondo degli apparati (*Apparatenwelt*), giunta all’acme della sua maturazione finisce per realizzare la più completa coincidenza tra se stesso e il mondo, ed è evidente come su più livelli tale pericolo sia quanto mai reale<sup>76</sup>.

Il tentativo di adeguare alla nostra capacità di produzione e fruizione la nostra immaginazione, in quanto capacità di prefigurare e rappresentare i fini delle nostre azioni, è la premessa per una strategia adattiva nel mondo post-fattico

<sup>73</sup> C. Preve, *Un filosofo contro voglia*, in G. Anders, *L’uomo è antiquato*. I., cit., p. 11.

<sup>74</sup> Cfr. P. Levy, *Intelligenza collettiva. Per un’antropologia del cyberspazio*, trad. it. D. Feroldi e M. Colò, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>75</sup> E. Morzov, uno dei principali critici contemporanei del cyberottimismo di studiosi quali Clay Shirky, ha puntualmente dimostrato come non possiamo aspettarci una via d’uscita dal *net solutionism* (Cfr., Id. *Internet non salverà il mondo*, tr. it. G. Pannofino, Mondadori, Milano 2014), in quanto – come del resto sosteneva pionieristicamente lo stesso Anders – trovare soluzioni tecniche a problemi tecnici è una mera chimera.

<sup>76</sup> Su tale tema vedi anche A. Martone, *Ecity*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 163 ss.

necessaria, ma non sufficiente. Questa dev'essere l'idea di ragione, la massima e il *telos* che guidano l'azione della filosofia verso un ideale di una società massimamente consapevole e istruita. Nel concreto, una filosofia che non rinunci alla sua funzione "organica" nella società deve porre il problema della tecnica, non rinunciare a "sporcarsi le mani" con l'attuale, pensare la tecnica e confrontarsi direttamente con le nuove tecnologie, in particolare con quelle dell'informazione, poiché sono queste che forgianno e determinano i nuovi "tipi" antropologici assieme alla fruizione del sapere. Il filosofo deve tornare ad essere "sismografo" e demistificatore. In seconda battuta, formatore. Deve comprendere i rapporti di potere e gli imperativi impliciti negli strumenti, piuttosto che ritirarsi nel bosco come il ribelle jüngeriano. Per far ciò, e in questo ci collochiamo "oltre" Anders, bisogna forse agire nelle pieghe interstiziali del sistema proprio sfruttando quei canali dell'infosfera planetaria che hanno determinato la deriva post-fattica. A tal proposito un esempio può essere il lavoro del collettivo Ippolita o del *net criticism* americano. Ciò si traduce in un "corpo a corpo" con la tecnologia che non implichi di per sé un abbandono della prospettiva critica, un confronto con il modo di interagire, con i linguaggi e le pratiche delle nuove generazioni, mettendo in evidenza i rischi celati dietro la digitalizzazione dell'esperienza<sup>77</sup>. Si tratta qui di assumere il peso dell'aporia insoluta della filosofia andersiana tra la naturale tecnicità dell'uomo e la subordinazione alla sua logica autoteleologica e renderla premessa di una nuova teoria critica: posto che non è fisiologicamente possibile evitare una mediazione tecnologica con il mondo ed essere al riparo dal rischio, l'uomo deve farsi carico della sua costitutiva indeterminazione, nel suo progetto esistenziale, che corrisponde alla sua essenza e porsi il problema di cosa dell'umano debba rimanere. A tal scopo, qualsiasi istanza omologatrice volta a fare del soggetto, del lavoratore, della persona, mero ingranaggio del mondo degli apparati deve essere contrastata. La soluzione potrebbe risiedere, a nostro parere, potenzialmente in tutte quelle forme della tecnica non direttamente strumentali, quali appunto la cultura, l'istituzione, la formazione intesa come *paideia* e *Bildung*.

Nella forma tale azione deve concretizzarsi, in primo luogo, per quel che riguarda la ricerca, in una filosofia della tecnica che non si riduca a mera tassonomia dell'oggetto, ma ambisca ad essere, come per Anders, "ontologia fondamentale", non rinunciando all'ibridazione con altre discipline come l'antropologia, la psicologia, la pedagogia e soprattutto l'informatica.

In secondo luogo, con l'istituzione di momenti di confronto, soprattutto nelle scuole e nelle università, nei luoghi in cui si fa e si eroga sapere che tematizzino il problema del nesso uomo-tecnica-mondo e che soprattutto educino al corretto utilizzo delle tecnologie. Un'ontologia e un'etica per la società digitale, che sappiano rimettere in discussione la portata della libertà umana e delle sue *patologie*, appaiono, oggi più che mai, una determinazione fondamentale del pensiero.

---

<sup>77</sup> Un buon esempio a tal proposito è il lavoro di M. Spitzer, *Demenza digitale*, cit.

Naturalmente il filosofo sa benissimo che tale determinazione è destinata a rimanere una U-topia; ma è dalla portata utopistica, e quindi ex-centrica, eminente espressione di quell'ente che è il suo proprio libero progetto esistenziale, che ogni filosofia trae la sua forza e il suo principio.

Qui si tratta di rendere produttiva l'espulsione dell'uomo dal mondo delle macchine; è proprio perché sussiste una irriducibile differenza ontologica tra macchina e uomo, una imperfezione e incompiutezza costitutiva dell'umano rispetto alla performatività dell'artificiale, che rimane all'uomo una sua irriducibile specificità; si tratta, insomma, di ripartire dalla nostra finitudine e fragilità, della nostra *faulty construction*<sup>78</sup>, per comprendere la cifra del nostro essere nel mondo ovvero ciò che deve, in qualche modo, permanere.

---

<sup>78</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 65.