DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20210621

Identità digitale (?)
L'eclissi del soggetto e l'ipotesi della post-cultura

Simone E. Tropea[1]

Sommario: 1. George Steiner e la "non-definizione" di: post-cultura. 2. Il Sistema Autistico Globale: *il fine* della ricerca e *la fine* della ricerca. 3. La scomposizione del soggetto (critico) e "l'afasia" del pensante. 4. Post-cultura: il problema epistemologico. 5. La confusione semantica e il problema dell'*antropofonia.* 6. Post-moderni, Iper-moderni, Antimoderni. Il punto è: chi siamo? 7. Identità digitale? 8. Conclusioni.

Abstract: The construction of identity is a singular phenomenon, in which the essential problematic character of the human person emerges promptly. The human subject, in fact, manifests himself in every hermeneutic and planning effort as *the one who constantly crosses and goes beyond any given definition of himself*. The original dimension of being someone, as long as it remains current, presupposes an intrinsic dynamism that allows the individual to give an answer, always and only penultimate, to the original question: "who am I?" In this article we will try to clarify how the need to think about the experience of subjectivity is being re-proposed for contemporary philosophical anthropology today, especially at the root of the socio-anthropological changes related to technological implementation. We will therefore analyze the essential features of the hermeneutic paradigm of "Post-Culture" proposed by George Steiner, acknowledging in this interpretative theory of our time, not only a critical reading of the present, but rather a valid philosophical thesis for framing culture as a *shared original question*. For Steiner, to date, identity, on an ethic and hermeneutic level, can be traced back to the sphere of the *shared original question,* only if it is declined in technical-economic sense, to be introjected in this way - and only in this way - in each individual identity process. "Post-Culture", then, indicates a mutation, or, an outcome of Western Culture, in which the subject and the product are intersected and merged, on a practical and theoretical level. We will then consider the problem of identity, starting from a phenomenological and theoretical reading of the digital transformation. This hermeneutic effort will allow us to specify the terms of the problem, therefore, to develop an anthropological-philosophical synthesis that represents the first prerequisite for a serious and in-depth political-cultural evaluation.

Keywords*: Philosophical Anthropology; Ethics of the algorithm; Hermeneutics; Identity; Philosophy and Digital; Post-Culture; George Steiner.*

1 PhD in "Scienze umanistiche" presso l'Università "Rey Juan Carlos I" di Madrid; docente invitato di "Bioetica e comunicazione" presso il Pontificio Ateneo "Regina Apostolorum" (Roma)

1. George Steiner e la "non-definizione" di post-cultura

In questo lavoro si delineerà una proposta ermeneutica specifica sulla soggettività, come processo identitario individuale, a partire da un'analisi della complessità inedita che caratterizza il nostro tempo. Questa proposta emergerà gradualmente, nelle pieghe di un discorso che non si risolverà, speriamo, in una mera considerazione della complessità come cifra generica di un presente che sta cambiando, ma ambisce piuttosto a diventare una proposta filosofica in grado di intervenire attivamente nel dibattito sulla crisi della cultura avviato da George Steiner. Chiariremo un paradigma ermeneutico, quindi, da cui trarre alcuni strumenti epistemologici fondamentali, elaborando poi un discorso che possa valere nell'ambito delle valutazioni politico-economiche finalizzate alla comprensione, e alla gestione, dei processi di "trasformazione antropologica" che avvengono su scala globale e sono riconducibili, in particolare, agli sviluppi delle biotecnologie e al carattere sempre più pervasivo della tecnologia digitale[2] .

La crisi della cultura, che George Steiner ha tentato di analizzare in profondità in numerose pubblicazioni, si può leggere, innanzitutto, come una crisi delle categorie utilizzate fino ad oggi per descrivere, in modo organico, l'esperienza di sé e del mondo che è propria del soggetto umano. In generale, nell'opera di Steiner, lettura e interpretazione sono sinonimi, così come la lettura di sé e la lettura di un contesto sono considerate sempre azioni complementari. Non è possibile comprendere un contesto - letterario, storico, politico - senza comprendere allo stesso tempo qualcosa di sé, definendosi quindi all'interno di un discorso; laddove definirsi significa *con-testualizzare* la propria esperienza *immediata*, cioè "non verbalizzata"[3]. Per differenziazione o per somiglianza ad un modello biografico preesistente, per simpatia o per repulsione, per adesione rassegnata o euforica ad un linguaggio che parla per noi[4]: l'atto della lettura è sempre un atto di auto-comprensione. Leggere, infatti, è una fenomenologia della coscienza. Significa, per Steiner, porsi "liberamente" davanti ad un'interpretazione particolare di quella realtà che siamo, divenendo sempre più profondamente proprio ciò che siamo: soggetti in grado di offrire a sé stessi una definizione di sé, senza mai identificarsi completamente con quella definizione di sé che a sé stessi, in quanto sé, non si può non offrire.

La coscienza, per Steiner, è coscienza dello scarto che resta tra la definizione e la vita, o, tra il linguaggio e il silenzio[5]. Per questo la lettura è l'atto che incarna (*da corpo a*[6]) l'essenza del discorso, ovvero, il silenzio logico (l'esperienza vissuta e interiorizzata) che lo precede, e al quale ogni discorso davvero *sensato* non può che rimandare.

2 Si veda a tale proposito l'ultima pubblicazione di Paolo Benanti, in cui l'autore fa una sintesi, abbastanza efficace, degli ambiti e dei temi fondamentali delle trasformazioni in atto. Cfr. P. Benanti, *DIGITAL AGE. Teoria del cambio d'epoca. Persona, famiglia e società*, San Paolo, Milano 2020.

3 Quello della lingua come mediazione o interpretazione è uno dei temi fondamentali della riflessione Steineriana, che si ritrova definitivamente chiarito e magistralmente sistematizzato in: George Steiner, *After Babel. Aspects of language and translation*, Oxford University Press, Oxford 1975: Edizione italiana: *"Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione"*, Garzanti, Milano 1994.

4 Un tema che G. Steiner affronta pure in: *La Poesia del Pensiero. Dall'ellenismo a Paul Celan*, Garzanti, Milano 2012; Edizione Originale: *The Poetry of Thought: From Hellenism to Celan*, New Directions, New York 2011.

5 Cfr. George Steiner, *Linguaggio e Silenzio*, Garzanti, Milano 2014. Edizione originale: *Language and Silence*, Faber & Faber, London 2010.

6 Steiner utilizza spesso questo modo di dire, che recupera, come lui stesso chiarisce, da Shakespeare, e lo fa parlando della dinamica dell'argomentazione e del significato. Si veda in particolare: George Steiner, *Les livres ont besoin de nous,* Éditions de l'Herne, Paris 2003; Edizione Italiana: *I libri hanno bisogno di noi*, Garzanti, Milano 2006, p. 5.

La coscienza di sé, che è lettura di sé, nel soggetto umano si costituisce allora in un rapporto dialettico e reciproco tra discorso e silenzio, perché se manca l'uno anche l'altro viene a mancare.

In questa prospettiva, la definizione "post-cultura", proposta da Steiner in un testo del 1971[7], segnala l'esasperazione storica dei cambiamenti socioculturali che caratterizzano la post-modernità, interpretati dall'autore come un unico, lento e inesorabile processo di frammentazione identitaria che riguarda, quindi, non solo la capacità di dirci chi siamo, ma, nello specifico, la capacità di dirci chi siamo: in questi termini. Si tratta, a ben vedere, di una "non-definizione", e per tanto, di una formula che non segnala un'esperienza immediata, ma è, e resta, priva di possibili rimandi empirici.

Tutto ciò che rientra in questa (non)definizione è un discorso dissociato dalla vita, e quindi, se siamo riusciti a chiarire fin dall'inizio quella che è una nota profonda e decisiva del pensiero steineriano: non è un discorso.

Per Steiner, quest'impasse ermeneutica coincide con la crisi della cultura occidentale, e appare già nello stesso concetto di post-moderno (e di tutti i vari "post"). Si tratta di una vera e propria crisi della lettura (di sé) che si comprende, in un primo momento, seguendo le trasformazioni radicali che hanno caratterizzato la vita del libro, da Gutenberg fino all'avvento del digitale[8].

> "L'invenzione da parte di Gutenberg della stampa a caratteri mobili rappresentò un'estensione, un'accelerazione e una diffusione del manoscritto. La trasformazione digitale a cui assistiamo oggi è un cambiamento di ordine incomparabilmente più rivoluzionario. Soltanto adesso iniziamo a cogliere le nuove forme del significato, della comunicazione e dell'archiviazione su supporti magnetici. Internet, il web, sono tecniche che implicano una nuova metafisica della coscienza sia individuale che sociale. [...] La rivoluzione digitale, l'avvento planetario del trattamento del testo, del calcolo elettronico, dell'interfaccia, rappresentano un mutamento potenziale non commensurabile all'invenzione della stampa a caratteri mobili dei tempi di Gutenberg. Quella che viene definita realtà virtuale può alterare i flussi abituali della coscienza. Grazie a una manciata di microchip, banche date smisuratamente ampie prenderanno il posto dei labirinti ancora fuori controllo delle nostre biblioteche. Con quali effetti sull'atto di leggere, sulla funzione dei libri per come li abbiamo conosciuti e amati?"[9]

Ma soprattutto, e prima ancora, osservando il distacco progressivo dalla "pratica" della lettura:

> "Fino a poco tempo fa la Gran Bretagna era una società in cui uomini e donne leggevano libri impegnati recandosi al lavoro, seduti o in piedi in una metropolitana affollata. La tirannia delle suonerie del cellulare è destinata a mettere fine entro breve a questa pratica arcaica"[10].

---

7 Cfr. George Steiner, *Nel castello di Barbablù. Note per la ridefinizione della cultura*, (ed. italiana), Garzanti, Milano 2011. Edizione Originale: *In Bluebeards Castle: or Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, Faber&Faber, London 1971.

8 *"The classical age of the book, the time in which books, as material facts, as moral concepts, mark a principal focus of the energies of civilization."* George Steiner, in: *Extraterritorial. Papers on Literature and the Language Revolution*, Faber&Faber, London 1968. Riguardo all'evoluzione della storia del libro in rapporto all'evento della stampa, si veda: Marshall McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico,* Armando, Roma 1976.

9 Cfr. George Steiner, *"I libri hanno bisogno di noi"*, op.cit., p. 38.

10 G. Steiner, *ibidem*, p. 70.

La lettura in senso organico, come esercizio di interpretazione unitaria di sé attraverso il linguaggio, organo culturale al quale si accorda una fiducia previa[11], secondo l'autore inizia già ad agonizzare sotto i colpi sferzanti della "cultura di massa"[12] . La cultura viene a mancare, per Steiner, laddove evapora lo spazio solitario e intimo in cui il lettore si scopre coinvolto in una rete polimorfa di significati ed interpretazioni condivise, ma può comunque ritagliarsi un proprio spazio, attendendo al discorso anarchico della sua emergente individualità[13].

> "Leggere, nel vero senso del termine, una pagina di Kant, una poesia di Leopardi, un capitolo di Proust, significa avere accesso a momenti di silenzio, alla salvaguardia dell'intimità, a un certo livello di formazione linguistica e storica pregressa. E poi avere a portata di mano strumenti che aiutino nella comprensione quali dizionari, grammatiche e opere d'importanza storica e critica. Dall'epoca dell'accademia ateniese e fino alla metà del XX secolo, molto schematicamente, una condizione simile coincideva con la definizione di cultura. In misura maggiore o minore, essa costituì sempre il privilegio, il piacere e l'obbligo di un'élite. [...] L'intimità, la solitudine che rende possibile un incontro approfondito tra il testo e la ricezione, tra la lettera e lo spirito, oggi è una singolarità eccentrica, psicologicamente e socialmente sospetta"[14].

Questa stessa cultura, già ferita, subisce poi le pressioni di un mercato onnivoro che, nell'ansia di abbreviare la distanza tra l'orizzonte del bello e i suoi clienti, sopprime l'esigenza dei classici (ovvero di ciò che sopravvive al tempo perché ha bisogno di tempo per manifestarsi[15]), creando il "best seller": un surrogato della profondità che legittima l'esaltazione dell'immediatamente fruibile.

Se l'oggetto della lettura, cioè l'esperienza di sé che è di altri, nel classico si espone ad un soggetto che attraversa liberamente il discorso, con-testualizzando però l'ipotesi del testo a partire dalla sua domanda specifica[16], il best-seller risparmia al lettore la fatica del concetto, proponendogli un

11 La riflessione sul linguaggio attraversa tutta la produzione di Steiner, sul rapporto tra lettura, identità e linguaggio oltre ai già citati *"After Babel"* e *"Language and Silence",* si veda pure: G. Steiner, *No Passion Spent: Essays 1978-1995*, Yale University Press, New Haven 1996; Edizione Italiana: *Nessuna passione spenta*, Garzanti, Milano 1997

12 Si può intendere qui nel senso proposto da G. Lipovetsky e J. Serroy (di cui Stainer però non condivide le aperture ottimistiche) Si veda: Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *L'esthétisation du monde: Vivre à l'*âge *du capitalisme artiste*, Gallimard, Paris 2013.

13 "Quando dalle file dei libri comincia a comporsi il Livre interconnesso e compresente della modernità avanzata, lo spazio autonomo, privato, silenzioso, individuale della lettura viene lentamente eroso. La cultura è investita da una retorica partecipativa, e l'accesso generalizzato all'istruzione alluviona le stanze del sapere. La civiltà della lettura si trasforma in una civiltà del commento, che perde contatto con i testi e soprattutto con il tessuto dei significati nel quale i testi si inscrivono. Una cultura antintellettualistica e antiumanistica si diffonde contrapponendo all'educazione fondata sui libri un modello formativo che si rivolge senza mediazioni all'esperienza, rendendo socialmente e psicologicamente accettabile il ritorno dell'analfabetismo. Il sistema scolastico tende a trasformarsi in una forma di 'amnesia organizzata.' I media audiovisivi rompono il silenzio che protegge l'atto della lettura e frammentano i processi di comunicazione, sbilanciandoli verso l'interattività, il coinvolgimento pubblico, l'atomizzazione delle durate. Scatenando una competizione feroce per l'accaparramento della risorsa scarsa per eccellenza: l'attenzione." Paolo Gervasi, *In principio era il Verbo. E alla fine? George Steiner e la crisi dell'umanesimo*, in: *Lettere aperte. Offene Briefe, offene Wissenschaft- prospettive e polemiche per lo studio della letteratura italiana*, Ausgabe, 1/2014

14 G. Steiner, *"I libri hanno bisogno di noi"*, op. cit., p. 20.

15 "*Un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire."* Cfr. Italo Calvino, *"Perché leggere i classici",* Mondadori, Milano 2017, p. 3.

16 Cfr. G. Steiner, *"Topologie della cultura*", in *"Dopo Babele"*, op. cit., p. 491 ss.

linguaggio che non necessiti, in definitiva, di una ricostruzione personale dei legami iper-testuali[17], ma addirittura, nella sua forma virtuale, incastra il lettore nella rete di un'iper-testualità che è compiutamente prestabilita, per quanto straordinariamente inesauribile, data la sua ampiezza e la meccanica della sua costituzione interna pressoché continua. Il lettore non costruisce più il legame ipertestuale a partire dalla sua esperienza personale di lettura, ovvero nell'ambito di un'attività di ricerca che lo conduce da autore ad autore, ma lo assume come un dato immediatamente fruibile, proposto dal software e non più legato ad un autentico scatto di genialità individuale.

Con l'avvento del digitale questo spazio intimo ma aperto, esigente ma liberante, che è la "grande" biblioteca del mondo[18]- il tempio dove avviene l'iniziazione del soggetto nella trama che lo precede e che tuttavia esiste, per lui, nella misura in cui egli stesso la ricostruisce- si trova frammentato in miliardi di bit e byte, processati da una mente che non pensa (né finge di farlo), ma calcola soltanto quale vantaggio possa avere, in termini pragmatici ed economici, proporre ad un utente qualsiasi un prodotto piuttosto che un altro. Il rimando è solo apparentemente immediato. La mediazione del genio, laddove non sia del tutto superflua, è sostituita infatti dal rapporto algoritmico tra contenuti affini. Da una funzione che "guida" il lettore nella sua ricerca. Il ricercatore non tesse la rete dei significanti e dei rimandi, in buona sostanza, ma vi è, almeno in larga parte, imbrigliato.

> "La digitalizzazione di materiali manoscritti e stampati è stata impressionante per quantità e accessibilità; ha letteralmente trasformato le tecniche di ricerca, di scambio tecnico e scientifico, di esemplificazione"[19].

Questa trasformazione, per molti versi, si può leggere in termini di costrizione.

2. Il Sistema Autistico Globale: *il fine* della ricerca e *la fine* della ricerca.

Il dato più significativo, inevitabilmente, è la capitalizzazione economica del contenuto digitale. Nel sistema autistico globale che si è venuto a creare, infatti, il vuoto che segue al collasso dell'esercizio fisico della ricerca viene ad essere colmato dall'onnipresenza del software; ciò stringe il ricercatore nella morsa di una rete per sua natura "pan-economica", per il semplice fatto che si organizza sulla base di parametri autoreferenziali di efficienza, perseguendo compulsivamente l'indicizzazione dei contenuti. All'interno di questa rete la realtà soffoca in uno schema rigido, per quanto indefinito, e si identifica con una struttura asettica e inamovibile, impostata sul principio del funzionamento dei mezzi digitali stessi e sul binomio di produzione/consumo di contenuti digitali "usa e getta".

Il contenuto "vale" nella misura in cui "rende" in termini di visualizzazioni e condivisioni *immediate*. Anche il mondo accademico e le piattaforme che facilitano, e trasformano, il metodo e i meriti della ricerca, si sono inevitabilmente conformate a questo schema, posto che è l'unico schema atto a garantire la sopravvivenza di un contenuto qualsiasi nello spazio virtuale.

17 Ovvero di studio. Quello che Steiner chiama, giustamente, "*literacy*", cioè un bagaglio culturale di letture pregresse.
18 L'immagine che nella letteratura contemporanea ritorna fortemente con Jorge Luis Borges, a partire dal racconto: "*La biblioteca de Babel"*, apparso dapprima nella raccolta *"El jardin de los senderos que se bifurcan"* (Buenos Aires, 1941) e poi nella raccolta *"Ficciones",* Buenos Aires 1944; Edizione Italiana: *"Finzioni",* Adelphi, Torino 2014.
19 G. Steiner, *"I libri hanno bisogno di noi",* op. cit. p. 80

Da sempre, si può dire, il ricercatore sopravvive nella misura in cui è ricercato. Tuttavia, se nell'era "pre-digitale" il classico è colui che sopravvive "nel tempo", nell'età digitale, invece, l'elemento della temporalità viene drasticamente meno, e diventa un "classico" quell'autore che riesce a collocare la sua opera nell'indice di una "classe" di consumo digitale elevata, nel minor tempo possibile. Un ritardo, un'attesa, una revisione, potrebbe significare l'atroce fallimento di un anno, o più, di lavoro.

L'utenza immediata, la potenza numerica delle visualizzazioni, determinano la persistenza di uno scritto o di un'opera, che può sperare di sopravvive soltanto nella misura in cui viene ad essere immediatamente promossa dall'algoritmo del software.

Anche qui la mediazione attenta di un eventuale revisore si mostra controproducente, perché può significare un ritardo, un rallentamento o addirittura un blocco. Questo è un fatto importante: la rilevanza di un testo è data dall'immediatezza della sua riuscita pubblica in termini di visualizzazioni e condivisioni. Ma i criteri algoritmici della promozione digitale non hanno a che fare con la qualità del prodotto, si riferiscono invece alla ricerca media – attuale- della maggior parte degli utenti digitali che frequentano uno spazio virtuale più o meno esclusivo.

Il paradosso più grande è, pertanto, la marginalizzazione immediata di quei contenuti di qualità che segnano una discontinuità all'interno del discorso generale. Si tratta di una censura matematica (quella di tipo etico merita un discorso a parte) che prescinde addirittura dalla tempistica e segnala il carattere davvero autistico della post-cultura, radicatasi con l'affermazione acritica del mezzo digitale come mediatore fondamentale tra il soggetto e la realtà, non solo nella vita intellettuale, ma in ogni ambito dell'esistenza[20].

Sono livelli di complessità che si sovrappongono e per essere compresi richiedono una grande elasticità mentale, ma mostrano, una volta esaminati, il lato oscuro di un progresso che bisogna riconoscere nella sua, sempre drammatica, ambiguità.

Seguendo le abitudini quotidiane dell'utente,[21] infatti, la rete promuove innanzitutto la bulimia del consumo di stimoli[22], intensificando così, in un meccanismo autistico e potenzialmente illimitato, la precisione del "personal branding".

Con la rivoluzione digitale e i big data il soggetto diventa infatti oggetto di analisi[23], viene integrato in una rete che lo informa senza interruzione e che allo stesso tempo acquisisce le informazioni che lui stesso le offre. Il suo agire è scomposto in una serie di dati conservati in "servers" e processati

20 "L'attenersi della stragrande maggioranza della popolazione mondiale a modi e stili standardizzati di pensare e di agire, a parametri di giudizio e a canoni di comportamento definiti e determinati sulla base di ciò che "mediamente" viene ritenuto accettabile e praticabile(...) l'assunzione della 'media' o di ciò che vale mediamente come norma o regola predominante, la sostanziale accettazione del 'mercato' e dei suoi spesso infimi epifenomeni culturali oltre che delle sue 'leggi' economiche, non possono che generare 'mediocrità' fino al punto di consegnare il mondo al potere di una moltitudine di mediocri." Cfr. Alain Deneault, "Mediocrazia", Neri Pozza, Milano 2014.

21 Si veda: Paolo Cellini*, La Rivoluzione Digitale. Economia di Internet dallo Sputnik al Machine Learning*, Luiss University Press, Roma 2018.

22 Una lettura filosofica delle conseguenze neuro-cognitive, oltre che sociali, dell'epoca digitale, a partire dalla correlazione tra digitale e mercato globale, è stata svolta da Gilles Lipovetsky in: *"La société de déception",* con Bertrand Richard, Textuel, 2006; e ancora in: "*Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*", Gallimard, Paris, 2009; ma soprattutto, di recente pubblicazione, lo studio di un neuro-scienziato dell'età infantile, Michel Desmurget, che afferma senza mezzi termini: "Ce que nous faisons subirà nos enfants est inexcusable. Jamais sans doute, dans l'histoire de l'humanité, une telle expérience de décérébration n'avait été conduite à aussi grande échelle". In: M. Desmurget*, La Fabrique du crétin digital. Les dangers des écrans pour nos enfants*, Éd. Seuil, Paris 2019.

23 Si veda: Max Tegmark, "*Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence",* Penguin, New York 2018

da un'intelligenza impersonale che seleziona, continuamente, stimoli audiovisuali, brevi slogan e pubblicità che lo rendono sempre più conforme a ciò che l'algoritmo "immagina" a proposito di lui.

Il motore di ricerca segnala al ricercatore tutto ciò che gli conviene cercare, e registra i caratteri fondamentali, e anche secondari, della sua ricerca, in una spirale vertiginosa di auto-influenza, nella quale entrano in gioco fondamentalmente tre elementi:

1. Il soggetto e le sue abitudini di consumo (cosa cerca?)
2. La tendenza del mercato, o, l'offerta (cosa può trovare?)
3. Un sistema algoritmico in grado di elaborare un rapporto tra queste due dimensioni, spingendo la ricerca verso l'offerta e ricalibrando i termini e i temi dell'offerta sulla base della ricerca (a cosa gli conviene puntare?)

Nel momento in cui la cultura, come ricerca, soccombe all'economia digitalizzata, sono gli algoritmi a definire l'identità del soggetto che cerca, e lo fanno nello spazio virtuale di un profilo plastico che viene continuamente prodotto all'interno dell'unico processo identitario possibile, quello legato al potere demiurgico dei dati e funzionale alle esigenze del mercato globale[24] . Attraverso il fenomeno indefinito ma concreto della post-cultura, al margine di ogni possibile interpretazione intellettualistica di questa definizione, l'essenza della mutazione antropologica in atto si può considerare, quindi, come il passaggio dall'essere "individuo", termine che segnala l'indivisibilità di una persona, all'essere "dividuo", ovvero soggetti frammentati ed isolati, *in balia di colossi tecnologici con un potere enormemente più grande del nostro*[25].

3. La scomposizione del soggetto (critico) e "l'afasia" del pensante

L'eco delle lezioni di Horkheimer e Adorno[26] risuona chiaramente in queste prime righe scarne ed essenziali, soprattutto se si considera l'impatto trasversale che esercita sull'individuo concreto e sullo spazio analogico il dominio del digitale. Mentre il soggetto personale annovera tra le sue caratteristiche essenziali la componente della corporeità, che è innanzitutto espressione di una fisicità situata in un perimetro finito e definito, il soggetto digitale è, per definizione, la forma "numerica" del soggetto, ovvero l'immagine della sua fisicità, o il contenuto della sua attività, che si estende autonomamente nello spazio virtuale, innescando o intervenendo in processi che il soggetto concreto, in larga parte, ignora. L'autonomia dell'esistenza digitale è il dato veramente liquido del nuovo modello antropologico che si sta profilando, in quanto appare un soggetto "sciolto", cioè inevitabilmente slegato dal suo dato originario (la corporeità), in forza della dinamica che sostiene la sua stessa presenza nel cosmo digitale, ovvero la scomposizione algoritmica del suo profilo identitario. Il soggetto concreto, soprattutto, non gestisce il processo della propria ricomposizione unitaria, ritrovandosi così decentrato nell'assolutamente matematico. Non viene meno lo spazio, ma una dimensione spaziale definita. Ciò che viene a mancare nel processo

24 Su questo tema rimandiamo a un testo che è divenuto ormai un classico: Soshana Zuboff, "*The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power",* Faber e Faber, London 2019.

25 Cfr. Paolo Benanti, *"Facebook e non solo, se la tecnologia è senza etica",* in: Formiche.net, 03/2018.

26 In particolare: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer. *"Dialektik der Aufklärung",* Querido, Amsterdam 1947; Ed. it. *Dialettica dell'illuminismo*, trad. Lionello Vinci, Einaudi, Torino 1966.

identitario, infatti, non è tanto la realtà fisica, ma è piuttosto la possibilità di esperire la coscienza di sé come presenza immediata[27]. Perché l'elemento della mediazione numerica è penetrato nella struttura profonda della soggettività, al punto da definirne l'identità, avendo assunto così i caratteri propri della domanda originaria. Domanda che un tempo emergeva nel discorso, ovvero, nella dinamica propria della struttura linguistico-culturale alla quale il soggetto apparteneva. Se l'individuo concreto dell'età della cultura torna a sé stesso "in sé stesso", dopo ogni confronto con l'oltre sé stesso, di cui il sistema culturale e i suoi prodotti sono espressione, l'individuo digitale, che è prodotto della post-cultura- dove quindi, per dirla con Steiner *"il ritirarsi della parola"*[28] ha decretato il primato assoluto del numero- non ha più modo di tornare *immediatamente* a sé stesso. Perché la sua componente essenziale è ormai quella della mediazione permanente, esercitata dall'oggetto fisico matematico, cioè dal "mezzo" digitale, che definisce autonomamente i caratteri fondamentali del soggetto digitale stesso.

Anche la socialità digitale di un soggetto qualsiasi rientra in questo paradigma. I suoi interlocutori, i suoi venditori, i suoi amici e i suoi gusti, gli interessi e i talenti da coltivare o quelli da mettere da parte, ogni cosa viene a lui proposta in forza di un calcolo e attraverso la mediazione fisica di uno strumento tecnologico; in ogni ambito decisivo per la soggettività digitale (la cui relazione con quella analogica dobbiamo ancora comprendere) interviene una mediazione strumentale, che è di natura "tecnologica" e "matematica", non più linguistica o concettuale. La costruzione dell'identità digitale segue pertanto un meccanismo a-discorsivo, o più propriamente, "a-fasico" [29]. L'immediatezza apparente delle operazioni digitali si fonda in realtà su una struttura implicita di mediazione matematica continua. Il soggetto digitale è quindi un soggetto "composto" e "complesso", che non mantiene necessariamente un vincolo identitario con il soggetto concreto,

27 Questo concetto meriterebbe certamente un articolo a parte. In questa sede mi limito a rinviare al concetto heideggeriano di *Dasein*, aggiungendo però che, ai fini di una comprensione più esaustiva, lo si può considerare nello stesso modo in cui lo si considera nell'analisi sulla "crisi della presenza" che propone Ernesto De Martino. La differenza fondamentale tra Heidegger e De Martino si evidenzia bene nel modo in cui si intende l'angoscia, al contrario di Heidegger, infatti, De Martino sostiene che: "l'angoscia segnala l'attentato alle radici stesse della presenza, denunzia l'alienazione di sé a sé, il precipitare della vita culturale nella vitalità senza orizzonte formale. L'angoscia sottolinea il rischio di perdere la distinzione fra soggetto e oggetto, fra pensiero ed azione, tra forma e materia: e poiché nella sua crisi radicale la presenza non riesce più a farsi presente nel divenire storico, e sta perdendo la potestà di esserne il senso e la norma, l'angoscia può essere interpretata come angoscia della storia, o meglio come angoscia di non poter esserci in una storia umana. Pertanto quando si afferma che l'angoscia non è mai di qualche cosa, ma di nulla, la proposizione è accettabile, ma soltanto nel senso che qui non è in gioco la perdita di questo e di quello, ma della stessa possibilità del quale"... ed ecco la definizione che chiarisce meglio il nostro discorso... "(il quale) come energia formale determinatrice di ogni questo e di ogni quello: e tale perdita non è il non-essere, ma il non-esserci, l'annientarsi della presenza, la catastrofe della vita culturale e della storia umana." (Ernesto De Martino*, Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria,* Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 30). Significativo è il fatto che De Martino riconosca nella crisi della presenza il principio di ciò che lui stesso definisce la "catastrofe della vita culturale" e la crisi della storia come "storia umana". Quest'analisi necessita, come ho detto, di un approfondimento maggiore, che in parte tento di sviluppare di seguito, ma rappresenta in ogni caso un'intuizione importante che è utile tenere a mente. In buona sostanza, la costruzione dell'Identità, per De Martino, è l'esperienza della "presenza", intesa come definizione di sé*, a partire da* e *all'interno di* un contesto (linguistico-simbolico) riconosciuto e riconoscibile.

28 È un'espressione che in Steiner ritorna spesso. Nella maggior parte dei casi l'autore si riferisce, però, al predominio dello stimolo audio-visuale sull'argomentazione di tipo razionale. Tuttavia, possiamo assumerla anche come espressione valida per indicare l'affermazione epocale della "logica dell'algoritmo"; per cui ogni dimensione del reale, compreso il soggetto e la sua operatività, viene ad essere "formalizzato" in termini strettamente algoritmici.

29 Per un approfondimento del tema- che Steiner tratta in *"Linguaggio e silenzio"*- si veda*:* Gabriele Frasca*, La lettera che muore. La 'letteratura' nel reticolo mediale,* Meltemi, Roma 2004.

perché non deve per forza dir-si, riportando nello spazio digitale la domanda di sé a sé stesso, ma può invece agir-si e basta.

Che la corporeità, come dato prelogico (pre-volitivo, pre-culturale) non sia determinante nel processo della costruzione identitaria, certamente è un'idea che si ritrova praticamente ovunque nella riflessione filosofico-antropologica post-moderna. Non ci interessa ripercorrere la storia della decostruzione del soggetto o rintracciare quest'approccio in uno dei suoi molteplici esiti o presupposti teorici[30], ci preme piuttosto segnalare il motivo per cui il collasso dell'identità intesa come *unità psico-fisica situata nello spazio e nel tempo*, non è né esistenzialmente, né socialmente sostenibile.

Certamente quest'ultima affermazione non è una valutazione che rimanda ad una verità immediatamente evidente: necessita pertanto di un chiarimento.

Il concetto di "dividuo", che è stato evocato nel paragrafo precedente, viene inteso infatti in senso positivo da non pochi antropologi contemporanei, posto che, dal loro punto di vista, lascia intravedere la possibilità di fondare un discorso politico pacifista a partire dall'idea di una *co-dividualità*, come condizione fondamentale del soggetto umano. Per una certa scuola di pensiero, in buona sostanza, l'individuo concreto non esiste, perché il soggetto umano (o come lo si voglia chiamare) non possiede alcuna identità, o individualità specifica, che non provenga dal contesto sociale. Il soggetto umano, cioè, manca di un "nucleo fondamentale", che dica la sua unicità prescindendo, in qualche modo, dal riconoscimento degli altri[31]. È soltanto all'interno delle relazioni sociali, sintetizzando per sommi capi, che il soggetto trova sé stesso come "qualcuno", in un processo sempre aperto di definizione di sé. Processo che fa parte del gioco sociale e che in qualche modo: è l'essenza del gioco sociale stesso. Gioco in cui si forma continuamente, con caratteristiche sempre nuove, il "dividuo", ossia: il soggetto sempre diveniente.

Il problema fondamentale di questa idea, la cui storia e le cui varianti non possiamo analizzare in questo articolo, ma nella quale, tendenzialmente, l'identità, o l'individualità, viene ad essere identificata con la fonte di ogni conflitto interpersonale e interculturale[32], sta nel fatto che essa manca, per così dire, di profondità e di concretezza.

Stando per esempio a Francesco Remotti, uno dei più accaniti difensori di questa teoria tra gli accademici italiani, continuare a ritenere valido il concetto d'identità significa lasciare campo libero a quei processi sociali potenzialmente violenti, legati al bisogno di affermare sé stessi - come individuo o come gruppo - che inevitabilmente una richiesta soggettiva di riconoscimento esterno dell'identità, di solito innesca[33].

30 Si pensi alle correnti più radicali della teoria di genere.

31 "La sostanza è frutto dell'immaginazione. Per nostro comodo e forse persino per necessità, noi ci immaginiamo di avere appunto una sostanza e dunque un'identità. Il pensiero dell'identità è infatti funzionale all'orientamento della nostra vita personale, così come all'ordine sociale. Ma ciò non elimina il fatto che si tratti di un pensiero finzionale: anzi, un pensiero erroneo, fondato su premesse false." Cfr. Francesco Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010.

32 Francesco Remotti inizia ad abbozzare questa idea nel 1996, nel saggio *"Contro l'identità"* (Laterza, Roma-Bari 1996). In questo saggio l'autore riconosce ancora un certo valore, quantomeno pratico, all'idea di identità. Ma è una visione che andrà progressivamente abbandonando fino a sviluppare una teoria decisamente più radicale, secondo la quale il concetto d'identità dev'essere necessariamente soppresso, per evitare che esso continui ad agire, originando occasioni di conflitto interpersonale o tra gruppi umani diversi.

33 "Inserirsi in una logica identitaria significa entrare in conflitto fortissimo con gli altri e significa dare luogo a quelle situazioni che in Contro l'identità ho descritto in termini di distruzione dell'altro." In: F. Remotti, "L'ossesione identitaria", op. cit.

Quest'ultimo autore, in particolare, esprime molto bene l'intuizione politica superficiale che sottostà al concetto di "dividuo". Parla infatti dell'identità addirittura in termini di "ossessione", ma senza operare, per esempio, alcuna distinzione sostanziale tra identità e identitarismo[34], che pure basterebbe chiarire per distinguere un elemento politicamente neutro (identità) da una sua possibile deriva (identitarismo) nel discorso politico. Soprattutto, però, l'autore muove una critica al concetto d'identità a partire da una sua personale concezione d'identità decisamente "rigida" e "univoca". Ragiona come se il termine "identità", per sua natura, escludesse ogni possibile connotazione che richiami, o comunque ammetta, l'idea della dinamicità.

Questo "gettar via il bambino con l'acqua sporca", purtroppo, è un problema serio, che segnala un vizio molto diffuso nell'età della post-cultura, ovvero, quello del pensiero "filosoficamente approssimativo". Si tratta di un pensiero che elude lo sforzo dell'approfondimento filosofico e della riflessione sul senso più generale di un concetto, prediligendo la creazione di slogan accattivanti, magari originali, ma filosoficamente molto poveri e tendenzialmente autoreferenziali. Non ci interessa in questa sede affrontare un confronto più dettagliato con Remotti, che naturalmente è autore stimabile e degno di essere letto, o con altri autori che condividono più o meno questa concezione contemporanea dell'identità. Ci limitiamo però ad osservare la povertà filosofica di quest'idea, che si caratterizza, come abbiamo appena detto, anche e soprattutto per una mancanza di concretezza. Se, infatti, una disciplina come la sociologia, o l'antropologia culturale, può rinunciare pacificamente al concetto d'identità, probabilmente questo è più difficile nel campo della psicologia e ancor più nell'ambito del diritto.

Se l'identità non esiste, che cosa vuol dire, allora, che una persona soffre di *"disturbo dissociativo dell'identità"*[35]? Oppure ancora, che senso può avere parlare di "responsabilità individuali" o di "diritti individuali", se l'individuo non esiste, ma esiste soltanto il dividuo?

Sono problemi che l'autore non risolve - nemmeno affronta - e che in realtà non sono facilmente risolvibili. Perché per sciogliere le contraddizioni che inevitabilmente si vengono a creano nel dibattito circa la sensatezza o l'insensatezza di questi termini e teorie, bisognerebbe riscrivere l'intero dizionario concettuale della tradizione occidentale.

La confusione semantica è un elemento fondamentale della post-cultura[36]. Questo fenomeno

34 È appunto il caso di Hobswam, che considera attentamente la distinzione oggettiva tra nazione (come forma politica) e nazionalismo (come ideologia), o il caso di Bauman, che non commette mai l'errore di considerare come equivalenti il concetto d'identità e la sua deriva ideologica, che è appunto l'identitarismo. Al contrario, Bauman riconosce nella crisi delle identità, il nucleo problematico della cultura post-moderna, posto che: laddove *si cerca di evitare le solidificazioni e lasciare aperte le opzioni* (Z. Bauman, *"Life in Fragments"*, Blackwell Pub, London 1995), si ottiene in realtà la più becera e immediata negazione di ogni possibile relazione. Negando l'identità, in buona sostanza, si nega pure l'alterità, e dove non c'è alterità, inevitabilmente, non sussiste alcuna relazione, o, dia-logo. Ecco perché per Bauman il discorso post-moderno, laddove nel discorso post-moderno possiamo includere pure i prodotti tecnologicamente avanzati della società post-moderna, l'unico assetto morale possibile è quello dell'autoreferenzialità.

35 DDI o DID, dall'inglese *Dissociative Identity Disorder*, è noto anche come "Disturbo di personalità multipla". Si tratta di quella forma di patologia psichica che R. L. Stevenson descrive meravigliosamente bene nel suo *"Dott. Jekyll e Mister Hyde"* (London 1886).

36 "Il cambiamento di linguaggio da una generazione all'altra è un fenomeno normale nella storia sociale. In passato, però, tale cambiamento e le provocazioni verbali dei giovani contro gli anziani erano varianti di un continuum evoluzionistico. Oggi avviene qualcosa di nuovo: il tentativo di una rottura totale (...) Hanno origine in questo, per alcuni aspetti, le lacerazioni e le disperazioni dell'attuale conflitto generazionale. Si sta facendo violenza, deliberatamente, ai legami primari d'identità e coesione sociale generati da un linguaggio comune". In: G. Steiner, *"Nel Castello di Barbablù-note per la ridefinizione della cultura"*, Garzanti, Milano 2019 (II ed.), p. 100-101.

origina dalla sovrapposizione di due problemi diversi, tra loro correlati. Problemi che Steiner riconosce piuttosto chiaramente, denunciandoli di continuo. Da una parte vi è una sorta di "iperproduzione semantica" direttamente legata ad un'iperproduzione di prodotti culturali, anche accademici, il cui tratto fondamentale è "il narcisismo", "il solipsismo". Dall'altra, la maggior parte della produzione culturale, e anche accademica, si distingue per una sempre più profonda "povertà filosofica". Manca cioè, non soltanto nei prodotti culturali destinati, magari, ad un lettore medio, ma anche in molta produzione accademica, una seria e previa riflessione epistemologica[37].

A ben vedere, la correlazione tra i due problemi sta nel fatto che il secondo, in un certo senso, è riconducibile al primo.

4. Post-cultura: il problema epistemologico

Parlare però di narcisismo non significa affatto esprimere un giudizio morale. Nulla di più lontano dalle intenzioni di Steiner. Il carattere narcisistico della produzione culturale e accademica contemporanea va compreso, piuttosto, a partire da una fenomenologia della produzione e della divulgazione culturale che si serve del mezzo digitale.

Il carattere intrinsecamente numerico e afasico dell'esistenza digitale, che è il teatro della post-cultura, di cui abbiamo iniziato a parlare, e che dipende dalla scomposizione algoritmica sulla quale si struttura la permanenza dell'oggetto formale (oppure di un soggetto formalizzato) nel cosmo digitale, non prevede la possibilità di elaborare dei dati considerando penultimo o sostanzialmente precario l'esito di un calcolo[38]. L'algoritmo, per sua natura, può avere sempre e soltanto un risultato "univoco" e "generale".

Banalmente, un calcolo algoritmico dev'essere[39]:

1. Finito
2. Deterministico
3. Non ambiguo
4. Generale

Un prodotto scientifico valido, come può essere un articolo con alle spalle un'adeguata riflessione epistemologica, diventa un prodotto sempre più di nicchia, destinato ad un gruppo estremamente esiguo di lettori. Mentre proliferano e s'impongono nel "mercato culturale" temi e autori che sovente "parlano alla gente", nel senso che non differiscono in nulla dal linguaggio e dalle opinioni

37 Ci riferiamo espressamente al tema sollevato da Emanuele Severino, secondo il quale, appunto, la crisi della Filosofia si può intendere, propriamente, come una "crisi epistemologica" che attraversa ogni ambito disciplinare e si spiega alla luce di quella *"follia"*, che muove il progresso tecnologico occidentale. Si veda a proposito: Emanuele Severino, *"Il destino della tecnica"*, Bur, Torino 2009.

38 Non esiste, quindi, la possibilità di mantenere un discorso scientifico, nel senso proposto da Popper, all'interno dell'Agorà digitale e dei suoi spazi più eterogenei. Il mezzo, inevitabilmente e ancora una volta, è più determinante del contenuto. Non ha torto Jaron Lanier quando sostiene che relazionandosi con una *"persona falsa"* (Alexa, Cortana, Siri, ecc.), cioè con un motore di ricerca, ci si espone senza saperlo ad un *denial of service* culturale. Una *persona falsa* è sempre, in definitiva, un manipolatore.

39 Per un'introduzione generale al tema si veda: Paolo Ferragina, Fabrizio Luccio, *"Il pensiero computazionale. Dagli algoritmi al coding"*, Il Mulino, Bologna 2017.

medie della maggior parte della società a cui si rivolgono. Ciò che viene a mancare, pertanto, all'interno del cosiddetto dibattito pubblico, è un vero e sano dibattito "critico". Perché il dibattito davvero critico, supponendo allo stesso tempo una continuità con la tradizione preesistente ed una rottura nel linguaggio e nei contenuti, non solo richiede uno sforzo ermeneutico ed intellettuale serio, ma soprattutto lo propone. Nell'età della post-cultura, però, dominata dagli "spin doctor" e da un'offerta culturale pressoché illimitata, ma soprattutto configurata dal mezzo digitale, è molto difficile immaginare in che modo un pensiero alto- che per essere compreso richieda quindi uno sforzo minimo e soprattutto tempo- possa entrare nel dibattito pubblico. Questo perché "Il" pubblico e la sua capacità critica potenziale, aderisce- anche e soprattutto da un punto di vista linguistico- alla dittatura dell'apparentemente immediato, ovvero di ciò che viene offerto sempre e solo, per dirla ancora con Steiner, nella forma di un discorso: "predigerito"[40]. Anche questo elemento infatti, come dicevamo, rientra nella bulimia del consumo di stimoli che caratterizza l'esistenza di un soggetto digitale qualsiasi.

L'abuso di prodotti culturali "predigeriti", però, offerti ad un pubblico sempre più targettizzato- per esempio patinati d'intellettualismo, se destinati ad un consumatore di prodotti culturali medi- finisce per alterare irrimediabilmente ciò che Steiner chiama la "chimica del gusto"[41]. La proposta pressoché continua di prodotti culturali, anche accademici, che le app e le piattaforme più svariate offrono in continuazione ad un utente medio, interferisce infatti con la creazione personale del proprio "canone dell'essenziale"[42]. Con questa definizione Steiner intende quella dinamica per la quale, inevitabilmente, in un processo di ricerca e di studio individuale, un tempo, ciascun lettore eleggeva liberamente e "imprevedibilmente" i propri riferimenti, in particolare filosofici e letterari. Ora, però, la precisione della proposta culturale algoritmicamente mediata intacca la libertà e per tanto l'imprevedibilità che caratterizzava la scelta personale dei riferimenti, ovvero, l'elezione anarchica del proprio canone. È una questione cruciale, perché da una parte, in questa riflessione, Steiner considera il carattere intrinsecamente dialettico e reciproco della lettura in senso classico- in quanto il lettore riformula il significato del testo definendo liberamente il suo *con-testo* - e dall'altra, proprio su questo punto decisivo si comprende più in generale cosa egli intenda per cultura[43].

Non solo tutto ciò che suppone una mediazione personale importante, o che, in buona sostanza, per essere compreso richiede tempo, viene eluso dal sistema informatico che supporta la dinamica della proposta culturale, e così escluso dalla riflessione personale dell'utente (continuamente re- indirizzato verso "prodotti" sempre meno eterogenei tra loro), ma allo stesso tempo si inaridisce drasticamente *l'humus* della creatività e della libera interpretazione di un contesto, distruggendo quelle che sono le condizioni minime per una lettura "responsabile"[44] del contesto stesso.

La lettura come interpretazione e quindi ricostruzione personale del mondo, che si ri-definisce

40 I concetti ai quali alludiamo si ritrovano per lo più in: G. Steiner, *I libri hanno bisogno di noi*, op. cit.

41 *Ibidem*

42 *Ibidem*

43 "Essere a casa propria nel mondo della cultura significa essere a casa propria in molti mondi, in molti linguaggi: significa trovarsi a casa propria nella storia delle idee, nella letteratura, nella musica, nelle arti. Richiede erudizione e la capacità di cogliere i rapporti tra i diversi mondi: il nexus." In: G. Steiner, *Una certa idea di Europa,* Garzanti, Milano 2017 (III ed.), p. 15. Si tratta del testo di una conferenza tenuta dall'autore in occasione del decimo anniversario dalla fondazione del *Nexus Institute* di Amsterdam.

44 "Per me che insegno e considero quale ossatura stessa della vita, la letteratura, la filosofia, la musica e le arti, come saprò tradurre questa necessità in coscienza morale concreta della necessità umana, dell'ingiustizia che contribuisce in così ampia misura a rendere possibile l'alta cultura?" In: G. Steiner, *I libri hanno bisogno di noi,* op. cit., pp. 90-91.

nell'atto della lettura appunto come *con-testo* - nel quale il lettore occupa il centro, pur non essendo il protagonista del testo ma solo il suo interprete - lascia il posto ad un mero consumo di stimoli, atti a produrre reazioni puntualmente registrate come dati, riutilizzati dal software per ottimizzare le funzionalità algoritmiche di cui si servono i grandi colossi tecnologico-finanziari. Colossi che supportano, materialmente e indifferentemente, ogni azione culturale.

Non si parla più di risposta, si parla piuttosto di *feedback*. Mentre la risposta, però, chiama in causa la riflessione critica, e predispone o comunque espone due soggetti al confronto dialogico, il feedback rappresenta l'esito di una reazione rapida, istintiva, sostanzialmente irriflessa. La logica del feedback è pura emotività, e corrisponde meglio, pertanto, ad una dinamica comunicativa post-culturale, in cui la necessità di una mediazione razionale è diventata controproducente, ai fini dell'unico rapporto che il mezzo digitale considera valido: quello tra stimolo e reazione[45].

L'allontanamento dall'atto classico della lettura, infatti, allontana soprattutto dalla buona pratica della cosiddetta *"ruminatio"*. Termine caro alla tradizione teologica, sia ebraica che cristiana, che indica proprio quell'approccio alla Scrittura in forza del quale il lettore "mastica" il contenuto del libro, lo digerisce e poi lo richiama ancora alla mente: interiorizzandolo e dilatandone sempre di più il senso e il significato. Un'immagina che per Steiner (in questo caso in linea con la tradizione talmudica e monastica) richiama la figura di Ezechiele, nell'atto di obbedire al comando divino che gli impone di *"mangiare il rotolo"* (Ez 2,1-3,9).

"(Dio) gli ordina di fare del testo una parte della sua identità corporea e mentale"[46].

Il punto nevralgico di questo venir meno della lettura "attenta", che Steiner coglie in tutte le sue complicate conseguenze storiche, è che anche lo studioso serio e meticoloso, nel momento in cui vorrà avere un minimo di aderenza alla realtà del discorso pubblico, dovrà necessariamente confrontarsi con lo slogan, misurandosi quindi sul terreno del discorso rapido e "ad effetto". Molte volte, però, parlare di slogan è parlare del nulla. Ragion per cui da questo tipo di confronto, che in fondo è un confronto con il nulla, raramente si ricava qualcosa, ma anzi, tendenzialmente si rischia soltanto l'esaurimento.

Il peso di questa povertà filosofica, mediaticamente imposta anche nell'ambito degli sforzi ermeneutici tesi ad interpretare la realtà del digitale, è tutt'altro che irrilevante. Essa è deleteria soprattutto ai fini di una corretta gestione politica dell'innovazione digitale, perché esclude dall'orizzonte della riflessione quelle categorie ermeneutiche che non coincidono con il linguaggio- con quegli schemi cognitivi sempre più a-filosofici – che caratterizzano la comunicazione mediatica e digitale.

La fretta di dire tutto e subito, a quante più persone possibili, per ottenere come risultato un consenso immediato in termini di visualizzazioni, origina un paradigma comunicativo in cui si

45 Non ci è possibile, in quest'articolo, dedicare uno spazio ampio all'analisi delle strategie di manipolazione sistematicamente applicate da colossi digitali come Facebook, Instagram, ecc. Tuttavia, rimandiamo a due testi di Jaron Lanier, informatico e pioniere della realtà virtuale, nei quali l'autore- con lo stile divulgativo che gli è proprio- offre un'adeguata bibliografia, con dei rimandi importanti a dichiarazioni, articoli e conferenze di alcuni suoi colleghi informatici, impegnati nella realizzazione di programmi sempre più sofisticati, atti ad applicare, nella struttura algoritmica del software, i principi fondamentali del *condizionamento operante* di Bhurrus Skinner, uno dei padri del comportamentismo. Si vedano in particolare: J. Lanier, *Who Owns the Future,* Simon & Schuster, Ney York, 2014; *"Ten Arguments For Deleiting Your Social Media Accounts Right Now",* Henri Holt & Co., New York, 2018.

46 G. Steiner, *I libri hanno bisogno di noi*, op. cit. p. 28.

parla "per immagini". È ciò che Steiner chiama: "il ritirarsi della parola"[47], del *logos*.

> "Il passaggio da una cultura dominante a una post o sub-cultura, si manifesta già in un generale "ritirarsi dalla parola". [...] Sempre più spesso la parola è didascalia dell'immagine. Aree sempre più ampie di realtà e di sensibilità, specialmente nel campo delle scienze e delle arti non figurative, sono escluse dal campo del resoconto verbale e della parafrasi. I segni della logica simbolica, i linguaggi della matematica e del computer non sono più metadialetti, rapportabili e riducibili alle grammatiche della cognizione verbale. Sono sistemi di comunicazione autonomi che reclamano e soddisfano autonomamente un ambito sempre maggiore di finalità contemplative e attive. Le parole sono corrose dalle false speranze e dalle bugie a cui hanno dato voce. L'alfabeto elettronico della comunicazione immediata e della togetherness (solidarietà) globale non è l'antico e disgiuntivo retaggio di Babele, ma l'immagine-in-movimento"[48].

Se la civiltà occidentale, nella prospettiva di Steiner, rappresenta *un'epoca di verbalismo concentrato sul primato della logica (ossia di quell'elemento che organizza le articolazioni del tempo e del significato intorno al logos)*[49], il ritirarsi della parola origina una sub-cultura del suono slegato da ogni tipo di mediazione razionale-cognitiva e teso a ricreare, continuamente, l'esperienza originaria del caos, come spazio pre- , o, post-culturale, in cui fluttuano indistintamente tutti i possibili significati, senza che sia possibile individuare o scegliere alcuna determinazione di senso, più o meno precisa.

La crisi semantica si configura allora come un'esplosione di suoni pervasivi, sia nel senso della produzione musicale ipertrofica, sia nel senso della ri-produzione seriale, e globale, di temi musicali svincolati da ogni contenuto significativo. La musica senza pause, la presenza assordante di una continua e involontaria colonna sonora, preclude la manifestazione del contesto- che emerge soltanto nel rapporto ordinato tra silenzio e *lettura* di una grammatica musicale applicata- e investe pure i processi cognitivi e comunicativi[50], rompendo ogni possibile rapporto tra un valore specifico ed un vettore fonetico. L'iperproduzione fonetica, in definitiva, fa da sfondo continuo, e allo stesso tempo celebra, il divorzio tra suono e parola (*logos*).

Narcisismo quindi, come svuotamento di termini, concetti, espressioni. Impossibilità di scorgere una consequenzialità definita di suoni che hanno un termine, ovvero, che rimandano a qualcosa di altro da sé. Siamo allora immersi in una pioggia torrenziale di pseudo-ragionamenti costruiti su una confusione semantica decisamente violenta. Confusione che si deve in particolare ad un fenomeno ancora poco analizzato, e che è un sottoprodotto di quest'afasia originata, paradossalmente, dell'ipertrofia di un linguaggio (iconico, musicale, scientifico-disciplinare) svincolato da quel margine di silenzio al quale, per avere un senso, dovrebbe rimandare[51]. Si tratta

47 Cfr. G. Steiner, *Nel Castello di Barbablù,* op. cit., p. 98.
48 G. Steiner, *Nel Castello di Barbablù,* op. cit., p. 98-99.
49 *Ibidem*
50 Abbiamo già citato il saggio fondamentale di Steiner *"Linguaggio e silenzio"*, dove l'autore, come farà pure in *"Nel castello di Barbablù"*, pone la questione della rumorosità che caratterizza l'esistenza ordinaria dell'uomo contemporaneo. Dobbiamo aggiungere, tuttavia, che si tratta di una riflessione a cavallo tra filosofia del linguaggio e sociologia, nella quale l'autore tenta di inquadrare il problema in termini più che altro educativo-pedagogici. Com'è possibile educare al pensiero ponderato, si chiede Steiner, nell'era del *bombardamento acustico?*
51 Si veda: Carlo Sini, *"Scrivere il silenzio. Wittgenstein e il problema del linguaggio",* EGEA, Milano 1994.

di un fenomeno caratteristico della post-cultura, le cui implicazioni ermeneutiche nel campo dell'analisi del digitale, più che in altri campi, non sono state ancora sufficientemente considerate a partire dalle loro implicazioni pratiche, e che in una parola possiamo definire: "antropofonia".

Se la parola come logos viene meno, resta solo la parola come slogan, come rumorosa *"didascalia dell'immagine."*[52]

5. La confusione semantica e il problema dell'*antropofonia.*

Al posto di elaborare delle categorie ermeneutiche radicalmente[53] nuove, di fronte a realtà radicalmente nuove, come quelle prodotte dall'implementazione tecnologica, da una parte si assiste alla messa in discussione di concetti acquisiti e consolidati, perdendo di vista, o ignorando piuttosto, la loro storia. Dall'altra, semplicemente non si riesce, o non si è disposti, a distinguere sufficientemente gli aspetti diversi di una determinata realtà, spingendo il pensiero in profondità.

Senza attingere criticamente alla storia delle idee, perseguendo la chiarezza, ma anche la solidità semantica delle nuove formulazioni teoriche, si applicano arbitrariamente delle definizioni che generano una grande ambiguità, e complicano, o comunque ritardano, l'elaborazione di un'ermeneutica corretta, necessaria per una gestione politica chiara delle trasformazioni tecnologiche e digitali.

Dal momento che il nostro articolo si concentra sul problema dell'identità digitale, che è un concetto drammaticamente ambiguo, come stiamo tentando di dire, non ci soffermeremo troppo su una storia recente del problema dell'identità in seno al dibattito filosofico contemporaneo, o, nell'ambito delle discipline cosiddette umanistiche. Dobbiamo dire però, almeno a grandi linee, che anche il narcisismo accademico o pseudo-accademico, tendenzialmente rafforzato dal circolo vizioso del *"fattore d'impatto"* - che non smette di essere un'estensione del "binomio sacro" condivisione/visualizzazione- ha consolidato la triste moda dello *slogan*, diffusa tra i protagonisti della cultura mainstream. Quella cioè di fare a gara per chi riesce a coniare la "formula migliore" per descrivere una determinata situazione o realtà. Meglio ancora se si riesce ad elaborare una di quelle formule "onnivore" (si lasci passare l'espressione), con le quali si vuole descrivere in modo sintetico e affascinante un intero periodo storico o una realtà complessa, sebbene, in linea di massima, una realtà complessa non potrebbe e non dovrebbe essere intesa in modo univoco.

Che questa formula, questo slogan, e così via, non significhino nulla, a parte la possibilità di suscitare un interesse di tipo estetico in un ipotetico consumatore di prodotti culturali patinati d'intellettualismo, ecco: questo è irrilevante. L'importante è aver prodotto un'immagine, una frase, uno slogan che sia facile da ricordare per tutti, che possa essere facilmente utilizzata in contesti e ambiti disciplinari, e ordinari, anche molto diversi; che sia semplice, ambigua (trasversale), possibilmente corta. La possibilità che dietro ad un buon titolo non ci sia alcun contributo davvero rilevante a quanto pare non conta. Dopotutto, la maggior parte della gente e dei colleghi, purtroppo (o per fortuna), legge soltanto il titolo. Sarà stata una sorta di invidia nei confronti di Bauman e della sua *società liquida*, piuttosto che di Hobsbawm e del suo *secolo breve*, saranno

52 G. Steiner, *Nel castello di Barbablù,* op. cit.

53 Dove *"radicalmente"* intende espressamente l'andare "alla radice" del pensiero. Confrontarsi quindi con la storia dei termini.

pure le pressioni degli editori oppressi da una competizione senza precedenti, ma sta di fatto che la paranoia per le formule onnivore e affascinanti, per i titoli ridondanti e ipnotici, a cui corrisponde spesso (non sempre naturalmente, come è il caso degli autori appena citati) una certa pochezza a livello di contenuti, è un sintomo importante della post-cultura che George Steiner individua perfettamente, prevedendo anche alcune sue "criticità collaterali".

> "Peraltro, nulla lascia intravedere che saranno pubblicati meno libri nella forma tradizionale. Tutt'altro. In verità, è la pletora quasi demenziale di nuove pubblicazioni che può costituire la più grande minaccia per la lettura impegnata, per la sopravvivenza di librerie con titoli di qualità e spazio sufficiente per avere un magazzino, per soddisfare i centri d'interesse e i bisogni delle minoranze".[54]

Lo stesso principio narcisistico che spinge la gente a postare compulsivamente foto e video sui social, omologandosi al *trend*, e che è in realtà nient'altro che un istinto di sopravvivenza digitale, spinge pure molta produzione accademica verso il linguaggio approssimativo, empatico ma fuorviante, che caratterizza il dibattito su la (e nella) realtà digitale.

In realtà, attraverso questa riflessione, che parte da una considerazione tutto sommato empirica, si manifesta il legame tra il problema della post-cultura, di cui il narcisismo degli slogan e dei titoli ridondanti è appunto un'espressione compiuta, e il problema dell'identità digitale, che è innanzitutto il problema della sua definizione.

La ripetizione acritica, o rassegnata, di termini antropofoni, per non parlare della sua produzione in serie, è un vero e proprio dramma epistemologico che si trasforma, molto rapidamente, in un'impasse ermeneutica e progettuale: che affetta la governance politica, da un lato, e l'opinione pubblica, dall'altra.

Si parla di antropofonia volendo intendere con questo termine l'errore epistemologico in cui si cade nel momento in cui si parla di una qualsiasi realtà digitale, ed in particolare quelle che si riferiscono al soggetto concreto, "per analogia" con la realtà, appunto, analogica, del soggetto concreto stesso.

Il caso più evidente di categoria antropofona naturalmente è quello di "intelligenza artificiale".

Il primo a formulare l'idea di un'Intelligenza "Artificiale", com'è noto, è stato l'informatico americano Jhon McCarthy[55]. Questi lanciò la sua nuova definizione durante l'evento da lui stesso organizzato presso il *Dartmouth Summer Research Project*, nel 1956, nel quale riunì gli esponenti principali di quella che stava chiaramente diventando una nuova disciplina. Parliamo di informatici, matematici ed esperti di robotica del calibro di M. Minsky, A. Newell, H. Simon, N. Rochester, C. Shannon[56].

La prima critica non tardò ad arrivare, ed i primi a muoverla furono proprio i ricercatori del

54 G. Steiner,*I libri hanno bisogno di noi*, op. cit., p. 82

55 La sua definizione di AI è la seguente: "a science and a set of computational technologies that are inspired by – but typically operate quite differently from – the ways people use their nervous systems and bodies to sense, learn, reason and take action", in: Maria Teresa Stecher, *"La storia dell'Intelligenza Artificiale, da Turing ad oggi", Cyberlaws*, 21/11/2019. Vedi: https://www.cyberlaws.it/2018/la-storia-dellintelligenza-artificiale-da-turing-ad-oggi/ (cons. 10/01/2021).

56 Per una Storia dell'Intelligenza Artificiale si veda: Giuseppe F. Italiano, ""*Intelligenza artificiale: passato, presente, futuro"* in Pizzetti F. (a cura di) *Intelligenza artificiale, protezione dei dati personali e regolazione,* Giappichelli, Torino 2018, p. 206 ss.

MIT[57], l'istituto con il quale McCarthy allora collaborava, i quali preferivano parlare piuttosto di "inclusione procedurale del sapere." La critica più propriamente filosofica fu avanzata però soltanto nel 1965, dal prof. Hubert Dreyfus[58], in un articolo suggestivo, e attualissimo, intitolato "Alchimia e Intelligenza artificiale"[59], nel quale Dreyfus sosteneva chiaramente che:

> "The attempt to analyze intelligent behavior in digital computer language systematically excludes three fundamental human forms of information processing: fringe consciousness, essence/accident discrimination, and ambiguity tolerance"[60].

La critica di Dreyfus diventa ancora più radicale nel suo saggio *"Che cosa non possono fare i computer"*[61], laddove, oltre ad un'attenta riflessione sul carattere corporeo e contingente dell'esperienza umana, il filosofo definisce chiaramente la radicale differenza tra un approccio "intelligente" e un approccio "calcolatore".

Che cosa vuol dire infatti che un computer è "intelligente"? Assolutamente nulla. Il computer è uno strumento: sarà sempre e soltanto una cosa. Uno strumento non è stupido o intelligente, uno strumento o funziona o non funziona. Un computer "calcola", un uomo "pensa".

Le interminabili discussioni sull'uso dell'intelligenza artificiale risultano quindi viziate, a monte, da questo errore epistemologico fondamentale. L'errore origina dal fatto che, di solito, ingegneri informatici brillanti, ma con una preparazione filosofica decisamente povera (com'è comprensibile che sia, dato che di solito vale pure il contrario) scelgono di battezzare i loro risultati scientifici o i loro prodotti tecnologici, con dei nomi, appunto: antropofoni.

Questo genera un'enorme confusione semantica, accresciuta dall'ipertrofia del linguaggio pseudo-accademico (e dall'iperproduzione dei testi divulgativi) che si traduce, inevitabilmente, in una sempre più profonda afasia critica del pensante.

Come fa notare, giustamente, Carlo Sini:

> "In questo momento, il compito del filosofo non può essere, almeno in prima battuta (in seconda magari si), quello di prendere in esame l'impressionante evoluzione della tecnologia negli ultimi decenni, o nell'ultimo secolo. Certamente si tratta di portare il pensiero all'altezza di quello che ci succede, a causa di tecnologie sempre più imponenti, invasive, potenti, straordinarie, bellissime, pericolose. Su tutto questo si può certamente ragionare. Ma se non si va all'origine, però, e non ci si dà un'impostazione sana, un'idea chiara di cosa diciamo (...) rischiamo di fare del giornalismo. Chiacchieriamo sui nostri problemi (...) rischiando di fare gli sdegnati perché la tecnica ci invade, oppure di fare gli avveniristi, ma di dire comunque scemenze (come se ne sentono e se ne leggono continuamente) parlando per

57 *Massachusetts Institute of Technology* (MIT)

58 H. Dreyfus è stato, senza ombra di dubbio, uno dei maggiori studiosi americani della fenomenologia-ermeneutica europea. Attento lettore di Heidegger si è prodigato, praticamente fino alla sua morte (2017), nella dimostrazione rigorosa dell'incomparabilità tra i processi cognitivi artificiali e quelli umani.

59 Cfr. H. Dreyfus, *Alchemy and Artificial Intelligence*, 1965, in: Rand Paper https://www.rand.org/pubs/papers/P3244.html (cons- 10/01/2021)

60 *Ibidem*

61 H. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, (1975), ed. ita.: *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale,* Armando, Roma 2000.

esempio di: macchine che penseranno (...) Esempi clamorosi di inconsistenza mentale".[62]

Sono parole dure che un filosofo con una reputazione ormai consolidata può permettersi di pronunciare, senza troppi complessi e imbarazzi, e che noi ci limitiamo a riportare con trepidazione, ma rintracciando nel loro carattere così immediato, il nucleo fondamentale di tutto il nostro discorso sulla critica all'antropofonia.

Continuare a muoversi in un registro terminologico intrinsecamente equivoco ci impedisce di individuare, ed è questo il punto, il centro della problematica connessa- è il caso di dirlo- al digitale.

Alla luce di questa precisazione è finalmente arrivato il momento di chiarire cosa si intenda genericamente per "identità digitale", senza proporre, come tutti, una definizione alternativa, ma semplicemente tentando di riportare il dibattito nel perimetro di un'argomentazione che utilizzi i termini in modo più corretto, o al massimo, in modo meno sensazionalistico e superficiale.

6. Post-moderni, Iper-moderni, Antimoderni. Il punto è: chi siamo?

Finora abbiamo tentato di inquadrare il problema dell'identità digitale nella cornice più generale della crisi del linguaggio, e quindi della cultura, che caratterizza il nostro tempo.

Abbiamo visto che, se da una parte l'avvento della tecnologia digitale può effettivamente rappresentare la massima espressione dell'esaltazione del soggetto, come alcuni ritengono, volendo in ciò riconoscere la cifra dell'epoca moderna[63] , dall'altro lato però mostra pure il carattere ambiguo, intrinsecamente contraddittorio e debole della modernità così intesa. Da una parte, infatti, rende possibile una lettura della contemporaneità come passaggio dal post-moderno all'iper-moderno[64], ma dall'altra rafforza fortemente la tesi post-moderna, proprio in forza di quell'elemento "afasico" che caratterizza in modo pregnante l'esistenza digitale.

Nella prima ipotesi, partendo quindi da una lettura critica della modernità- dove si riconosce come suo tratto specifico la volontà del soggetto di affermarsi su tutto, perseguendo un'idea di progresso che si traduce però nell'avvento politico e sociale dell'individualismo assoluto[65] - il superamento della soggettività psico-fisica situata rappresenta un traguardo problematico, prodotto, appunto, dello sforzo auto-affermativo ed auto-espansivo del soggetto stesso che ha iniziato ad esplorare scientificamente, e a potenziare tecnologicamente, le sue possibilità di auto-determinazione.

Se si parte da questa lettura della modernità e si arriva a riconoscere nell'*io digitale* l'esito di un processo d'ibridazione potenzialmente irreversibile[66] tra la dimensione biologica finita e la dimensione tecnologica, come seconda condizione fondamentale di un esistente che si va

62 È un passaggio del dibattito tra Carlo Sini e Fabrice Hadjadj, sul tema "La tecnica ha varcato il mondo umano?". Dibattito promosso dal Centro Culturale di Milano, e che ha avuto luogo il 27 febbraio 2017 nell'Auditorium del CMC. Reperibile su Youtube in: https://www.youtube.com/watch?v=kYqKG-Y2wWM&t=1117s (cons. 10/01/2021).

63 Una tesi che si trova ben formulata e accuratamente documentata in: Gabriella Cotta, *La nascita dell'individualismo moderno. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002; come pure in*:* Elena Pulcini, *L' individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

64 Cfr. Gilles Lipovetsky, Sebastian Charles, *Les temps hypermodernes*, Grasset, Paris 2004.

65 Cfr. Gilles Lipovetsky, *L'ere du vide: Essais sur l'individualisme contemporain",* Gallimard, Paris 1989.

66 Si veda: Julian Savulescu, Nick Bostrom, "*Human Enhancement",* Oxford University Press, Oxford 2007.

sempre più auto-determinando, si deve effettivamente riconoscere che l'io individuale auspicato dalla modernità, nel tentativo storico-epocale di auto-affermare sé stesso, una volta aperto il vaso di pandora della tecnologia digitale, realizza, in ultima istanza, nient'altro che la propria autodistruzione come soggetto integralmente inteso. La comparsa del nuovo soggetto digitale, infatti, introduce un modello di soggettività in cui l'ipotesi dell'integrità non è più nemmeno pensabile. L'io biologico e il suo doppio digitale[67], che coesistono separatamente, possono pure mantenere un rapporto di identità e coincidenza formale, ma di fatto non sono la stessa realtà.

Se l'implementazione tecnologica appare potenzialmente illimitata[68], perché il limite strutturale dell'individuo - rappresentato dalla soggettività psico-fisica situata - è venuto a mancare, la "clonazione digitale" del soggetto sancisce la fine dell'individualità singolare. La singolarità del soggetto, a questo punto, non indica più un'unità psico-fisica situata che esperisce sé stessa ricollocandosi in una rete di significati, ma significa piuttosto il momento culminante di un processo di conversione integrale del reale al virtuale, e *la definitiva emancipazione della coscienza umana dalla biologia, ovvero, la manifestazione della coscienza (digitale) pura.*[69]

Coscienza di tutti i contenuti possibili e per questo libera da ogni contenuto determinato. Questa tesi, difesa da R. Kurzweil, identifica l'orizzonte del progresso tecnologico con quel momento ipotetico (ma che l'autore ritiene prossimo, indicando orientativamente la data del 2045) in cui si affermerà definitivamente il dominio dell'Intelligenza Artificiale sulla vita, una volta compiuta la digitalizzazione integrale di ogni ambito pubblico e privato. Un altro pioniere dell'ingegneria digitale, Jaron Lanier, ha definito giustamente questa teoria: *Totalitarismo Cibernetico*[70]

A prescindere dalle correnti di pensiero che difendono questa visione, e senza sviscerare ancora i vincoli teorici tra queste correnti del pensiero contemporaneo e le loro matrici filosofiche, bisogna domandarsi allora in che modo convenga impostare, oggi, una riflessione ermeneutico-filosofica che voglia "dire", rispetto al digitale, ciò che il digitale non può dire del soggetto umano. La tesi più significativa di Steiner, dal quale siamo partiti, ruota attorno alla considerazione del fatto che un'iperproduzione culturale, dove ormai possiamo comprendere la parola "culturale[71]" in senso ampio, è proprio ciò che ha prodotto l'implosione della cultura in senso proprio[72]. A questo "ritirarsi della parola" è legato l'avvento dell'immagine, che nasconde però la *"dittatura effettiva dell'illusione.*[73]*"* Se il dibattito culturale è ostracizzato dallo spettro della post-cultura, che ha originato sul piano filosofico un'ermeneutica fatta di post-definizioni (si pensi a: post-umano, post-verità, post-razionale, post-cristiano, ecc.), ovvero un pensiero che può solo evidenziare la sua *impasse ermeneutica*, di fronte alle sfide politico-economiche, bio-tecnologiche e, in generale,

67 Cfr. Maria Pia Rossignaud, Derrick De Kerkhove, *Oltre Orwell. Il Gemello Digitale*, Castelvecchi, Roma 2020.

68 Un'idea che origina dalla tradizione illuminista, si consolida poi nel positivismo e si afferma come criterio filosofico per la ricerca scientifica contemporanea in seno alle correnti più ortodosse del post-umanesimo e del transumanesimo. Per un'approssimazione storica alla teoria del progresso illimitato, si veda: Condorcet, *"La perfettibilità dell'uomo è davvero illimitata"*, in: Andrea Tagliapietra, *Che cos'è l'illuminismo? I Testi e la geneologia del concetto*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2000.

69 Cfr. Ray Kurzweil, *"The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology"*, Penguin Books, New York 2006.

70 Cfr. Jaron Lanier, *You are not a Gadget. A Manifesto*, Penguin, New York 2010.

71 "Complesso delle istituzioni sociali, politiche ed economiche, delle attività artistiche e scientifiche, delle manifestazioni spirituali e religiose che caratterizzano la vita di una determinata società in un dato momento storico." Voce "Cultura", in: Enciclopedia Treccani, 2020.

72 Quando Steiner parla di cultura, infatti, egli ha in mente la definizione ciceroniana di "*Cultura Animi*". Cfr. G. Steiner, *Un'altra idea di Europa*, op. cit., p. 13.

73 Cfr. Guy Debord, *La Société du spectacle*, Gallimard, Paris 1992.

socio-antropologiche, l'unico fattore decisivo sembra essere quello delle competenze "tecniche".

Il processo di ingegnerizzazione del mondo, che Alain Finkielkraut analizza storicamente in *Nous autres, moderns*[74], nei processi decisionali più rilevanti, sembra ignorare il peso della scelta morale, quindi il valore della responsabilità personale che emerge nel processo identitario- perché si riferisce sempre alla *risposta di sé* - lasciando spazio soltanto a una retorica della "competenza".

Il consumatore acritico diventa anche l'agente acritico. Il valore del sapere umanistico viene ad essere considerato il mero passatempo di un circolo ristretto di intellettuali, tendenzialmente, e anche finanziariamente, ai margini del mercato globale. Il concetto di alienazione viene ad essere così ribaltato ed è il pensatore, oggi, ad "avvertire" più intimamente la crisi dell'identità. Da dove ricominciare allora?

7. Identità digitale?

Con il termine identità digitale, allo stato attuale, si intende l'insieme dei dati e delle informazioni, attraverso i quali è possibile ricondurre una determinata operazione digitale all'azione analogica di un soggetto fisico particolare, o comunque attribuire la responsabilità di un'operazione digitale ad una persona fisica. Più in generale, si tratta di un codice personale d'accesso a servizi digitali, pubblici e privati. Parlando di identità digitale si parla quindi, in buona sostanza, di un codice che serve per accedere ad un programma informatico, e nello specifico, di un codice che dovrebbe essere utilizzato da una, e una sola, persona fisica.

Naturalmente, il programma informatico, non riconosce il soggetto analogico in quanto tale, ma legge soltanto un codice. Ecco perché non c'è un rapporto biunivoco tra l'uomo e il mezzo digitale, ma si tratta di un'operazione informatica nella quale l'azione del soggetto è minima, ed è il mezzo tecnologico-digitale ad operare. Elaborando dei dati numerici (come, per esempio, la trascrizione del codice genetico di un soggetto psico-fisico situato) il mezzo digitale porta avanti complesse operazioni, mentre il soggetto, in media, si limita ad inserire un PIN o un'impronta digitale.

Il primo aspetto da rilevare, quindi, è il fatto che, sebbene possa apparire controintuitivo, tra l'uomo e il mezzo tecnologico-digitale non c'è alcuna relazione di riconoscimento, perché il mezzo tecnologico-digitale non può conoscere il soggetto psico-fisico situato in quanto tale, ma può soltanto trascrivere e leggere un codice numerico che è, al massimo, la rappresentazione numerica di uno o una serie di dati fisici o cognitivi del soggetto in questione[75].

Il concetto di identità digitale è, dunque, assimilabile ad una classica "finzione giuridica", in quanto origina dalla necessità di attribuire ad un soggetto particolare la responsabilità materiale di quanto avviene nel cosmo digitale, a radice di un'operazione che ha avviato lui, analogicamente.

Senza introdurci ora nel campo del diritto, semplicemente ci interessa considerare che questa esigenza giuridica legittima[76], si è trasformata quasi immediatamente nell'ennesima categoria ermeneutica "antropofona", e fallace, che ci ha portati a deviare il discorso sull'identità digitale (dando per scontato che si tratti di una realtà sufficientemente chiara) occupandoci di un tema

74 Cfr. Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, Gallimard, Paris 2008.

75 Fisico se parliamo delle impronte digitali, cognitivo se parliamo di un qualsiasi PIN.

76 La finzione giuridica è uno strumento giuridico valido, naturalmente. Per un'introduzione generale al tema si veda: Yan Thomas, Maria Teresa Spanò (a cura di), *"Fictio Legis"*, Quodlibet, Macerata 2016.

assolutamente accidentale, riducendo la riflessione filosofica a pura etica applicata, o comunque, applicabile.

L'esperienza quotidiana ci mostra certamente che quella serie di dati attraverso i quali il mezzo digitale può "identificare" un solo soggetto analogico, vengono ad essere utilizzati non di rado da un soggetto altro[77], in un'attività denominata: hackeraggio. Tuttavia, se in linea di massima questo rappresenta un problema con cui bisogna fare i conti, quello che ci preme costatare è che il problema della possibile fallibilità di un sistema informatico non è mai tanto grave quanto quello che origina da una lettura erronea di quella che è la natura del mezzo tecnologico-digitale stesso.

Il più pericoloso fenomeno di hackeraggio sinora registrato nella storia, non è, infatti, quello compiuto da un uomo ai danni di un software, ma piuttosto quello compiuto da alcuni software decisamente potenti ai danni dell'umanità.

Il cuore di tutto il nostro discorso risiede nella considerazione, a rischio di apparire banali, che continuare a pensare la macchina in termini umani, significa pure pensare l'umano in termini meccanici. Da questo tipo di pensiero, che qualcuno chiama "tecno-umano", non può che scaturire un'azione (un'etica) che considera l'umano in termini meccanicistici.

Ora, se fino alla prima metà del '900, un pensiero antropologico di tipo meccanicistico era facilmente ascrivibile a correnti di pensiero particolari, più o meno identificabili, o era comunque riconducibile a certi temi ed autori, ad oggi questo approccio riflette l'impostazione ermeneutica predominante perché è entrato, a pieno titolo, nel linguaggio ordinario.

Anche la riflessione più critica rispetto a questo tipo di antropologia, utilizzando lo stesso registro terminologico-concettuale- fisiologicamente viziato perché filosoficamente povero- non fa che rafforzare questa struttura post-culturale, cioè post-logica, che sostiene il sistema tecno-centrico globale.

Nel momento in cui il mezzo ha prevalso sulla parola, non siamo più in grado di vedere, con la stessa facilità di un tempo, che il problema etico, o, i vari problemi etici originati dall'implementazione tecnologica e digitale, non hanno a che fare con l'*uso*, bensì con la natura del mezzo.

Di fronte a tutto ciò la tesi di Steiner ci sembra particolarmente illuminante.

Leggendo un classico, interpretando criticamente un contesto, orientandosi verso una possibilità di senso più o meno definita, o anche solo sviscerando la storia del discorso culturale (della *tradizione*) in cui è inserito, il soggetto non si identifica con ciò che acquisisce, ma tutto ciò che acquisisce, gradualmente, l'aiuta a identificarsi con sé stesso, rispondendo in modo sempre nuovo e parziale, alla domanda fondamentale: *chi sono io?*

La complessità inerente al processo identitario è una complessità che riflette la struttura complessa, ma comunque interna, *dell'io che domanda di sé a se stesso*[78].

Attraverso lo studio l'individuo *si* in-forma e *si* forma, ma non *viene* formato.

Nel momento in cui si ipotizza l'identità digitale, trattandosi di un'ipotetica forma identitaria necessariamente mediata, plasmata da, e legata a un mezzo esterno, paradossalmente, si nega la

77 Naturalmente parliamo della vulnerabilità intrinseca di ogni sistema informatico.

78 Ho riflettuto a lungo se entrare o meno in un dialogo con Paul Ricoeur, alla fine ho ritenuto che fosse più opportuno accogliere alcune sue indicazioni di metodo senza però dilungarmi oltre sul contenuto del suo testo *"Soi-même comme un autre"* (du Seuil, Paris 1990). Credo però che si tratti di un saggio fondamentale per ripercorrere quella che, con le parole di Ricouer, possiamo anche noi chiamare: *"l'avventura del cogito"*. Un riferimento più esplicito a Ricoeur sarà tuttavia convenientemente citato verso la fine dell'articolo, dal momento che avanzerò una conclusione per la quale gli sono fortemente debitore.

struttura identitaria in quanto tale, ovvero, come struttura intrinseca.

È un passaggio che merita certamente una riflessione più approfondita e articolata, ma tenteremo comunque di realizzarlo nel poco spazio che ci resta. Tutto quello che abbiamo detto nei paragrafi precedenti potremmo riassumerlo così: nel senso classico del termine, l'identità è un sinonimo di "medesimezza".[79] In buona sostanza, si è identici solo a sé stessi. Questa verità fondamentale non esclude la dinamicità, perché si resta identici a sé stessi anche quando si cambia, in quanto anche il cambiamento può rientrare logicamente nell'esperienza del divenire ciò che si è[80].

Lo stesso discorso vale per quanto riguarda l'incontro, il confronto, o lo scontro identitario.

Due uomini, posti l'uno di fronte all'altro, possono riconoscere l'identità specifica di ognuno, solo perché differiscono radicalmente, ed è proprio la loro reciproca differenza (per quanto indefinita) lo sfondo su cui si rivela, per entrambi, l'identità dell'altro in quanto altro.

Un soggetto può "identificare" un altro soggetto, perché, implicitamente almeno, lo distingue da sé. Per la stessa ragione un uomo può identificare un altro uomo in quanto uomo, perché con l'altro condivide l'esperienza comune dell'umanità- come esperienza (aperta) di sé. Da qui procede ogni empatia[81].

Si è detto che nessuna macchina identifica l'uomo in quanto uomo. Ma dire che nessuna macchina identifica l'uomo in quanto uomo, in un momento storico nel quale la tecnologia digitale è diventata pervasiva e le sue dinamiche non solo informano e plasmano le abitudine quotidiani della stragrande maggioranza della popolazione mondiale, ma stanno determinando l'insorgere di psicopatologie croniche largamente diffuse[82], alterando, nei casi più gravi, le aree cerebrali di una moltitudine inquantificabile di utenti[83]- senza parlare del problema che rappresentano per la democrazia, e, in generale per l'organizzazione politica di una collettività[84]-implica la necessità di costruire un discorso appropriato e opportunamente fondato.

Bisogna allora chiarire ulteriormente che quando si parla di due cose identiche, si sta parlando

79 "L'essere alcune cose surrogabili l'una all'altra, senza che possa indursene mutamento di sorta". Dizionario Etimologico Bonomi, 2004-2008.

80 Tentare di approfondire questo tema nello spazio angusto di un articolo risulterebbe certamente arrogante e poco appropriato, segnalo tuttavia quest'aspetto dell'identità, per chiarire che a prescindere dalla struttura ontologica di riferimento, si parla sempre e comunque di una dimensione che non può escludere l'interiorità del soggetto, perché non può che considerarlo nella sua integralità. Anche il divario agostiniano tra *sé e sé* è comunque un divario che viene incluso nella cornice identitaria, nella struttura "intrinseca" del soggetto.

81 Rimando a due testi che trovo particolarmente chiarificatori, il primo si caratterizza per un approccio fenomenologico, il secondo adotta invece un'impostazione inizialmente clinica che si apre poi ad un discorso tendenzialmente più olistico, ma preminentemente socio-pedagogico: Edith Stein, *Il problema dell'empatia,* Studium, Venezia 2012; Paolo Albiero, Giada Matricardi, *Che cos'è l'empatia?*, Carocci, Roma 2006.

82 Cfr. AA.VV., *A surface-based analysis of language lateralization and cortical asymmetry*, in: J Cogn Neuroscience 2013 Sep; 25(9):1477-92; (cons. in) National Center for Biotechnology Information, https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23701459/ (11/01/2021).

83 J. Lanier parla di *"modificazione algoritmica"*, in: *Dieci ragioni per cancellare subito i tuoi account social*, op. cit.

84 Al momento in cui scrivo si è da pochi giorni verificato un evento di portata storica, la cosiddetta "presa del campidoglio" da parte dei sostenitori di D. Trump. Senza entrare nel merito delle vicende politiche, non si può non evocare questo esempio per alludere alle enormi criticità politiche comportate dall'avvento dei social networks. La stessa scelta di Facebook e Twitter di chiudere *sine die*, l'account di Trump, rappresenta un problema molto serio in termini di democrazia che ha suscitato la perplessità di numerosi *leaders* politici, originando nell'opinione pubblica opinioni e valutazioni anche molto divergenti tra loro. Si tratta, in ogni caso, di un problema a lungo discusso e sul quale esiste già una numerosa letteratura. Si veda, tra gli altri: Emiliana De Blasio, *E-Democracy. Teorie e Problemi*, Mondadori Università, Milano 2019.

di due cose perfettamente o "immediatamente" sovrapponibili, o *surrogabili l'una all'altra*. L'identità tra le cose è la convivenza di due o più dimensioni, o, aspetti di una medesima realtà che non implicano cambiamenti sostanziali nel loro sovrapporsi, costituendo, o indicando immediatamente, quell'unica realtà che significano. Questo passaggio logico, se ben compreso, è inevitabilmente impossibile rintracciarlo nel rapporto tra l'uomo e il mezzo tecnologico.

Facciamo l'esempio di una foto. Una macchina fotografica analogica non incastra una persona o un paesaggio nello spazio di una foto, ma registra la luce su un supporto materiale fotosensibile, e lo fa, sostanzialmente, attraverso un processo fotochimico che produce un'immagine. In una macchina fotografica digitale, attraverso un convertitore analogico-digitale i fotoni vengono convertiti in segnali elettrici digitali, processati poi da un computer che "calcola" questi dati (non "vede" l'immagine, ma calcola un'informazione) e li memorizza alla fine in una scheda di memoria. Ma il risultato è lo stesso, esattamente come per una macchina fotografica analogica, neanche quella digitale "vede", o, "riconosce", ma semplicemente ricostruisce una serie di dati, attraverso un codice binario che li codifica e li decodifica più volte.

Tra il mio viso e la mia faccia c'è identità, tra il mio viso e il mio sorriso c'è identità, tra il mio viso e il mio corpo c'è identità, così come tra il mio viso e la mia persona. Ma tra il mio viso e la foto del mio viso non c'è affatto identità, ma può esserci soltanto: corrispondenza. Una foto del mio viso non è il mio viso, ma è, appunto, una foto del mio viso. Addirittura, una foto del mio viso che è identica a sé stessa, già non è identica ad una sua copia (ragion per cui si parla di copia).

Da questo punto di vista, come abbiamo già avuto modo di spiegare, il "soggetto digitale" non ha nulla a che fare con il soggetto analogico, ma esprime soltanto l'idea ingenua, antropofona e antropomorfica, che un insieme di operazioni tecnologico-digitali abbiano una loro "soggettività" immediatamente sovrapponibile a quella di un soggetto analogico. Certamente si può avere a che fare con processi digitali che il soggetto analogico in parte non controlla - e in alcuni casi ignora *in toto* - resta però il fatto che si tratta di operazioni attuate da un programma informatico supportato da un dispositivo tecnico. Solo l'uomo identifica l'uomo, il computer computa un codice, e, al massimo, decodifica numericamente la sua *volontà-attuante-nel-mezzo* (laddove esiste, cosa poco frequente, un controllo più o meno ampio sul funzionamento dell'oggetto).

Il punto decisivo, rispetto all'identità digitale, è capire se si è disposti o no ad intendere il soggetto psico-fisico situato, cioè l'uomo concreto, come una serie di dati che è possibile interpretare, matematicamente, in modo univoco, deterministico, non ambiguo, generale.

Ci chiediamo, in buona sostanza, se vale intendere l'uomo come un soggetto:

1. Limitato ad una sua definizione.
2. Senza libertà.
3. Che esprime una ed una cosa soltanto.
4. Mai concreto.

8. Conclusioni

Parlare di identità digitale è chiaramente fuorviante, se con quest'espressione si vuole esprimere il rapporto tra un soggetto concreto, assunto nella sua complessità, e una, o, una serie di operazioni digitali (per quanto complesse siano). Vale invece nel momento in cui si rinuncia a comprendere il

soggetto come unità psico-fisica situata e lo si riduce ad una sua interpretazione di tipo matematico. Al momento la seconda ipotesi sembra quella vincente, anche perché è la più semplice.

Il nostro contributo non mira a proporre una definizione filosoficamente più corretta di identità digitale, in grado di esprimere la stessa realtà, ma spera piuttosto di riuscire ad inserirsi nel dibattito attuale, offrendo una conclusione di tipo metodologico, che aiuti la riflessione etica ad uscire dal paradosso nel quale sembra essersi incagliata.

Non si tratta, a nostro modo di vedere, di stillare una serie di regole da applicare nella fase di scrittura e applicazione degli algoritmi, o di offrire una normativa più o meno condivisibile, da proporre eventualmente come terreno d'intesa con gli stati nazionali, ai colossi tecnologici. Il contributo della filosofia è molto più modesto e molto più necessario. Si tratta di distinguere razionalmente gli ambiti dell'esistenza che possono o non possono essere gestiti attraverso il digitale, a seconda che si voglia, o no, mantenere attuali quelle condizioni di possibilità perché vi sia, a prescindere dalle contingenze, "rispetto" per questo soggetto complesso (non nel senso di complicato, ma nel senso di concreto e indefinito) che è l'uomo.

L'algoritmo semplifica i discorsi, ma questa semplificazione, per quanto concerne la complessità e la ricchezza del soggetto umano (che ci siamo ben guardati dal definire), nella sua relazione con sé stesso, con gli altri, con il mondo, diventa inevitabilmente una riduzione.

Man mano che il progresso tecnologico avanza, dunque, è sempre più opportuno recuperare, o scoprire, la necessaria distinzione tra conoscenza e sapienza.

Si tratta allora di stabilire un nuovo rapporto di collaborazione tra la scienza e la filosofia (senza inutili e artificiose specializzazioni), in forza del quale diventi quasi consuetudine inserire ogni avanzamento tecnologico in quella cornice teorico-pratica che Paul Ricoeur chiama*: l'arco ermeneutico*[85]. Scrive Ricoeur:

> "comprensione e spiegazione non si oppongono come due metodi. In senso stretto, solo la spiegazione è metodica. La comprensione è il momento non metodico che precede, accompagna e circonda la spiegazione. In questo senso, la comprensione include la spiegazione. Di rimando, la spiegazione sviluppa analiticamente la comprensione" [86]

Sapere di più, è ciò che è proprio della scienza, *per comprendere meglio*[87], è ciò che è proprio della filosofia.

> "spiegare è liberare la struttura, cioè le relazioni interne di dipendenza che costituiscono la statica del testo; interpretare è intraprendere il cammino di pensiero indicato dal testo"[88].

Ma perché ciò sia possibile, perché, in definitiva, la ricchezza dell'umano non scompaia nei limiti angusti di una sua comprensione matematica -afasica- occorre appunto che vi sia: un testo[89].

85 In: Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Prefazione di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 2020.
86 Cfr. Paul Ricoeur, *Logica Ermeneutica,* in*: "aut-aut",* n. 217-218, 1987, p. 72
87 Cfr. Paul Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, p. 65.
88 Paul Ricoeur*, Logica Ermeneutica*, op. cit., p. 72.
89 È il grande tema che George Steiner sviluppa in *La poesia del pensiero. Dall'ellenismo a Paul Celan,* come pure nel suo ultimo libro-intervista scritto insieme a Laura Adler, in: George Steiner, "La passione per l'assoluto. Conversazione con Laura Adler", Garzanti, Milano 2015; Edizione Originale, *"Un long samedi",* Flammarion, Paris 2014.

Una spiegazione "testuale" degli avanzamenti tecnologici, previa ad una sua applicazione tecno-economica; una verbalizzazione che si esponga all'interpretazione personale, è il primo passo per poter ipotizzare un futuro prossimo nel quale gli ingegneri faranno gli ingegneri e i filosofi, una volta recuperato il loro ruolo di *sentinelle*[90], non cederanno alla tentazione di creare slogan e ritorneranno a: "porre domande, non lasciare l'uomo senza domande, e fare intendere che al di là delle risposte della scienza c'è sempre una domanda ulteriore, invitando così il proprio tempo a non appagarsi mai della risposta, per quanto ardita e geniale, dello scienziato"[91].

La condizione attuale è una condizione nella quale l'ingegnerizzazione integrale della vita, che nasce da una cultura (o post-cultura) univocamente, *totalitaristicamente* ingegneristica, va "identificando" sempre di più l'uomo con il dispositivo,[92] spingendo di fatto la stragrande maggioranza della popolazione mondiale a sviluppare una fede, rigorosamente e forse inconsapevolmente vissuta, in ciò che Mark O'Connell ha giustamente definito: *"materialismo magico"*[93]. Non sappiamo più come né perché le cose accadano ma l'importante è che accadano.

Gli sviluppi dell'intelligenza artificiale e il *machine learning* sono l'esempio più evidente di ciò che stiamo dicendo. Da questo punto di vista l'età digitale si configura quindi come un'epoca assolutamente religiosa, dove però il valore della ragione umana e della sua domanda ultima - *perché l'essere e non il nulla?* - si ritrova sistematicamente, o piuttosto "sistemicamente", negato.

Come scrive lucidamente Norberto Bobbio: "il compito della filosofia oggi è di tenere in vita queste grandi domande, perché impediscano alla massa degli indifferenti di divenire preda del fanatismo di pochi"[94]. Dove quel "pochi" indica oggi l'oligarchia ristretta che detiene il monopolio dei grandi capitali tecnologici.

Si potrebbe e si dovrebbe approfondire di molto il nostro discorso, entrando nel merito di quegli aspetti della post-cultura che fa da sfondo all'eclissi del soggetto, e che abbiamo appena avuto modo di sfiorare. Tuttavia, ci auguriamo che quanto scritto finora possa rappresentare un valido argomento per prendere almeno in considerazione la possibilità di pensare quella *"rivoluzione controindustriale"* auspicata da Steiner[95], che non si configuri come un passaggio regressivo a una condizione storica ritenuta, ingenuamente, edenica, ma semplicemente come una conversione, potremmo dire, in avanti, verso un futuro prossimo in cui la tecnologia venga costantemente chiamata a qualificarsi rispetto alla parola. A quell'unica parola interrogante che riflette la specificità dell'umano e la sua ricchezza incontenibile: *perché l'essere e non il nulla?* E più radicalmente*: perché e chi io sono?* Soltanto una gestione della tecnologia che avrà questa connotazione di base, considerandola come una vibrazione insistente che non è lecito arrestare nell'azione - a prescindere dal come verrà declinata questa domanda - potrà dirsi una gestione della tecnologia sensata. Solo allora potremmo parlare, forse, di cultura digitale.

---

90 Norberto Bobbio, *"Cosa fanno oggi i filosofi"*, Bompiani, Milano 2002, in: Dario Antiseri, *Bobbio: la filosofia 'sentinella di Dio'*, Avvenire (15/01/2009).

91 *Ibidem*

92 "Noi - sostiene Deleuze - apparteniamo a dei dispositivi e agiamo in essi. La novità di un dispositivo rispetto a quelli precedenti, la chiamiamo la sua attualità, la nostra attualità. Il nuovo è l'attuale. L'attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo divenendo, cioè l'Altro, il nostro "divenir-altro". In ogni dispositivo, bisogna distinguere ciò che siamo (ciò che non siamo già più) e ciò che stiamo divenendo". Cfr. Gilles Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007.

93 Mark O'Connell, *Essere una macchina*, Adelphi, Torino 2018.

94 N. Bobbio, op. cit.

95 Cfr. G. Steiner, *Una certa idea di Europa*, op. cit.