

Interviste/1

Isteresi ed esteriorizzazione dell'umano

Intervista a Maurizio Ferraris sull'antropologia della tecnica a partire da *Documanità*

Tiziano Fossati Levi  0009-0001-6120-2031

HYSTERESIS AND EXTERIORIZATION OF THE HUMAN. INTERVIEW WITH MAURIZIO FERRARIS ON THE ANTHROPOLOGY OF TECHNOLOGY FROM *DOCUMANITY*

Maurizio Ferraris is Full Professor of Theoretical Philosophy at the University of Turin and a leading figure in the so-called 'new realism', a reaction against postmodern hermeneutic thought to which he has dedicated numerous texts. The most significant among them is the *Manifesto of New Realism* (2012), which sparked extensive debate in Italy and abroad. *Doc-Humanity* (2021) is a speculative work that introduces novel concepts in conjunction with his more established philosophical ideas. The text is structured around four key ideas: registration, iteration, alteration and interruption. The theme of inscription, central in his previous works, gains renewed importance in this book. This is due to a profound teleological examination and the introduction of the concept of hysteresis, a principle that has always operated in history, but has become perceptible only in the context of the documedia revolution. Hysteresis, in this context, signifies the persistence of a system's effects even after the original causes have ceased to exist. The efficacy of these causes remains discernible in the form of a trace. This notion contradicts the 'Pentecostal hypotheses', which attribute special cognitive faculties to humans. Instead, it attributes human evolutionary success to the ability of the species to externalize its inherent deficiencies onto artifacts. Weak by nature and condemned to death, humans began to create external purposes and thus found in technical supplementation the means to survive and in society a way to give meaning to their existence. Anthropology, therefore, corresponds to the history of technology, from which humans have no reason to fear being supplanted, as it exists only for the purpose of satisfying their more or less basic needs.

Maurizio Ferraris è professore di Filosofia Teoretica presso l'Università degli studi di Torino e massimo esponente del cosiddetto 'nuovo realismo', un moto di reazione al pensiero postmoderno di stampo ermeneutico, al quale

ha dedicato numerosi testi, il più importante dei quali, il *Manifesto del nuovo realismo* (2012), ha scatenato in Italia e all'estero un ampio dibattito.

Documanità (2021) è un'opera di natura speculativa, nella quale si introducono alcuni concetti inediti accanto a quelli più noti del pensiero del filosofo. Il testo è articolato secondo quattro coordinate: registrazione, iterazione, alterazione e interruzione. Il tema della traccia, che aveva già caratterizzato le precedenti opere di Ferraris, trova in questo lavoro una rinnovata centralità grazie a un'acuta riflessione teleologica e all'introduzione del concetto di isteresi, un principio che opera da sempre nella storia, ma che solo la svolta documediale ha reso oggi improvvisamente visibile.

L'isteresi è la permanenza degli effetti di un sistema alla scomparsa delle cause, l'efficacia delle quali resta visibile proprio nella ritenzione della traccia. Se da una parte questo smentisce le 'ipotesi pentecostali' che vedono nell'uomo la naturale presenza di speciali facoltà conoscitive, dall'altra riconduce il suo successo evolutivo a quelle competenze che la specie, per compensare le proprie carenze organiche, ha saputo capitalizzare tramite l'esteriorizzazione su manufatti. Debole per natura e condannato alla morte, l'uomo ha cominciato a creare finalità esterne e ha così trovato nel supplemento tecnico la strada per sopravvivere e nella società il modo di dare senso alla propria esistenza. La sua storia corrisponde dunque – secondo Ferraris – a quella della tecnologia, dalla quale non ha motivo di temere di essere soppiantato, visto che essa esiste solo in ragione della soddisfazione dei suoi bisogni più o meno primari.

L'intervista è dedicata principalmente a questo volume, in particolare al tema dell'esteriorizzazione, intesa come il tentativo di individuare il fulcro di ciò che è umano (tecnica, storia, evoluzione) al di fuori di quei centri in cui tradizionalmente lo collochiamo: il cuore, il cervello, l'intelligenza.

Professor Ferraris, lei propone un'antropologia che vede nell'uomo qualcosa di inscindibile dalla tecnologia: tramite un processo di esteriorizzazione la centralità viene spostata dal cervello alla mano. Non esiste un umano senza protesi, ovvero che non si avvalga di uno strumento, di un apparato tecnologico. Ne deriva un'antropologia del bisogno e della mancanza, dove uomo e tecnica sono inseparabili e nella quale la seconda emerge come risposta alle carenze biologiche del primo. L'uomo è quindi l'animale disadattato per eccellenza, o non ancora stabilizzato (il riferimento è a Nietzsche), nelle cui carenze ha origine la tecnica.

Trattandosi di un presupposto cruciale del suo discorso, su cui si incardina un po' tutta la riflessione successiva contenuta nel libro, potrebbe spiegare per quale ragione sia inconcepibile un'umanità priva di tecnica e, di converso, perché sia impensabile un animale non umano dotato di responsività?

Grazie per questa domanda molto importante e a cui farò del mio meglio per rispondere. Intanto: è possibile pensare un umano senza tecnica? Io credo di no, perché probabilmente se non avessimo tecnica per prima cosa gli umani non sarebbero arrivati fin qua e in secondo luogo lei e io non saremmo qui

a porci questo problema. L'idea che l'umano sia qualcosa di compiuto in sé, a cui si sovrappone poi un supplemento tecnico, sociale o storico, è l'idea, come sappiamo, di Rousseau: lo stato di natura è dotato di tutte le perfezioni e tecnica e cultura portano soltanto svantaggi, conflitti e degradazioni, talché l'immagine dell'umano ormai è quasi irriconoscibile a causa della tecnica. E quindi Rousseau si propone di restituire questa immagine dell'umano e, con poca modestia, ritiene di poterlo fare attraverso l'introspezione, cioè descrive se stesso e dice che è l'unico umano perfettamente 'tal quale' e non, come dire, 'guastato' dalla tecnica e dalla società. Questo, però, può essere un difetto di carattere di Rousseau.

Il punto è il seguente: se noi guardiamo al livello della storia delle idee, quella di Rousseau non è nient'altro che la versione secolarizzata della tesi dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Evidentemente l'uomo, poiché creato a immagine e somiglianza di Dio, è perfetto all'origine e il tempo non può che sfigurarlo.

Aggiungo un punto: almeno nella versione teologica di questa idea c'era un elemento molto importante, cioè il peccato originale. L'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, ma a un certo punto succede qualcosa per cui l'umano risulta inadeguato, è costretto a lasciare l'Eden, deve partorire con dolore e lavorare col sudore della fronte. E questo spiega perché ha dovuto da quel momento servirsi di apparati tecnici. L'idea dell'umano a immagine e somiglianza di Dio aveva nella sua versione biblica almeno il merito di dire che, a un certo punto, è successo qualcosa per cui si è trovato inadeguato. Abbiamo quindi la descrizione delle attività dell'uomo nella Mezzaluna fertile, dove appunto era stata scritta la Bibbia. Evidentemente non si parla di cacciatori raccoglitori, sebbene lo scontro tra Caino e Abele sembri suggerire un conflitto tra un contadino, cioè Caino, e un pastore, cioè Abele, dove quest'ultimo è assimilabile al cacciatore-raccoglitore.

Comunque il motivo per cui io non credo che si possa avere esperienza dell'umano senza tecnica è il fatto che tutto quello che noi sappiamo su di lui lo vede sempre connesso con un apparato tecnico. Di converso: siamo in grado di immaginare un animale non umano dotato di responsività, cioè un animale che sia, per la propria forma di vita, sistematicamente connesso con la tecnica? Io direi di no per due motivi distinti. Il primo è di natura empirica, cioè: noi vediamo che ci sono degli animali che fanno uso occasionale di apparati tecnici, come nidi oppure bastoni. Ma il punto è che anche una grande scimmia, che può servirsi di un bastone per esempio per far cadere dei frutti, assolutamente – almeno così dicono gli esperti – lascia poi il bastone sotto l'albero. Qui non c'è un principio di capitalizzazione dello strumento tecnico, che invece è caratteristica dell'umano. Secondo: l'animale non umano può far da sé anche in assenza di tecnica, e lei non vedrà mai un gorilla che usa un bastone come stampella perché il gorilla non ha ancora preso una decisione definitiva per la stazione eretta, cosa che invece hanno fatto gli umani in un processo lunghissimo e chissà quante volte cominciando e poi smettendo.

Sta di fatto che se lei e io possiamo essere qui a parlarci si deve non solo alla tecnologia immediata, che fa sì che, sebbene siamo in due posti differenti, possiamo vederci, parlarci e che tutto questo possa essere registrato, ma anche per quella tecnologia ancestrale mediata che ha fatto sì che noi ci trovassimo a scegliere la stazione eretta. Quest'ultima ha i suoi vantaggi: ci dà delle mani dedicate esclusivamente alla manipolazione tecnica e all'espressione, perché io in questo momento sto muovendo le mani, mentre parlo, così come muovono le mani quelli che parlano al telefonino, anche se nessuno li vede. Il che effettivamente ha a che fare con qualcosa di ancestrale, cioè la funzione espressiva del gesto e il fatto che tuttora possiamo capirci a gesti con persone che non parlano una lingua a noi nota.

D'altra parte c'è una seconda emancipazione ed è il fatto che si può adoperare la bocca per parlare: se il nostro unico veicolo di prensione e di espressione fossero le mani, uno non potrebbe fare un lavoro e parlare insieme, perché avrebbe questa attività tecnica che lo esaurisce e non potrebbe anche banalmente sbucciare piselli facendo quattro chiacchiere. Sarebbe qualcosa di tecnicamente impossibile se noi non avessimo la possibilità di esprimerci con la bocca. E soprattutto se, viceversa, la bocca fosse adibita alla prensione – cosa che per inciso ci succede quando abbiamo le mani occupate e prendiamo con la bocca la matita o un biglietto – e non avessimo altri modi di prensione alternativa e lo facessimo sistematicamente, allora ci verrebbe una lingua callosa come quella dei cavalli e potremmo nitrire soltanto.

Quindi da una parte c'è tutta questa serie di circostanze per cui, nel momento in cui noi adottiamo la stazione eretta, ci vengono date delle possibilità e contemporaneamente però dei limiti. Si pensi al fatto che, a un certo punto, da vecchi dobbiamo servirci del bastone; e questo è già nell'enigma della Sfinge di Edipo. D'altra parte, visto che la stazione eretta non permette alla madre di portare il figlio fino alla sua piena maturità perché sarebbe troppo pesante, gli umani nascono in uno stato precoce, a nove mesi, quando l'umano non è maturo. In realtà non è maturo neanche a quarant'anni o a ottanta, mentre un gatto nasce fatto e finito grosso modo.

Uno si può chiedere perché gli umani debbano nascere così svantaggiati, così bisognosi di tecnologia e di società. E la risposta è l'effetto collaterale dell'acquisizione della stazione eretta, che già aveva reso possibile una società poiché, affinché essa esista, è necessario che ci siano delle persone che si parlino e si guardino in faccia. Immagini cosa potrebbe essere una società a quattro zampe... Infatti gli studenti cinesi, che recentemente hanno protestato andando in circolo e gattonando, esprimono una protesta molto radicale perché, appunto, è un gesto che corrisponde a tirarsi fuori dal circo dell'umanità. Quindi:

- non riesco ad immaginare un umano senza tecnica,
- non riesco ad immaginare un animale non umano dotato di responsività,
- riesco invece perfettamente a immaginare un animale non umano che avrebbe potuto diventare responsivo al posto nostro. Per esempio i delfini, come sappiamo, hanno un cervello molto più grosso del nostro e molto più sofisticato,

solo che hanno questa caratteristica: diversamente dagli umani, sono rimasti in acqua. In acqua ci sono tante cose che non puoi fare: non puoi leggere, non puoi scrivere, non puoi accendere un fuoco e raccontarti dei miti intorno ad esso, non puoi pensare di costruire un tetto per evitare che la pioggia spenga il fuoco. Non puoi fare tutte queste cose. E quindi alla fine rimani quello che sei.

Allora se l'umano fosse rimasto in acqua, probabilmente sarebbe stato più adattato all'ambiente acquatico, perché effettivamente è particolarmente disadattato rispetto all'ambiente non acquatico. E se dall'acqua fosse uscito il delfino, a questo punto qui ci sarebbero due delfini – lei e io – che parlano degli umani dicendo che non sono stupidi come sembra, però non hanno la tecnologia e di conseguenza sono rimasti dove sono. E invece ci siamo lei e io che parliamo di delfini: questo non indica assolutamente una nostra superiorità rispetto ai delfini, semplicemente non c'è stato quel trapasso che gli antropologi chiamano forme di pre-adattamento e che rende possibile il costituirsi della forma di vita umana.

Approfitto del riferimento ai delfini per collegarmi a una domanda sull'intelligenza: ripercorrendo il discorso che ha fatto – e mi riconnetto anche a quello che scrive nel libro – ci troviamo costretti in qualche modo ad ammettere che l'intelligenza, intesa come capacità di calcolo e di elaborazione di dati, non sia qualitativamente distinta da quella artificiale, che anzi è di gran lunga migliore visto che fa lo stesso, e meglio, di ciò che fa un cervello umano. Allora l'uomo si trova improvvisamente sprovvisto del suo punto di Archimede, ciò con cui si identificava: la credenza che non vi sia nulla di più umano dell'intelligenza.

Evidentemente le cose non stanno così. Ciò che c'è di propriamente umano non è l'intelligenza, ma la deficienza: il deficit. Di fronte alle macchine più evolute e alle incredibili prestazioni dell'AI, ciò che resta dell'uomo è la carenza. Bastano questi presupposti per spiegare la sua capacità di dominare il pianeta? Senza tutte queste mancanze (assenza di pelliccia, artigli, corna, etc.) saremmo ancora sugli alberi?

Allora, probabilmente sì. Io non credo che noi abbiamo una particolare capacità di dominare il pianeta, anzi lo escludo. Stiamo semplicemente danneggiando molto l'ambiente che rende possibile la nostra vita, ma il pianeta sta benissimo, la natura non è mai stata così forte e non abbiamo mai avuto degli uragani così efficienti o dei virus così potenti. Quelli che dicono che bisogna salvare il pianeta sono piuttosto immodesti: perché allora non salvi l'intero universo? Tanto il pianeta quanto la vita su di esso sopravviveranno di gran lunga alla nostra scomparsa. Quello che stiamo guastando è semplicemente l'ambiente compatibile con la forma di vita umana, ma questo è un altro discorso: tutt'altro che il dominio della natura. Direi piuttosto che stiamo segando il ramo su cui siamo seduti.

Per quanto riguarda l'altro aspetto, e cioè la mancanza come definitoria dell'umano, certo: è così in più sensi. C'è una differenza fondamentale tra

l'intelligenza naturale e l'intelligenza artificiale e consiste in questo: l'intelligenza naturale contiene tanta intelligenza artificiale, mentre l'intelligenza artificiale contiene soltanto intelligenza artificiale. Mi spiego. Quando io dico $6 \times 6 = 36$, non è che sto sviluppando chissà quale pensiero: ripeto una filastrocca che ho imparato con qualche fatica quando ero alle elementari. Che l'apparato tecnico sia presente all'interno del pensiero e abilitante rispetto al pensiero è provato da semplici esperimenti, come il fatto che operazioni di moltiplicazione a più cifre, che si fanno facilissimamente con carta e penna, siano molto difficili da fare a mente. Ciò significa che dentro a queste pratiche c'è già molto di esterno, di artificiale. Si suppone che ci sia l'intervento di qualcosa di artificiale fuori di noi, che ci permette di realizzare qualcosa che nella nostra dotazione naturale non ci è immediatamente dato.

Sono parecchie le cose che non ci sono immediatamente date nella nostra dotazione naturale se consideriamo che percettivamente, per esempio, a partire dal cinque in poi, da cinque elementi in su, abbiamo un'enorme difficoltà a capire se sono cinque o sono sei. Per inciso, questo non è stato calcolato nell'IBAN, dove ci sono delle successioni di zeri. Infatti, come facciamo a cavarcela? Normalmente sezioniamo in due e da lì: tre zeri li vediamo molto bene, quattro li vediamo ancora, cinque non riusciamo più a capire se sono cinque o sei. Guardi quanto siamo sprovveduti dal punto di vista naturale e quanto invece, con semplici apparati tecnici, si possa rimediare. Questo è il difetto. Ovviamente uno dice: sì, ma uno può campare benissimo, anche senza contare i numeri, gli zeri dell'IBAN, etc. Certo, ma muore a trentacinque anni e vive in una società totalmente differente dalla nostra e nella nostra è compreso anche l'IBAN e quindi la risorsa è anche ciò che rivela la carenza.

Io, peraltro, non sono d'accordo con visioni come quella di Günther Anders, per il quale 'l'uomo è antiquato': antiquato rispetto a che? Quanto più l'umano progredisce come umano, tanto più si trova in difficoltà rispetto al proprio presente e al proprio futuro, perché ovviamente ci sono dei processi adattativi che richiedono molta più rapidità. Non riesco ad immaginare un ippopotamo che si lamenta dei giovani d'oggi: le forme di vita degli ippopotami sono molto più stabili di quelle degli umani.

Per quanto riguarda la questione della carenza, un altro punto fondamentale è il seguente: noi abbiamo tanta intelligenza artificiale dentro di noi e fuori di noi, perché possiamo servirci anche di carta, penna, abachi, schemi, disegni, oltre che libri. La nostra intelligenza artificiale, però, è messa dentro a un corpo, e questo cambia tutto perché è il corpo che, di nuovo, manifestando delle mancanze, cioè il fatto di avere un metabolismo che deve essere alimentato e poi il fatto di avere soltanto le due opzioni acceso/spento (e quando è spento lo è per sempre), impone delle finalità, dei significati, dei bisogni, che sono realizzabili attraverso la tecnica, ma che la tecnica di per sé non avrebbe mai. Un computer quando ha la batteria scarica non sta male, non soffre e non lotta con un altro computer per portargli via la batteria: semplicemente si spegne e non gliene importa assolutamente niente. Gli organismi, invece, hanno bisogno

di seguire le regole implacabili del metabolismo e gli organismi umani hanno risolto questo problema attraverso il supplemento tecnico.

In modo apparentemente controintuitivo, l'emergenza della tecnica, per come la descrive, non si basa sul meccanismo, bensì sul finalismo. Nel libro si riabilita in toni chiari e forti la centralità della teleologia. Dimenticata dai tempi di Kant e rispolverata prevalentemente nel discorso estetico o morale, lei ne sottolinea invece il radicamento biologico e la configura come una delle coordinate ontologiche fondamentali dell'uomo. Il processo di generazione di fini sembra essere il fulcro di quel percorso di esteriorizzazione che caratterizza l'organismo umano.

Potrebbe aiutarci a comprendere perché la fine, cioè la morte, genera i fini? E in che senso la teleologia interna, cioè la sopravvivenza, determina la nascita della ragione, ovvero la facoltà dei fini, ciò che, in ultima istanza, porta all'esteriorizzazione delle nostre facoltà e ci distingue dagli animali non umani?

Noi siamo prima di tutto degli organismi, quindi supponendo l'idea di un umano rimasto al puro stato di organismo (cosa che – ripeto – non si dà, perché quando cominciamo a parlare di umano è già in una condizione di stazione eretta, di uso di strumenti, etc.) questo umano avrebbe comunque un imperativo categorico che sarebbe quello di nutrirsi e cioè di rispondere con una finalità intermedia ai propri bisogni, poiché è vero che la finalità interna è l'ombra di un'altra finalità. Alla fine tu nasci semplicemente per morire. E sai che fine... Però il metabolismo impone delle finalità: di andare a cena per esempio, e questo vale per tutti gli organismi.

Quindi tutti gli organismi, a differenza dei meccanismi, hanno una protensione verso il futuro. I meccanismi no, perché per loro il tempo non ha senso e non gli cambia proprio niente: possono stare lì per l'eternità. Invece se tu devi rispondere a dei bisogni organici immediatamente hai uno sguardo rivolto verso il futuro, cioè, per metterla nella maniera più secolare che si possa: dove vado a cena stasera? Visto che gli umani rispondono, diversamente dagli altri organismi, attraverso l'adozione sistematica di supplementi tecnici, allora si produce un fenomeno che porta al circolo ermeneutico.

L'umano ha soltanto una finalità interna, che però è sottoposta all'imperio del metabolismo, e, diversamente dagli altri organismi, risponde a questo imperio attraverso il supplemento tecnico, il quale ha però la caratteristica di avere una finalità esterna molto evidente. Tutti i supplementi tecnici sono fatti per qualcosa: le penne sono fatte per scrivere, i tavoli per appoggiarci la roba, le sedie per sedersi, etc. Non riusciremo mai a immaginare una matita che si chiede 'perché sono qua sulla terra?'. Primo perché non pensa e secondo perché lo scopo della matita è del tutto riconoscibile, mentre lo scopo di un umano è molto difficile da determinare, è decisamente variabile. Per un cannibale, per esempio, lo scopo di un umano è essere mangiato da un altro umano, ma noi saremo portati a dire che non è esattamente così o che si tratterebbe di un fine abbastanza controverso.

Una volta che noi abbiamo messo la cosa in questi termini, dobbiamo considerare che il supplemento tecnico non è soltanto il bastone, ma sono anche le nozze e i tribunali, cioè sono tutti quei sistemi tecnologici che compongono la società. Allora l'organismo è messo in contatto con degli strumenti tecnici che dispongono di una finalità esterna e con un sistema sociale che è un grande produttore di finalità esterne. Lei ad esempio sta dialogando con me al fine di fare una ricerca per la sua tesi di dottorato. Ecco, tutto questo in natura non si dà, nel senso che se fossimo in una foresta non sapremo che cosa dirci, ma soprattutto non esisterebbero le tesi di dottorato, le teorie, i libri, etc. E quindi questa finalità non si darebbe. Io mi immagino sempre l'uomo perfetto di Rousseau che vuole diventare professore associato. Che ne sa? Non esistono le università e non esistono le istituzioni. Però una volta che esistono, questo fornisce una finalità esterna molto forte.

Noi tendiamo verso questo, cioè noi vogliamo realizzare, come si dice, certi obiettivi nella vita e tutto ciò non è una finalità interna, è proprio una finalità esterna. Perciò noi adoperiamo una ragione strumentale, cioè una ragione finalistica nel senso della finalità esterna: faccio questo al fine di poter fare quest'altro. Dunque si crea un circolo che io sintetizzerei così: abbiamo dapprima l'organismo con soltanto una finalità interna. Questo organismo, nel caso dell'organismo umano, produce dei meccanismi. I meccanismi, che sono dotati di finalità esterne, possono generare nello stesso organismo delle finalità esterne che sono per l'appunto l'idea di laurearsi, di sposarsi, etc. Questa finalità, però, non è garantita: ci può essere lo scacco, oppure la perdita di senso. Ecco spiegato perché non riesco ad immaginare un leone che si chiede 'che senso ha tutto ciò?' Invece un umano che se lo chiede riesco facilmente ad immaginarlo, proprio perché magari non consegue quei fini o non si ritrova nel sistema di fini che ha intorno a sé.

Sappiamo che tra i meccanismi di fondo nei processi di capitalizzazione ed esteriorizzazione c'è l'isteresi, che è uno degli elementi di maggiore novità del libro. Facendo una sorta di storiografia della sua filosofia, è in effetti possibile intravedere una precisa evoluzione di termini tra loro affini. Si comincia con il testo, concetto tanto caro al grembo postmoderno in cui lei si è formato, per poi intuire che la centralità va forse individuata altrove: prima nella scrittura, poi nel documento, poi nella traccia, ora nell'isteresi.

Ci troviamo di fronte, mi sembra, a un processo che va congiuntamente nelle direzioni di una progressiva astrazione teorica da una parte e di una progressiva focalizzazione dell'altra. Potrebbe raccontarci la genesi e l'evoluzione, nel suo pensiero, di questo concetto?

Intanto grazie per trattare quello che faccio come se fosse una filosofia. Comunque sarò l'ultimo a lamentarmi. Mi suscita solo qualche imbarazzo perché mi ricorda quella scena di *Ecce Bombo* di Nanni Moretti nella quale lo studente porta alla maturità il suo amico che fa il poeta. Ma sono riferimenti

culturali di altre generazioni. Comunque, in fondo, se ci pensa, è semplicemente un processo di generalizzazione e, come diceva lei, di astrazione: che cosa è veramente essenziale in tutto ciò?

Allora: cominci col testo perché banalmente c'era l'ermeneutica che parlava dell'importanza dell'interpretazione e dei testi. Leggendo Derrida avevo condiviso la sua idea secondo cui quella insistenza sulla priorità del linguaggio, di cui il testo sarebbe soltanto un strato secondo, era un po', nel caso dell'ermeneutica, l'equivalente dell'idea di un umano perfetto allo stato di natura, naturalmente dotato di linguaggio e corrotto dalla tecnologia (del resto in *Della Grammatologia* è proprio così). Il lavoro che fa Derrida in questo testo è prima di porre la questione, che secondo me è essenzialmente quella della tecnologia e della scrittura come quintessenza della tecnologia, e nella seconda parte del libro di far vedere, attraverso il contatto stretto con Rousseau, a cosa si arrivi se si segue l'altro discorso. In un certo senso era una specie di critica dall'interno all'ermeneutica. Ero nato e cresciuto all'interno dell'ermeneutica però facevo questa critica.

Poi però, come lei diceva, uno pensa: ma che cosa è veramente importante in tutto questo? Effettivamente è importante la traccia, cioè il fatto che ci siano degli oggetti tecnici che hanno la possibilità di capitalizzare uno sforzo. Io preparo un bastone, me lo pulisco per bene e questo sforzo che ho fatto fa sì che questo bastone, che mi guarderò bene dal lasciare depositato sotto un albero, lo porterò sempre con me e mi servirà in una quantità di circostanze. Quindi le azioni precedenti lasciano una traccia nell'oggetto presente, che si proietta verso il futuro con questa possibilità di capitalizzazione.

Se le cose stanno in questi termini, da una parte puoi effettivamente ricondurre alla sua sfera più propria la dimensione tecnica e quindi ridurre quella pretesa secondo cui nulla esiste fuori del testo. No: nulla di sociale esiste fuori del testo e, per inciso, se con testo si intende la cultura e la tecnica, effettivamente fuori del testo noi non esisteremmo semplicemente perché moriremmo di stenti. Dall'altra puoi cercare di puntare l'attenzione sul processo di capitalizzazione: il momento presente in fondo – dice Derrida ne *La voce e il fenomeno* – è il risultato di tutti i passati. E se il momento presente è segnato potrà essere ripetuto indefinitamente. Questo elemento è un punto capitale di Derrida in due libri come *La voce e il fenomeno* e *Introduzione a Husserl «L'origine della geometria»*.

A quei tempi andava molto di moda l'idea del capovolgimento del platonismo. Per esempio c'erano Klossowski e Deleuze che, sulla scia di Nietzsche, incominciarono a parlarne, ma il vero capovolgimento del platonismo è quello che viene effettuato dalla riflessione sulla scrittura a partire da Husserl. Nel platonismo c'è l'idea, l'originale, e poi ci sono le repliche. Invece il fatto che l'idealizzazione sia resa possibile dall'iterabilità della registrazione capovolge la cosa: non c'è l'idea che poi si ripete, ma c'è la ripetibilità e poi l'idea. Questo è molto facile da vedere nel linguaggio: non esistono dei linguaggi privati, perché un certo livello di ripetibilità, quindi di standardizzazione, è necessaria affinché lei e io ci capiamo in questo momento.

Nonostante sia l'elemento di più recente introduzione, per il ruolo che occupa nel libro, l'isteresi si rivela già qualcosa di più profondo e metafisico di ciò che appare a una prima descrizione, sembra anticipare dell'altro: ancor più che una registrazione, è quasi il principio ontologico della permanenza, che nell'idea di capitalizzazione riassume una convergenza tra le coordinate minime dello spazio e del tempo.

Mi sembra armonizzarsi con la citazione che faceva da Derrida: il momento presente è il risultato di tutti i momenti passati. A questo proposito potrebbe essere utile capire quali sono le differenze, se ce ne sono, tra i seguenti concetti: isteresi, registrazione, scrittura.

Calcoli che il libro, che già è molto lungo, era lungo quattro volte di più, però ho cercato di far sì che qualcuno lo leggesse e per questo ho molto ridotto e tagliato. E lo dico senza rimpianto, però la parte sull'isteresi è effettivamente un libro in sé che uscirà nella sua integrità. Per inciso: ci sarà anche una prefazione in cui cerco di far vedere che cosa hanno in comune l'isteresi e il mondo esterno, il che va nel senso di quella processualità a cui lei faceva riferimento.

L'isteresi è qualcosa che c'è da sempre, ma che diventa particolarmente evidente con il web, che in fondo è l'esempio di una cosa che, con il solo registrare, cambia il mondo. Ma lo cambia in che senso? Se noi cerchiamo di scomporre gli elementi presenti nell'isteresi emergono quattro cose: quelle descritte nel libro. Prima hai la registrazione semplice, l'iscrizione, che non è niente di scontato: se sei completamente amnesico è l'unico rimedio che hai. Poi c'è l'iterabilità: una volta che qualcosa è registrato può essere ripetuto e tutti i processi di capitalizzazione traggono origine da quella iterabilità, la quale, fra l'altro, è anche all'origine delle idealizzazioni, quindi ne derivano molte cose. Poi abbiamo l'alterazione: c'è un passaggio dal quantitativo al qualitativo. L'esempio dei *big data* è molto eloquente su questo: vai a cercare un significato in una serie di registrazioni che da sole non necessariamente ne hanno, ma se le metti tutte insieme un significato emerge. Ed è un significato che illustra le caratteristiche della forma di vita umana: se trovi un milione di telefonini tutti insieme può darsi che ci sia un concerto, oppure un'adunata di possessori di telefonini, però sembra più facile la prima. Quindi il dato (quello si trova lì), che di per sé non significa niente, si può trasformare in un qualche significato (c'è un concerto). Poi c'è l'interruzione: tutto ciò che è finisce. Gli organismi lo fanno meglio che altri, nel senso che anche l'universo imploderà o gli succederà chissà che cosa, ma diversamente da noi non se ne preoccupa perché tanto funziona abbastanza meccanicamente. Invece l'organismo sa che finirà, ma intanto è sotto pressione e questo conferisce un significato che altrimenti tutti i processi precedenti non avrebbero, ed è questo il motivo per cui l'intelligenza artificiale è di interesse soltanto per gli umani.

Nel libro viene ben descritta la differenza tra infosfera e docusfera. Un elemento molto interessante di quest'ultima è l'archiviazione di qualunque tipo di dato, anche il più insignificante, per generare valore. In questo processo vediamo estremizzato

fino al parossismo il meccanismo alla base dell'isteresi: la capacità di ottimizzare tempo ed energie attraverso un processo di esteriorizzazione e di capitalizzazione dell'esperienza. Tutti i nostri comportamenti vengono tradotti in tracce scritte, esterne ai confini fisici del nostro corpo e archiviate su supporti materiali a noi molto vicini: protesi, attrezzi, macchinari, dispositivi elettronici. Nella sua storia evolutiva l'uomo, insomma, ha sempre avuto, e continua ad avere, una macchina al suo fianco. Antropologia e tecnologia si trovano così originariamente sovrapposte.

Ma in questa evoluzione vi è uno sviluppo costante, senza soluzione di continuità, o effettivamente adesso ci troviamo a un punto nevralgico di questa storia, nella quale la svolta documediale permette l'emergenza di qualcosa di nuovo e di diverso? Dove sta, se c'è, rispetto all'antichissima storia dell'isteresi, la discontinuità della svolta documediale?

*Nel libro *Le non cose* di Byung-Chul Han (2022), un testo di grandissimo successo in questo momento, viene descritto, seppur dalla prospettiva più lontana possibile rispetto alla sua, qualcosa di affine alla svolta documediale. L'autore non usa questi termini ovviamente, ma descrive un insieme di fenomeni riassumibili nell'idea di derealizzazione del mondo e della società: le cose scompaiono, non oppongono più resistenza, non sono più recalcitranti, ma sempre più smart e accessibili. Lei ravvisa nel presente questo processo?*

Ovviamente no, ed è il motivo per cui non sono d'accordo con Byung-Chul Han su questo come su tantissime altre cose. Poi sembra che ogni cinque anni ci sia una svolta radicale: scompaiono le cose, scompare il dolore, scompare il sesso... Non so cosa veda lui, forse con l'età certe cose sono meno importanti, ma non metterei l'autobiografia al centro della riflessione filosofica. Io sono dell'avviso che, ben lungi dall'entrare dentro a una dimensione di derealizzazione, la realtà, e la realtà umana in particolare, non sono mai state così importanti come adesso. E lo spiego su due basi.

Primo: perché è un'epoca così importante e così decisiva? Beh, perché casualmente – non dobbiamo dimenticare questa casualità – è emersa l'isteresi allo stato puro. Ricordiamoci che coloro che inventarono i calcolatori, l'intelligenza artificiale o internet non cercavano l'isteresi: andavano inseguendo tante cose differenti. Anche coloro che hanno creato i *social network* non pensavano che il loro business sarebbe stata la raccolta dei dati degli utenti, ma la vendita di spazi pubblicitari, che fra l'altro in parte è ancora un elemento importante. Quindi vi è un processo di emergenza: ci si è accorti, a un certo punto e progressivamente, di qualcosa che c'era già. Poi di colpo la questione è diventata evidente. Ed è stata una cosa talmente rapida che è tuttora difficile da pensare se calcoliamo che ancora nel 2013 Thomas Piketty indicava il capitale del ventunesimo secolo nella finanza e non nei dati. Questo fa riflettere, non perché Piketty sia sciocco o cieco, ma semplicemente perché ancora non era emersa la dimensione preponderante dei dati.

Il secondo punto è il fatto che, ben lungi dall'andare nella direzione della derealizzazione, io credo che il web sia sempre più alla ricerca del reale,

del corporeo e del vivente, questo perché banalmente le macchine non sanno cosa significa avere un corpo e devono impararlo da noi. Tradizionalmente l'isteresi restava nascosta in quello che si chiama, per esempio, lavoro morto: io mi fabbrico un martello e poi questo oggetto mi permette di realizzare delle cose. Rispetto al martello io sono un prestatore di forza e di obiettivi, quindi conto per il martello come un pezzo della macchina. Invece rispetto al web noi contiamo solo come umani, non dobbiamo dare né alienazione né fatica né lavoro, ma soltanto umanità. E l'evoluzione del web va sempre di più verso la nostra umanità, e non verso la derealizzazione.

Mi spiego: pensi come si sono evoluti gli apparati del web. All'inizio erano dei computer da tavolo e quello che registravano erano essenzialmente le attività lavorative, poi sono emersi i portatili, insieme alla pubblicità di gente che lavora al computer in riva a un lago: una cosa che già va al di là dell'orario di lavoro. Contemporaneamente sono emersi anche i *social network*, in cui l'attività svolta non è questione prioritariamente di lavoro: un altro pezzo di vita sociale è stato assorbito. Poi lo *smartphone* ha fatto sì che l'uomo avesse sempre con sé questo apparecchio, che si avvicina sempre di più a noi: è attaccato alla pelle per poter captare anche degli elementi corporei. Nella prospettiva del metaverso vi è l'idea di fornirci una seconda pelle che ci possa permettere di avere esperienze virtuali come se fossero reali. Io poi non so neanche come funziona se nel Metaverso, ad esempio, uno crede di mangiare un tacchino... Questo lo si capirà dopo e comunque è un'obiezione molto forte all'idea che viviamo nel virtuale: mi sembra che i tacchini continuino ad essere più reali che mai. Qualunque altra cosa mangi Byung-Chul Han nella sua giornata non credo che sia virtuale per il banale motivo che è ancora lì che scrive libri, cosa che non sarebbe possibile qualora si nutrisse semplicemente di virtuale.

Però il punto è questo: perché vengono a offrirci gratuitamente la possibilità di vedere com'è Saturno come se fossimo su Saturno? Che cos'è tutta questa generosa offerta di cose? Perché c'è forse una cricca che vuole calarci nell'irreale? No, è semplicemente un sistema sempre più sviluppato per poter captare da vicino che cos'è l'umano. Una volta che sei in un ambiente immersivo, in cui tutto quello che fai è mediato da questo stesso ambiente, allora quello che è la realtà umana non sarà mai così prossimo, raccogliabile e registrabile come in quel momento.

In merito alla casualità con cui emergono e si rendono evidenti questi fenomeni, una frase che mi ha colpito molto del libro è la seguente: l'evoluzione è «il corrispettivo biologico dell'emergentismo metafisico che sto difendendo» (p. 206). Potrebbe spiegarci meglio in che rapporto si trovano i concetti di evoluzionismo e di emergenza? L'emergentismo è la declinazione filosofica dell'evoluzionismo?

No, io direi che c'è una differenza di velocità: l'evoluzione è quella delle specie, quindi si basa su fenomeni che riguardano solo le proprietà interne degli organismi, mentre nel caso dell'emergentismo si guardano anche quelle esterne,

in particolare di quell'essere che delle proprietà esterne ha fatto la propria fortuna, cioè l'essere umano. Ora, questo organismo ha creato attraverso la tecnica una cultura, che ha permesso all'emergenza di andare molto più veloce di quanto non sarebbe stato nella pura natura: se un leone contemporaneo incontrasse un leone di diecimila anni fa probabilmente non noterebbe nessuna differenza; se un umano incontrasse un umano di diecimila anni fa esteriormente non vedrebbe nessuna differenza, perché non è che siamo cambiati molto o che ci siano successe delle cose strane, però in effetti i vestiti sarebbero diversi, gli apparati tecnici sarebbero diversi, le lingue sarebbero diverse, gli orizzonti concettuali sarebbero diversi. Nel caso dell'uomo è tutto più veloce.

Vorrei farle ora una domanda provocatoria. Nella descrizione, molto chiara, dell'emergenza della comprensione come qualcosa di distinto dalla competenza e, soprattutto, successivo a quest'ultima (primo imparo a muovere le gambe e poi – eventualmente – la loro anatomia), viene tracciata una sorta di linea di continuità che parte dalla realtà esterna e arriva all'autocoscienza, proprio attraverso i concetti intermedi di competenza capitalizzata e di comprensione.

Ma spiegando la comprensione come qualcosa di derivato e in un certo senso accessorio all'abitudine e all'addestramento, qualcosa di cui si può a lungo fare a meno senza pregiudicare l'efficacia delle nostre azioni, non ci troviamo costretti ad ammettere che il valore della comprensione sia da ridimensionare? Non siamo indotti a pensare che ogni scoperta si riduca, a questo punto, a un semplice corollario dell'abitudine? La conoscenza non rischia di diventare una cosa non solo meno meritoria – il che non sarebbe un gran problema – ma soprattutto contingente, scontata e quindi euristicamente meno rilevante? Non ci troviamo, insomma, di fronte a un forte ridimensionamento del valore di verità della scoperta scientifica?

E da ultimo: visto che anche le teorie stesse di cui stiamo parlando sono conoscenze che hanno la pretesa di essere vere, non dobbiamo forse ammettere che anche la comprensione del funzionamento di questi processi, cioè della comprensione stessa, sia una pratica successiva a ad altre pratiche e sia, in conclusione, qualcosa di provvisorio, con un valore di verità relativo e della cui oggettività si può tranquillamente fare a meno?

Mi sembra molto improbabile che ci sarà mai un momento in cui si sminuisca l'importanza della scoperta scientifica. Anzi, essa sembra sempre più importante principalmente perché interviene nei settori pratici che ci toccano molto da vicino. In fondo non diciamo che la penicillina è una stupidaggine solo perché quella muffa si è sviluppata poiché Flemming aveva dimenticato aperto il frigo. Ben venga Flemming, che è riuscito a fare qualcosa di quella muffa e ha creato gli antibiotici. Quindi non mi sembra che ci sia un ridimensionamento della scoperta scientifica.

Quello che invece è forte è il tentativo di spiegare come mai noi agiamo così efficacemente nel mondo, con tutto che siamo enormemente ignoranti circa le cose del mondo e il loro funzionamento. Usiamo un computer non sapendo

nulla di elettronica. Se facciamo dipendere tutto quanto dalla comprensione, allora è o il mistero o l'armonia prestabilita: cose che sarei portato a escludere. Invece direi: ma guarda che per andare in bici, basta imparare ad andare in bici, dopodiché puoi spiegare quali sono i principi fisici e perché si può fare. E questo ha tutto il valore che merita, ma non è necessario né propedeutico. Evidentemente nelle università non si va in bici, si spiega nelle lezioni di fisica come mai la bici sta in piedi.

Per quanto riguarda il secondo livello, cioè quello della comprensione della comprensione, se così posso esprimermi, direi che intanto non è che noi siamo estranei all'orizzonte della comprensione. Effettivamente crediamo di capire e crediamo di comprendere: molto spesso ci sbagliamo, altre volte invece abbiamo ragione e quindi effettivamente c'è una comprensione in atto. Possiamo comprendere la comprensione? Beh, certo che sì. Solo che a mio modo di vedere per comprendere la comprensione è meglio guardare fuori che non guardare dentro, perché c'è sempre l'idea che per capire la comprensione devi mettere degli elettrodi: e quindi hai una neuro-estetica, una neuro-etica, etc. A questo punto uno potrebbe dire: facciamo anche una neuro-neurologia, cioè cerchiamo di capire quali sono gli elementi dentro la testa di un neurologo che lo spingono a fare ciò che fa.

Tutto questo è possibile, ma c'è sempre anche qualcosa di abbastanza artificiale, poiché andando a cercare dentro, noi finiamo sempre all'interno della vecchia psicologia delle facoltà, che viene illustrata da Molière ne *Il malato immaginario*. Perché dormiamo? Perché c'è la *virtus dormitiva*. Perché parliamo? Perché – ci spiega Chomsky – ci sono dei neuroni preposti a ciò. Poi Stanislas Dehaene dice: noi leggiamo perché ci sono dei neuroni preposti alla lettura (come siano fatti gli analfabeti resta un problema). Poi: perché siamo socievoli? Perché ci sono dei neuroni che prepongono alla socievolezza; così ci spiega Gazzaniga. Perché siamo compassionevoli? Perché ci sono i neuroni specchio. Si va sempre a cercare qualcosa dentro il cervello, come se dentro il cervello ci fosse tutto. Secondo me con questo entriamo proprio dentro alla storia del bernoccolo della matematica, secondo la quale dalla conformazione del cranio, e non per esempio della mano, tu capisci le inclinazioni di una persona, cosa su cui già Hegel si faceva delle grandi risate.

Effettivamente per poter comprendere la comprensione dobbiamo guardare molto più fuori che dentro, perché se noi comprendiamo, e diamo qualche significato alla parola comprendere, è per quello che ci hanno insegnato, per le parole che usiamo, per i libri che abbiamo letto, per le canzonette nelle quali si dice 'non mi comprendi' e tutta questa roba che fa parte di un gioco linguistico e di una forma di vita umana che è molto più fuori di noi, che dentro di noi.

E questo si riconnette ancora una volta al tema dell'esteriorizzazione dell'umano. Passo a una domanda di tipo storiografico e metodologico. In Documanità ravviso tre tradizioni: il marxismo, l'illuminismo e lo strutturalismo. Marx lo ritrovo nella modalità con cui i fatti sociali e culturali trovano spiegazione materiale nella struttura tecnico-economica da cui hanno origine. Hume e il Nietzsche illuminista riecheggiano invece nella genealogia dell'autocoscienza e della comprensione, descritte non come facoltà prodigiose calate dal cielo, ma come corollari a un processo di sclerotizzazione della ripetizione e dell'abitudine. Infine Derrida e Leroi Gourhan, gli autori più presenti, si rintracciano nella tradizione strutturalista e nel metodo paleontologico con il quale viene ricostruita l'evoluzione dell'uomo e della tecnica: le conoscenze e, più in generale, le facoltà superiori dell'umano hanno origini rozze e sono qualcosa di derivato e di accessorio rispetto alle pratiche. Il cranio non si è ingrossato sotto la spinta di un cervello troppo potente, che allargava le pareti della scatola cranica, ma in conseguenza di una complessa sequenza di atti emancipatori che prevedono una progressiva liberazione della mano, dalla bocca, della dentatura, etc.

Si tratta in realtà di tre declinazioni del medesimo atteggiamento: rimettere i buoi davanti al carro adottando un approccio materialistico-genealogico. Si rivede in questa tradizione o c'è qualcosa da aggiungere di importante?

No: non c'è niente da aggiungere, perché è proprio così, anche se piuttosto curiosamente non c'è nessuna di queste tradizioni a cui mi sia abbeverato interamente. In particolare Marx è sempre stato per me un oggetto un po' esterno, però ovviamente uno vive in una certa civiltà, permeata di marxismo. Per quanto riguarda lo strutturalismo, Leroi Gourhan lo conosco principalmente attraverso Derrida. Poi sono andato a leggerlo, però il grosso viene da Derrida. Si potrebbe aggiungere anche Heidegger: anche lì, appunto, abbastanza attraverso la mediazione di Derrida. Quindi direi: sì, c'è tutto questo, ma alla base di tutto questo c'è la mediazione di Derrida. Penso che sia questo l'essenziale: lo strumento, il supplemento, l'apparato tecnico che mi ha dato accesso a tutto questo si chiama Jacques Derrida.

In queste tradizioni il punto di forza è senza dubbio il cambiamento di approccio: rimettere i buoi davanti al carro significa essenzialmente allontanarsi da quella che lei chiama la prospettiva pentecostale. Un antico equivoco con cui si è spesso misurato, soprattutto nel dibattito con la tradizione postmoderna, è proprio il rapporto tra verità e solidarietà. Nella sua filosofia, il discorso morale si incardina in un impianto teorico molto solido che non è disposto a barattare la giustizia con la verità. Non è così, per esempio, con molte voci a noi vicine, da Vattimo a Rorty, che nella verità non vedono nulla di utile per l'umanità, fatta eccezione per monarchi, pontefici e altri uomini di potere che la usano come strumento di dominio.

In questa differenza di approcci, aldilà dei contenuti, vedo due prospettive metodologiche totalmente differenti. Da un parte una visione inderogabilmente laica

e, per così dire, illuministica, dall'altra un atteggiamento che, quand'anche fosse ateo, resta di stampo evangelico: pur di affermare i principi – indiscutibilmente meritevoli – di solidarietà, pietà e giustizia, si rinuncia all'affermazione della verità. È forse questa una delle caratteristiche primarie di quello che definisce la 'prospettiva pentecostale'?

Sì, sì: senz'altro. Aggiungerei una cosa. Tanto Rorty quanto Vattimo erano convinti del fatto che la filosofia avesse ormai – e insisto su questo ormai – soltanto una funzione edificante: per questo la filosofia si sovrappose all'evangelizzazione e per questo si insisteva proprio sul primato della solidarietà sopra l'obiettività. Che cosa vuol dire questa cosa se la traduciamo in considerazioni di buonsenso? È il classico atteggiamento della filosofia che ritiene che nella partita sulla verità la scienza abbia vinto e quindi ci sia poco da fare: a questo punto crei un ambito di edificazione, di discorsi più o meno pii che competono alla filosofia. La filosofia diventa il cappellano militare di tutto l'apparato.

Del resto molto spesso la società, quando si rivolge ai filosofi, proprio questo si aspetta: 'ci dica i principi etici'. 'Ma che ne so!? Non ne ho idea. Lo saprà meglio lei di me. Perché pensa che, soltanto perché sono un filosofo, le possa dire più o meno le stesse cose che le può dire un vescovo o roba del genere?' E questo succede appunto perché c'era la convinzione che la verità era ormai soltanto appannaggio delle scienze.

È un gesto ricorrente: per esempio Heidegger ci dice che la scienza non pensa e poi fa la distinzione tra il pensiero e la filosofia, e ci dice che il pensiero è una cosa ancora più grande della filosofia, cioè lui. E dopo anche lui si mette a parlare dell'etica fondamentale. Ancora Kant, a un certo punto, aveva dovuto lasciare il posto alla fede, perché c'erano tante cose su cui non si poteva esprimere e quindi – diceva – su questo passiamo soltanto alla fede, cosa che lui vedeva positivamente, ma appunto era come una resa rispetto alle possibilità conoscitive.

Adesso non c'è più la resa: si assume che le possibilità conoscitive siano state realizzate dalla scienza e a questo punto è soltanto la fede il discorso che possa sviluppare la filosofia, cosa che io non credo assolutamente. Che io sappia, non c'è nessuno scienziato e nessun tecnico che parli delle cose di cui io tratto in *Documanità*. Uno potrebbe dire che il motivo c'è: sono cose che non stanno né in cielo né in terra, e dovrei farmene una ragione. Questa è una possibile risposta, ma un'altra possibile risposta è: la filosofia può avere delle funzioni conoscitive, legittimamente conoscitive, perché non è vero che c'è una scienza per tutte le cose e per ogni tipo di incontro e, soprattutto, non c'è una scienza della relazione tra i contenuti di scienze differenti.

A questo punto vediamo l'altro aspetto, cioè il prevalere della solidarietà sopra l'oggettività. Intanto se uno guarda in maniera laica tutto il processo non riesce a spiegarsi perché ci sia un contrasto tra la solidarietà e l'oggettività. Se io do il reddito di cittadinanza a un miliardario perché appunto trovo ingiusta l'oggettività e quindi voglio essere solidale anche nei confronti di un povero miliardario, sono davvero solidale? No, lo sei se lo dai a chi ne ha bisogno.

Però questo presuppone un'oggettività, quindi non riesci veramente a uscire dalla sfera dell'obiettività per essere solidale. Invece un ambito in cui c'è contemporaneamente fortissima solidarietà, come scarsa oggettività o almeno scarso rispetto delle leggi, è la mafia. Quindi di nuovo non si riesce a trovare un orizzonte così desiderabile.

La domanda si deve dunque spostare e bisogna chiedere: ma perché te la prendi così tanto con l'oggettività? Che male che ti ha fatto? Eh... L'oggettività è quella cosa dei fisici e dei medici, che tu credi ti abbiano portato via il palcoscenico, il che non è assolutamente vero, e peraltro ti induce ad andare a rubare il palcoscenico ai papi, ai santoni e ai veggenti. E di nuovo non si capisce il perché.

La sua risposta mi prepara all'ultima domanda, alla quale sta praticamente già rispondendo. In questo testo vi è un'altra forma di esteriorizzazione, totalmente differente da quella che abbiamo fino a qui descritto, ed è quella della filosofia stessa. Ora più che mai la sua filosofia, con la proposta contenuta nel libro di costituire un webfare, ha toccato il momento più 'realista'.

Le 'velleità' pratiche che si arroga risultano quasi scandalose, o addirittura ridicole, per un testo di filosofia. Dopo decenni in cui la disciplina è stata essenzialmente pensiero critico volto alla demolizione, ci troviamo di fronte a qualcosa che non solo è costruttivo in termini teorici e metodologici, ma che addirittura ambisce ad avere declinazioni reali: una proposta socio-politica, che si esteriorizza e si articola in specifici progetti concreti.

Abbiamo a che fare con una filosofia che, dopo il presunto esproprio subito da parte delle scienze dure, come dicevamo prima, cerca di riappropriarsi della capacità di agire nel mondo, nel quale vorrebbe – è il caso di dirlo – lasciare una traccia. Il web sta offrendo probabilmente un'importante opportunità di riscatto a molti di noi, ridefinendo e aggiornando non solo lo statuto disciplinare della filosofia, ma anche il ruolo stesso dei filosofi nella società e la loro capacità di affermarsi in essa.

Sicuramente. Tra l'altro ho una certa invidia nei confronti delle persone giovani come lei, perché avranno di fronte a sé un mondo in cui la filosofia sarà molto più importante di com'era il mondo quando io sono entrato all'università. In fondo la convinzione condivisa era che le questioni di verità fossero già tutte risolte dalla scienza e che, dunque, come lei diceva, alla filosofia restasse soltanto la critica, la decostruzione, la genealogia: far vedere cos'è che non funziona. Questo da un lato.

Dall'altro, molto più concretamente, l'unico sbocco professionale per un filosofo era l'insegnamento secondario, il che dava una predominanza enorme alla storia della filosofia. Ora, io credo che la storia della filosofia sia molto importante e che un limite che mi sentirei di opporre alla filosofia analitica, per esempio, è la totale mancanza di cultura storica, che poi porta sempre a riscoprire le stesse cose sotto nomi differenti. Adesso però è profondamente cambiato tutto questo sia perché mi sembra che quell'idea che ci sia una scienza per ogni cosa sia

venuta meno, sia perché si è imposta prepotentemente una tecnologia (non una scienza) che riguarda le forme di vita umana, cioè per l'appunto il web.

Coloro che, come tecnologi, operano in quella tecnologia sentono di avere molto bisogno di filosofia: sono loro che vengono a cercarci per la prima volta. Ovviamente molti hanno quella mania di mettere l'etica dentro, sempre in riferimento al discorso del cappellano militare; quindi un prete no, ma ci prendiamo un filosofo, così è più ecumenico. Quando noi diciamo, per esempio, che gli algoritmi hanno dei *bias*, cioè dei pregiudizi, ricordiamoci che anche l'etica è un sistema di pregiudizi, quindi inserirla significa fare degli algoritmi per cui si suppone, per esempio, che la domenica si faccia festa. Visto che invece certi fanno festa venerdì e certi altri sabato, alcuni già sono discriminati.

Quindi sicuramente c'è il fatto che è la società che viene a cercare i filosofi e in una situazione molto singolare perché i filosofi stessi, invece, di se medesimi ritengono di non servire a niente. Almeno teniamocelo fra noi che non serviamo a niente, ma non andiamo a dirlo agli altri che invece vengono da noi veramente desiderosi di avere filosofia e, se sono tecnici e scienziati, desiderosi di avere una filosofia che non sia l'imitazione della tecnica o della scienza, come la filosofia analitica, che fa più o meno le stesse cose. Dei risultati della filosofia analitica se ne infischiano completamente i tecnici e gli scienziati, che vengono invece a interpellare dei visionari megalomani come me che pretendono di spiegarti tutto.

Sono tutt'altro che scontento di questo, anche perché poi mi rendo conto che avendo questo terreno comune del web, mi è diventato possibile fare un discorso filosofico a chiunque. È come l'esistenzialismo: solo che l'esistenzialismo presupponeva anche gente consapevole dell'esistenza, tutti quanti con un maglione nero come quello che sto indossando adesso e tutti che fumavano. Adesso non fuma più nessuno tra i filosofi.

Ora non c'è più bisogno di tutto questo. C'è il web come elemento accomunante. Io sono reduce da Riad, che non è luogo da mille e una notte, però sicuramente è un posto culturalmente molto diverso da Torino, perché fortemente islamizzato. Ero a questo convegno filosofico, in cui ho parlato di *webfare*, e tutti capivano. Anche perché là hanno un programma economico molto concreto. Il petrolio prima o poi finirà e una volta che è finito, che cosa fai? I dati non sono il nuovo petrolio: sono molto meglio perché sono rinnovabili, mentre il petrolio non lo è.

E poi c'è un altro punto su cui non si riflette tanto: per poter intervenire sulla condizione operaia Marx aveva bisogno di Engels che era proprietario di fabbriche, perché la produzione di automobili, per esempio, richiede costi elevati in termini di progettazione, materie prime e tipo di lavoro; mentre la programmazione di un algoritmo ha costi enormemente più ridotti. Questo significa che ci possono essere degli enti interessati a fare degli esperimenti, come quello che sto facendo adesso con una banca grazie a Scienza Nuova, una istituzione che dirigo a Torino, che prevede di farsi dare i dati di coloro che hanno un conto in questa banca, metterli tutti assieme, capitalizzarli, interpretarli e poi

ridarli non a quelli che hanno prodotto questi dati che tanto non adopereranno, ma, per esempio, a coloro che perderanno il lavoro a causa dell'automazione o alle persone che necessitano di maggiore formazione professionale.

Quindi ci sono delle possibilità pratiche importanti: credo di non essere il solo ad essermene accorto e soprattutto – ed è la cosa più importante – non siamo noi a dover andare a dire: badate, la filosofia dice che... Sono loro che vengono a chiedercelo.

Certo: resta solo da rendersene conto, perché molti di noi non sono preparati.

Si, sì, ma appunto: l'amico del sapere prima o poi se ne renderà conto.

Maurizio Ferraris
Università degli Studi di Torino
✉ maurizio.ferraris@unito.it

Tiziano Fossati Levi
Università degli Studi eCampus
✉ tiziano.fossatilevi@unicampus.it