

CAPITOLO 1

LA QUESTIONE DELLA TECNICA AL TEMPO DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE*

1. LA TECNICA E IL DIGITALE

La questione del digitale legata allo sviluppo dell'IA si può ricondurre al più generale problema della tecnica. Questo tema è stato efficacemente affrontato nel XX secolo da Martin Heidegger, che, il 18 novembre 1953, ha tenuto una celebre conferenza intitolata *La questione della tecnica* (*Die Frage nach der Technik*). Si tratta di un testo cruciale nell'ambito della riflessione filosofica, poiché l'autore si smarca da qualsiasi definizione strumentale e antropologica della tecnica, secondo cui essa viene intesa come "un mezzo e un'attività dell'uomo"¹. Heidegger è invece alla ricerca di una definizione ontologica della tecnica, ovvero della sua essenza. Attraverso l'analisi dei termini greci ποίησις e τέχνη e del significato che questi schiudono relativi al produrre, il filosofo giunge ad affermare:

La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. È l'ambito del disvelamento, cioè della

* Questo capitolo, pur traendo ispirazione da due testi pubblicati in precedenza, ne amplia le tematiche e offre nuove argomentazioni e riflessioni. Mi riferisco a F. Ferro, *Merleau-Ponty and the Digital Era: Flesh, Hybridization, and Posthuman*, in "Scenari", vol. 15, 2021, pp. 189-205; Id., *Fenomenologia della carne e tecnontologia digitale*, in "La filosofia futura", vol. 18, 2022, pp. 49-64.

¹ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954, pp. 9-40; tr. it. a cura di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 5.

veri-tà (*Wahr-heit*). [...] L'elemento decisivo della τέχνη non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la τέχνη è un pro-durre. [...] La tecnica dispiega il suo essere (*west*) nell'ambito in cui accadono disvelare e disvelatezza (*Unverborgenheit*), dove accade l'ἀλήθεια, la verità.²

Seguendo fino in fondo la strada percorsa con la *Kehre*, la svolta ontologica maturata a partire dagli anni '30 del Novecento, Heidegger si ispira alle riflessioni effettuate in *Essere e tempo* (1927) sull'ontologia del mezzo e le approfondisce³. Nell'opera del 1927, l'esser-mezzo del mezzo coincide con il suo "essere alla mano" (*Zuhandenheit*), ovvero alla portata dell'umano, in una "visione ambientale preveggen- te" (*Umsicht*) che lo colloca nel contesto della totalità degli strumenti⁴. Ne *La questione della tecnica*, Heidegger rende esplicito che la tecnica non coincide affatto con il mezzo e con la sua utilizzabilità, né con la totalità dei mezzi realizzati dall'umano. Coincide piuttosto con il pro-durre, con il portare alla luce. Cosa porta alla luce la tecnica? L'essere, secondo un modo specifico di disvelamento, di non-nascondimento (ἀλήθεια). L'essere si dà e si ritrae in molti modi e la tecnica è uno di questi. Si può dunque dire che la tecnica non è un insieme di mezzi, realizzati dall'umano in vista dei propri fini, né il semplice fabbricare in quanto tale: la tecnica è produzione, modalità attraverso cui l'essere si disvela per rendersi accessibile a noi.

Le parole di Heidegger sembrano, fin qui, evidenziare come la tecnica sia qualcosa di connaturato all'umano e alla sua relazione con l'essere e con il mondo, compresi gli oggetti che lo popolano e gli altri umani con cui vi è interazione. La tecnica, quindi, è intrinseca all'umano, non è qualcosa che vi si può aggiungere o sottrarre. Per questo motivo, si può sostenere che l'umano è *homo technicus* o, secondo un'altra formulazione, *homo technologicus*. Entrambe le versioni sono corrette, seppur con sfumature diverse:

² Ivi, pp. 9-10.

³ Condivido qui la posizione di Eugenio Mazzarella, secondo cui la *Kehre* non è "uno scambio di consegne nel pensiero heideggeriano dall'esserci all'essere" (E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma 2021, p. 85), bensì un percorrere il problema dell'essere fino in fondo, secondo la direzione contraria alla metafisica occidentale, preconizzata in *Essere e tempo*.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle 1927; tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2008, § 22, p. 130.

l'umano è *technicus* nel senso che la sua attività produttiva consente il disvelarsi dell'essere e, al contempo, è *technologicus* perché è in grado di discutere e di pensare (λόγος) il suo essere tecnico (τέχνη). Questi elementi, presenti già nel discorso heideggeriano e qui portati alla luce, vengono rafforzati dalla riflessione di Emanuele Severino.

In estrema sintesi, Severino afferma che la tecnica non è semplicemente un mezzo (o un insieme di mezzi): si tratta dello scopo stesso del nostro tempo. Severino si riferisce, in questo caso, a un Apparato tecnico-scientifico, che si occupa di integrare tutti i campi del sapere in direzione della scienza e della tecnologia. Riprendendo il concetto di “volontà di potenza” esposto da Nietzsche in vari scritti, Severino afferma che questa sembra potersi realizzare pienamente a opera dell'Apparato. Quest'ultimo non ha un fine imposto dall'esterno, bensì un intrinseco fine supremo che consiste nel “riprodursi e [...] accrescere indefinitamente la propria capacità di realizzare fini”⁵. In questo risiede anche la gloria del progresso scientifico e tecnologico, gloria che tende a un riconoscimento non settoriale, come nel caso di altre ideologie o compagini di pensiero, bensì universale, da parte di qualsiasi gruppo umano⁶. Questa tendenza all'universale tipica della tecnica costituisce il destino dell'uomo, destino di cui è necessario prendere consapevolezza.

Bisogna tuttavia evidenziare che Heidegger e Severino, nonostante il riconoscimento della potenza e dell'importanza della tecnica, sottolineano anche i pericoli insiti nel suo sviluppo. Severino afferma che il pensiero della tecnica si annida nel divenire, che per il filosofo è un'illusione, una falsità⁷. In particolare, questo pensiero si radica nell'idea dell'isolamento degli enti (parte) dall'essere (tutto), secondo cui questi possono aggiungersi al processo complessivo che governa l'essere stesso⁸. Se si parla di processo, chiaramente ci si riferisce a una concezione ontologica caratterizzata dal divenire. Un pensiero simile è, per Severino, folle e sganciato dalla logica coerenza di un pensiero dell'eternità

⁵ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 40.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 76.

⁷ Cfr. *Id.*, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999², pp. 213-250.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 233.

dell'ente in identità con se stesso. Sposando in toto il pensiero di Parmenide, Severino ritiene che il sapere promosso dall'Apparato tecnico-scientifico sia una mistificazione, in grado di allontanarci dalle proposizioni incontrovertibili che dovrebbero costituire un pensiero dell'essere. Il sapere tecnico-scientifico conduce, dunque, a un allontanamento dalla verità.

Nel caso di Heidegger, si tengono in considerazione le ripercussioni nefaste della tecnica per la nostra esistenza: il filosofo pensava alla minaccia atomica, oggi potremmo riferirci al riscaldamento globale. In entrambi i casi, si tratta di pericoli che riguardano sia la nostra specie, sia altre specie che popolano il pianeta Terra. Heidegger è dunque ben consapevole che il pericolo è insito nella modalità ontologica della tecnica⁹. Tuttavia, citando Hölderlin, afferma pure che "là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva"¹⁰. In che modo possiamo giungere a "ciò che salva"? Per Heidegger si tratta semplicemente di volgersi ad altre modalità ontologiche, ad esempio quella poetica¹¹. La pericolosità della tecnica consiste nel suo volersi affermare come unica modalità di svelamento dell'essere. Si può quindi dire che non esiste una via d'uscita dalla pericolosità pratica della tecnica, ma ne esiste una ontologica ed estetica: il volgersi ad altri modi in cui l'essere si dà. Anche Severino teorizza, come soluzione, un "rivolgimento dello sguardo", che nel suo caso è il superamento del pensiero del divenire in favore del pensiero dell'essere: ciò può avvenire solo affermando l'eternità di qualsiasi ente, "anche il più irrilevante e umbratile"¹². Vi sono chiaramente delle differenze tra Heidegger e Severino, visto che il primo confuta la concezione metafisica dell'essere tipica dell'Occidente (sposata da Severino) e il secondo nega qualsiasi forma di pensiero che non si basi sull'eternità dell'essere. Tuttavia, entrambi concordano con il rintracciare nell'essere stesso la chiave di lettura del problema della tecnica, del pericolo e della salvezza.

Le trattazioni di Heidegger e Severino, per quanto suggestive e ricche di spunti per una lettura ontologica della questione, presentano dei punti problematici. Il primo riguarda l'impostazione di

⁹ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., pp. 20-21.

¹⁰ Ivi, p. 22.

¹¹ Cfr. ivi, pp. 25-27.

¹² E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., p. 185.

pensiero. Entrambi i filosofi tentano di trattare la questione della tecnica al di fuori dalla tecnica stessa, incontrando delle evidenti difficoltà¹³. Come essi affermano, la tecnica non è semplicemente un insieme di mezzi e pratiche. L'essenza della tecnica è qualcosa di non tecnico: per Heidegger, la tecnica coincide con una modalità di svelamento dell'essere, per Severino con un'affermazione del pensiero del divenire. Qual è dunque il confine tra la tecnica e un discorso sull'essenza della tecnica? È possibile parlare della tecnica "dal di fuori", svincolati dal nostro essere ontologicamente tecnici e tecnologici? È chiaro che, se presupponiamo un'originaria tecnicità umana, affermiamo l'impossibilità di un discorso ontologico esterno alla tecnica stessa. Ciò non impedisce la possibilità di un discorso non strumentale al progresso tecnologico e, di conseguenza, critico nei confronti dei fondamenti e dell'attuazione delle scoperte e delle applicazioni di tale progresso. Come si vedrà, la via fenomenologica consente di sviluppare una filosofia della scienza e della tecnologia in grado di comprenderne lo sviluppo, sino alle ultime scoperte del digitale, senza demonizzarlo e senza, al contempo, accettarlo come un dato di fatto privo di implicazioni etiche.

Il secondo problema insito nelle posizioni di Heidegger e Severino è proprio la questione etica. Offrendo un'alternativa puramente ontologica e svincolata dal problema dell'*agency*, entrambi gli autori non suggeriscono come affrontare le questioni più scottanti e attuali legate, in particolare, allo sviluppo di tecnologie particolarmente influenti sulla nostra vita. In questo caso, la trattazione di Hans Jonas, ne *Il principio responsabilità*, risulta più focalizzata sull'aspetto etico. In questo testo, che costituisce una pietra miliare tra gli studi sull'etica della scienza e della tecnologia, la questione della responsabilità è fondamentale. Il progresso scientifico e tecnologico non è neutro, in quanto presenta delle ripercussioni sull'esistenza stessa della generazione attuale e di quelle future. Viste le capacità di manipolazione della natura consentite dalla tecnica, siamo responsabili dei suoi effetti, che riguardano non solo la qualità della vita nostra e delle generazioni future, ma anche la possibilità di essere in vita: "le promesse della

¹³ Cfr. F. Valagussa, *Concetti di pietra. Heidegger, Severino e la questione della tecnica*, in "La filosofia futura", vol. 18, 2022, pp. 119-133.

tecnica moderna si sono trasformate in minaccia”¹⁴. Anche qui Jonas pensava, in clima da Guerra Fredda, al pericolo atomico, che non si può ancora considerare estinto visto lo sviluppo di armi nucleari e l’acutizzarsi recente delle tensioni tra le potenze occidentali e altre potenze mondiali (si pensi al conflitto tra ucraini e russi, o a quello tra israeliani e palestinesi). Se la minaccia atomica può essere allontanata dalla scelta consapevole di non sviluppare o non utilizzare armi che impiegano la tecnologia nucleare, meno controllabile è la questione del riscaldamento globale, i cui effetti nefasti sono ben noti e messi in moto da decenni. Questi effetti mettono in pericolo non solo l’esistenza di noi umani, ma anche quella delle altre specie, visto che il pianeta Terra rischia di diventare inabitabile dai viventi. La soluzione di Jonas è, a questo proposito, quella di sviluppare una “euristica della paura”, secondo cui, in una situazione di incertezza riguardo agli esiti delle nostre azioni, bisogna dare la priorità alla previsione cattiva rispetto a quella buona¹⁵.

Per esempio, nel caso del riscaldamento globale, bisogna “pensare al peggio”, ovvero all’eventualità che, continuando di questo passo, la specie umana scompaia, trascinando con sé altre specie. Se si adottasse l’“euristica della speranza” di Marc Bloch, si tenderebbe a sottovalutare gli effetti nefasti che l’innalzamento delle temperature ha sul pianeta Terra e sulla nostra specie. Meglio, quindi, adottare una visione “pessimistica” degli effetti, in grado di condurre gli umani a cercare di evitare quanto possibile azioni nefaste o a porre rimedio agli effetti già causati attraverso azioni concrete. È un atteggiamento di questo tipo che governa, per esempio, le politiche dell’Unione Europea, conducendola a fissare l’obiettivo di un impatto zero entro il 2050. Questo obiettivo passa per la riduzione di almeno il 55% delle emissioni di gas serra entro il 2030, allo scopo di giungere a meno della metà delle emissioni rispetto al 1990¹⁶. Tali misure evidenziano l’urgenza del problema

¹⁴ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt 1979; tr. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, p. XXVII.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 34 sgg.

¹⁶ Si vedano, a questo proposito, le azioni proposte dagli organi istituzionali dell’Unione Europea in *Cambiamenti climatici: il contributo dell’UE*, sito del Consiglio dell’Unione Europea, consultato il 16/01/2024, URL: <https://www.consilium.europa.eu/it/policies/climate-change/>

del riscaldamento globale e la necessità di azioni immediate, incisive e diffuse sia sul piano individuale che su quello istituzionale. Il problema etico, nei casi summenzionati, richiede delle risposte sul piano dell'azione e non semplicemente sviluppi di tipo teoretico. Di conseguenza, le posizioni di Heidegger e Severino necessitano di essere integrate da analisi differenti.

Non si può tuttavia negare che questi due grandi pensatori abbiano posto in evidenza un fatto, ovvero che, a livello ontologico, non si può concepire l'umano senza la tecnica. Bisogna però compiere un ulteriore passo in avanti. La tecnica non è un insieme omogeneo di attività che producono artefatti. L'umano ha sviluppato, nel corso dei secoli, tecnologie di tipo diverso, che hanno caratteristiche proprie. Come si può definire la tecnologia digitale? Quali caratteristiche ha? Per rispondere efficacemente a queste domande, le riflessioni di Luciano Floridi risultano cruciali. Ne *La quarta rivoluzione*, Floridi afferma che esistono tre tipi di tecnologia: di primo ordine, che mettono in relazione l'umano e la natura, di secondo ordine, che si trovano tra l'uomo e un'altra tecnologia, e di terzo ordine, interposti tra una tecnologia e l'altra. Tra le tecnologie di primo ordine si trova l'ascia, che viene utilizzata direttamente dal soggetto per agire sul legno: prendo in mano l'ascia e percuoto il tronco, il ramo o le radici di un albero allo scopo di tagliarli. Del secondo ordine fanno parte tecnologie come il cacciavite, che viene manipolato dall'utente per agire su una vite (oggetto tecnologico), a sua volta piantata nel legno (oggetto naturale). Le tecnologie digitali non fanno parte né del primo, né del secondo ordine, bensì del terzo ordine. Le tecnologie informatiche, per quanto vengano prodotte dalle mani umane e da apposite macchine, funzionano, per Floridi, prevalentemente in rapporto tra loro. In questo caso, l'utente guarda prevalentemente un'interazione tra macchine e se ne serve come beneficiario¹⁷.

Le interfacce digitali servono proprio a questo, ovvero a comunicare con dei sistemi informatici che non hanno bisogno dell'intervento umano per funzionare. Per capire meglio cosa intende Floridi, porto qui un esempio che si basa sullo sviluppo di una

¹⁷ Cfr. L. Floridi, *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014; tr. it. di M. Durante (a cura di), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017, cap. 2.

tecnologia molto attuale, ovvero quella dei *chatbot* (software che simulano ed elaborano le conversazioni umane). Prendo in considerazione ChatGPT, sviluppata da OpenAI, nella versione 3.5, che è gratuita e aperta al pubblico. Chiedo a ChatGPT di tradurre una frase dall'italiano all'inglese. Per non distogliere la macchina dal suo compito, utilizzo un linguaggio semplice e cortese. Ecco come si è svolta la nostra breve conversazione, avvenuta il 17 gennaio 2024:

Io: Ciao, puoi tradurre per favore una frase dall'italiano all'inglese?

ChatGPT: Certo, sarò felice di aiutarti. Qual è la frase che vorresti tradurre dall'italiano all'inglese?

Io: Oggi è una bella giornata.

ChatGPT: La traduzione in inglese di "Oggi è una bella giornata" è "Today is a beautiful day."

Ho successivamente chiesto al *chatbot* delle spiegazioni:

Io: Come hai fatto a tradurla?

ChatGPT: Ho tradotto la frase considerando il significato delle singole parole:

- "Oggi" si traduce in "Today".
- "è" si traduce in "is".
- "una" si traduce in "a".
- "bella" si traduce in "beautiful".
- "giornata" si traduce in "day".

Quindi, la traduzione completa è "Today is a beautiful day".

Si capisce subito che il *chatbot* non sta dando alcuna delucidazione sul suo funzionamento, ma sta semplicemente descrivendo il procedimento che ha utilizzato. Ho dunque fatto ricorso a una domanda più specifica:

Io: Come riesci ad elaborare queste informazioni?

ChatGPT: Il mio funzionamento si basa su modelli di linguaggio neurale, in particolare su GPT-3.5, sviluppato da OpenAI. Durante il mio addestramento, ho analizzato grandi quantità di testo in diverse lingue e contesti. Questo mi ha permesso di apprendere schemi grammaticali, relazioni semantiche e conoscenze generali. Quando ricevo una frase o una domanda, utilizzo il contesto e la mia comprensione del linguaggio per generare una risposta appropriata.

Nel caso della traduzione, conosco le corrispondenze tra molte parole in diverse lingue e posso applicare quelle conoscenze per tradurre frasi da una lingua all'altra. Tuttavia, è importante notare che la mia capacità di traduzione dipende dalla qualità e dalla completezza delle informazioni presenti nel mio training data fino alla mia data di taglio della conoscenza, che è gennaio 2022.

Stavolta la risposta di ChatGPT è stata più esauriente, perlomeno per una persona non esperta in ambito informatico. Ha ammesso di utilizzare “modelli di linguaggio neurali” e di aver analizzato una grossa mole di dati (“grandi quantità di testo in diverse lingue e contesti”) per sviluppare un procedimento efficace di traduzione e “generare una risposta appropriata”. Specifica altresì che non si limita a una corrispondenza biunivoca tra parole, ma che considera anche il “contesto” e la sua “comprensione del linguaggio”. La precisione della risposta dipende, in definitiva “dalla qualità e dalla completezza delle informazioni” presenti nel suo training data, ultimato due anni prima (gennaio 2022).

ChatGPT ha dunque fatto ricorso alla rete neurale di cui è composta, in cui vari strati di tecnologia interagiscono fra loro, e attingendo ai dati che ha incamerato attraverso un apposito training e che adesso è in grado di elaborare autonomamente. L'umano non interviene quindi in ogni stadio del processo di funzionamento del *chatbot*, come con le tecnologie del primo e del secondo ordine. Nel caso delle tecnologie del terzo ordine, c'è una maggiore autonomia di queste ultime, che funge da base, secondo Floridi, per la cosiddetta “quarta rivoluzione”, che è quella iniziata con Alan Turing e lo sviluppo dei computer¹⁸. Questo ha portato a un decentramento dell'umano e al fatto che le tecnologie informatiche sono “forze che modificano l'essenza del nostro mondo poiché creano e ri-costruiscono interamente realtà che l'utente è in grado di abitare”¹⁹. Si assiste, quindi, a una decrescente capacità dell'umano di controllare lo sviluppo delle nuove tecnologie e a un suo progressivo diventare pigro.

Questo significa forse che l'umano sta gradatamente scomparendo dalla scena? Prelude a un futuro iper-tecnologico, in cui le macchine ci sostituiranno in tutte le attività manuali e intellettuali,

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 106.

¹⁹ *Ivi*, p. 110.

togliendoci ogni necessità di fatica e consentendoci una vita di puro ozio? Scenari come questi, che per alcuni potrebbero essere utopici e per altri distopici, sono ancora molto lontani. Innanzitutto, la definizione offerta da Floridi delle tecnologie di terzo ordine presenta un aspetto discutibile. Queste tecnologie non sono, infatti, caratterizzate da un'autonomia completa delle macchine: se noi umani staccassimo l'energia elettrica, e con essa la rete internet, i dispositivi continuerebbero a funzionare offline (quindi con diverse limitazioni) fino allo scaricarsi delle loro batterie, per risultare poi inutilizzabili. L'umano, invece, continuerebbe a sopravvivere e a poter svolgere molte attività, malgrado le limitazioni imposte dall'assenza di energia elettrica e della rete internet. Questo implica che l'umano è necessario al funzionamento delle macchine, perché fornisce loro l'energia. In secondo luogo, l'umano realizza le strutture informatiche e il training necessario, come nel caso dei *chatbot*, per consentire l'autonomo svolgersi delle operazioni delle macchine. In terzo luogo, l'umano, in questo caso nel ruolo di utente, fornisce i dati che possono essere successivamente acquisiti dalle macchine, tramite la sua presenza e il suo uso dei social network e, più in generale, della rete internet. È chiaro da tutti questi aspetti, che non necessitano di raffinate argomentazioni filosofiche per essere riscontrati, che l'umano non può scomparire dall'orizzonte delle tecnologie di terzo ordine, né potrebbe farlo con lo sviluppo di ipotetiche tecnologie di quarto ordine: le macchine agiscono sull'umano, per l'umano e, soprattutto, insieme all'umano. Come nota giustamente Maurizio Ferraris, le macchine si inseriscono in un sistema di soddisfazione dei bisogni, tale da prendere sempre più piede, ma senza poterci ontologicamente soppiantare²⁰.

Le tecnologie informatiche non mettono in pericolo la nostra esistenza allo stesso modo di altri tipi di tecnologie, tra cui quelle atomiche. Vi è tuttavia un aspetto da non trascurare, che riguarda proprio i dispositivi digitali, ovvero l'utilizzo sempre più imponente dell'energia elettrica e idrica: più aumenta il traffico dei dati, più sono necessari server potenti e più energia ci vuole per mantenerli e non farli surriscaldare. Oltre a ciò, vi è la questione

²⁰ Cfr. M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021, cap. 1.3.

degli hardware non funzionanti, i cui materiali (plastica, metallo, ecc.) sono di difficile smaltimento²¹. Questo si inserisce all'interno della questione più ampia dell'inquinamento del pianeta Terra e del riscaldamento globale, in grado di mettere in pericolo la sopravvivenza nostra e delle altre specie.

Dobbiamo dunque avere paura del fatto che le macchine possano ontologicamente deprivarci della nostra essenza o della nostra *agency*? Direi di no, tuttavia dobbiamo preoccuparci che possano privarci della nostra esistenza, e non in virtù delle loro funzioni, bensì del loro mantenimento. Tra le questioni più urgenti a livello etico c'è sicuramente quella ambientale, che Heidegger e Severino non avevano considerato a sufficienza, e che invece Jonas sembra indicare come preminente. A distanza di diversi decenni dal *Principio responsabilità*, si può dire che diverse riflessioni di questo testo siano ancora valide.

2. LA FENOMENOLOGIA E IL SENSO DELLA TECNICA

Le risposte date da Heidegger e Severino non sono, a mio avviso, sufficienti per affrontare oggi il problema delle tecnologie digitali. In realtà, non lo è nemmeno la risposta di Jonas, che pone correttamente il problema ambientale, ma non offre alcuno strumento per comprendere la tecnica nel senso del digitale. A questo scopo, sono necessari degli strumenti concettuali differenti che, nel presente testo, sono riconducibili alla fenomenologia. Questa si pone il problema della tecnica in un altro modo. La domanda essenziale è la seguente: cos'è la tecnica *per noi*? Non si tratta di chiedersi cos'è la tecnica per l'ambiente o per l'essere in generale, ma cos'è per noi, soggetti umani. La domanda *sulla tecnica* diviene la domanda *sul senso della tecnica*.

Questa diversa articolazione della domanda deriva dalla stessa impostazione fenomenologica, secondo cui la filosofia, dal punto di vista di Husserl, è indagine sulla coscienza e sui suoi atti. La coscienza può essere definita principalmente come intenzionale, nel senso che è rivolta a qualcosa. Questo essere rivolta ad altro da sé

²¹ Cfr. F. Lucivero, *Big Data, Big Waste? A Reflection on the Environmental Sustainability of Big Data Initiatives*, in "Science and Engineering Ethics", vol. 26, 2020, pp. 1009-1030.

(oggetti animati, inanimati, eventi, altri soggetti, persino se stessa come oggetto) implica un'operazione di *Sinngebung* ("donazione di senso") di ciò che viene intenzionato²². Nel momento in cui ci rivolgiamo alla tecnica, operiamo una donazione di senso nei suoi confronti: non cogliamo il suo senso, né lo deduciamo, né lo astraiamo, bensì lo doniamo. Significa forse che arbitrariamente attribuiamo un senso qualsiasi a ciò che viene da noi intenzionato? La risposta è negativa. In un orizzonte fenomenologico, la donazione di senso non dipende dall'arbitrio del soggetto, ma dal darsi di ciò che è altro da noi. La donazione di senso è una donazione condivisa, caratterizzata dal mostrarsi del fenomeno e da noi che cogliamo questo mostrarsi secondo le nostre condizioni di possibilità, che costituiscono il trascendentale. L'oggetto è importante tanto quanto il soggetto, entrambi membri di una correlazione. Adottando il termine "oggetto", non intendo qui effettuare nessuna operazione di reificazione, bensì indicare tutto ciò che è altro dalla coscienza (persino se stessa quando non ha funzione soggettiva): l'oggetto è quindi *Gegenstand*, "ciò che sta contro", ma non nel senso di un'opposizione dialettica, bensì di ciò che si pone come altro dal soggetto e a cui il soggetto è rivolto. Anche la parola "soggetto" deve essere correttamente definita: non si tratta di un substrato (*subiectum*) inteso come sostanza, né di un generico io, in quanto il soggetto può essere inteso anche in senso plurale (si pensi alla generale struttura del Noi e, in particolare, al Noi-soggetto di Sartre)²³. Inoltre, il soggetto non necessariamente deve essere umano, ma può anche essere non-umano: esiste una soggettività animale, si sta indagando quella vegetale e si sta discutendo della possibilità di una coscienza artificiale. A livello fenomenologico, il soggetto è *ciò che è rivolto a qualcosa* e l'oggetto *ciò a cui il soggetto è rivolto*.

²² Cfr., in particolare, E. Husserl, *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band III/1, M. Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 2002 [*Idee I*], §§ 55, 124.

²³ Cfr., in particolare, A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*, Springer, Wien 1932; tr. it. di F. Bassani, *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, *L'Essere e il Nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 476-495.

Nel caso della tecnica, l'oggetto è *sui generis*: non è qualcosa di percepito come esterno (la matita sulla scrivania, il quadro appeso alla parete, la nuvola in cielo che si muove, ecc.), ma è frutto di un rivolgimento dell'io verso se stesso. E questo rivolgimento non avviene a livello puramente empirico, ma trascendentale. Nel caso della tecnica, l'ambito empirico viene certamente coinvolto, per esempio quando si parla di un certo tipo di invenzione, di *quel* dispositivo o *quell'insieme* di dispositivi, o ancora della *somma* dei singoli dispositivi. Questi sono tutti oggetti esterni, che caratterizzano il prodotto della tecnica. D'altronde la tecnica consiste nel pro-durre, secondo le indicazioni di Heidegger, e nessuno parlerebbe di tecnica se non venisse prodotto qualcosa. Il fatto che la tecnica produca qualcosa non significa che coincida con i suoi prodotti. La tecnica è, invece, attività primaria dell'uomo: se la tecnica è il nostro destino, come dice Severino, se da sempre l'uomo è definito come *technicus*, allora il senso della tecnica coincide con il senso stesso dell'umano. La tecnica è allora una modalità privilegiata di *Sinngebung*, di donazione di senso: la domanda sul senso della tecnica è allora la domanda sul senso che l'io trascendentale dà a se stesso.

In virtù di quest'importanza della tecnica per noi umani, utilizzo qui il termine "tecnontologia" per definire la prospettiva qui sostenuta. La parola "tecnontologia", in realtà, non presenta un uso diffuso in ambito filosofico. Si preferisce il composto "tecnontologia"²⁴, che si riferisce a un'ontologia della tecnica, a un discorso sull'essere declinato in relazione alla produzione e all'uso degli strumenti, oltre che ai loro effetti. La presenza del trattino che separa "tecnica" e "ontologia" implica che, se c'è un'ontologia che è *della tecnica*, può esserci pure un'ontologia che *non è della tecnica*. Quest'ultima versione non si adatta affatto alla nostra domanda sul senso della tecnica.

Esiste anche la versione senza trattino di "tecnontologia", che è più recente e viene declinata sia al singolare che al plurale. Tuttavia, l'elisione del trattino non ha particolari ripercussioni sul suo

²⁴ "Tecno-ontologia" viene riprodotto in maniera pressoché identica nelle maggiori lingue europee (*techno-ontology*, *techno-ontologie*, *tecno-ontologia*, ecc.). Compare per la prima volta in un articolo su Otto Ullrich degli anni '70 (cfr. N. Kapferer, *Small is beautiful – eine ortlose Utopie?*, in "Leviathan", vol. 6, n. 1, 1978, pp. 314-323), ma si utilizza con più frequenza a partire dagli anni '90.

uso, tant'è che "tecnontologia" viene inteso come sinonimo di "tecno-ontologia"²⁵. Non ci sono, quindi, precedenti riguardanti l'uso di questo termine in altri autori o testi, in grado di rendere l'inscindibile intreccio che ha luogo tra la tecnica e l'ontologia. Qui si sostiene una concezione forte della relazione tra l'umano e la tecnica, tanto che i due termini non possono essere concepiti l'uno senza l'altro: non vi è tecnica senza umano, né umano senza tecnica. Si condivide qui quanto sostengono Ihde e Malafouris, per i quali vi è un reciproco modellarsi tra l'uso degli strumenti tecnici e la nostra attività mentale²⁶. In questo senso, quindi, l'umano è tecnico e tecnologico, visto che il suo destino si lega indissolubilmente al destino della sua attività tecnica. Specificare questi aspetti consente di declinare in maniera più precisa la domanda sul senso della tecnica.

Potrebbe sembrare che qui si condivida un'impostazione fenomenologica prevalentemente husserliana, arricchita da alcune riflessioni di Heidegger. In realtà la concettualità di questi autori, che è certamente fonte di ispirazione, non è l'unica a guidare i ragionamenti qui presenti sul senso della tecnica. Manca un aspetto essenziale, che in Husserl si trova in nuce, ma che viene pienamente sviluppato solo da un altro autore presente nell'orizzonte fenomenologico, ovvero Merleau-Ponty. In particolare, si parlerà qui non tanto di coscienza, termine che da solo potrebbe evocare scenari di tipo cartesiano, ma di corpo proprio e, soprattutto, di carne. Prima di parlare della carne, un passaggio relativo al corpo proprio è fondamentale. Parlare di coscienza senza fare riferimento al corpo è come parlare dell'acqua senza il suo recipiente o la superficie su cui si colloca: l'acqua e, in generale, i liquidi non possono essere visti e concepiti da noi se non in relazione a qualcosa che li contiene (un bicchiere, un vaso, ecc.) o sulla cui superficie si espandono (il suolo, il letto di un fiume, ecc.). Mentre non è difficile per noi pensare a un oggetto solido come figura su uno sfondo qualsiasi, anche vuoto a livello immaginativo, i liquidi non possono essere pensati se non

²⁵ Cfr. F. Pasquier, B. Nicolescu, *To be or Not to be Transdisciplinary, That is the New Question. So, How to be Transdisciplinary?*, in "Transdisciplinary Journal of Engineering & Science", vol. 10, 2019, pp. 7-16.

²⁶ Cfr. D. Ihde, L. Malafouris, *Homo faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory*, in "Philosophy and Technology", vol. 32, n. 2, 2019, pp. 195-214. Si veda anche L. Malafouris, *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2013.

insieme ad altro. La coscienza, esattamente come un liquido, si dà a noi nella sua forma corporea. Cos'è una coscienza senza corpo? Un'astrazione, utile a livello concettuale e in grado di aprire degli importanti scenari a livello religioso ed escatologico: nelle religioni monoteiste si parla di anima immortale e in altri culti si prevede la reincarnazione; l'anima, quindi, può separarsi dal corpo e trovarsi in una dimensione incorporea oppure unirsi a un altro corpo. Si può concettualizzare la coscienza senza corpo, così come l'acqua senza recipiente o superficie, ma essa non si dà mai come tale. Anche quando pensiamo a un'anima immortale, la pensiamo come un corpo sottile o trasparente, dai contorni vaghi e indefiniti. È forse questo il senso in cui si parla di "corpo glorioso" o di "resurrezione della carne" nella dottrina cristiana, quindi persino in un orizzonte religioso. Al di là delle questioni di fede, questo è indice del fatto che la coscienza si dà a noi "corporalmente", dunque come incarnata.

Cosa significa, quindi, "essere corpi" nella fenomenologia? Bisogna qui fare riferimento alla distinzione, ben tracciata da Husserl, tra corpo oggettivo e corpo soggettivo, tra *Körper* e *Leib*. Da un lato, il corpo si dà a me come un oggetto tra gli altri oggetti, come pura materia soggetta alle leggi della fisica; dall'altro, si dà come corpo vivo, come *il mio corpo* attraverso il quale percepisco il mondo²⁷. È su quest'ultimo che bisogna focalizzarsi, sul corpo vivo (*Leib*), corpo psichico, non pura materia inerte, ma *io incarnato*. Husserl, nel secondo libro delle *Idee*, afferma che il corpo soggetto è il punto zero di orientamento (*Nullpunkt*), il centro delle mie percezioni e della mia prospettiva sul mondo. Tutto ciò che percepisco come parte del mondo esterno è in relazione al mio corpo, si dà a me in una certa posizione nello spazio, che individuo sulla base del corpo stesso: io sono *qui* e l'oggetto esterno è *lì*, più o meno vicino a me.

²⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band IV, M. Nijhoff, Den Haag 1952; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Einaudi, Torino 2002 [*Idee II*], § 18. Un passo celebre, utile a evidenziare la differenza ambigua tra *Leib* e *Körper*, è il celebre esempio delle mani che si toccano. Cfr. Id., *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band I, M. Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane*, in *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*, Scholè, Brescia 2020, § 44.

Ispirandosi a Husserl, Merleau-Ponty afferma, nella *Fenomenologia della percezione*, che io “sono il mio corpo”²⁸, ovvero il mio punto di vista sul mondo. Il filosofo specifica ulteriormente questa affermazione, scrivendo che il “corpo è il veicolo dell’essere al mondo, e per un vivente avere un corpo significa unirsi a un ambiente definito, confondersi con certi progetti e impegnarsi continuamente”²⁹. Il corpo non è solo ciò che definisce un vivente in quanto tale, ma anche ciò che gli permette di situarsi in un ambiente, naturale e sociale, di agire e di interagire con altri enti, viventi e non-viventi, riconosciuti come soggetti e come oggetti, realizzando così le potenzialità insite nel corpo stesso. Anche il termine coscienza assume qui un significato specifico, che Merleau-Ponty definisce come “l’inerire alla cosa tramite il corpo”³⁰. L’intenzionalità della coscienza, il suo inevitabile essere rivolto a qualcosa, è un essere rivolto tramite il corpo. Quando si fa fenomenologia, quindi, non si parla mai di coscienza pura nel senso di coscienza incorporea.

Manca, tuttavia, ancora un ultimo passo da effettuare. Siamo passati dalla coscienza al corpo, senza eliminare nessuno dei due, ma definendo il corpo come corpo proprio, vivente e psichico. Si tratta di un passaggio che Merleau-Ponty, seguendo Husserl, aveva compiuto in età giovanile e adulta, ispirandosi anche a Heidegger, a Sartre e all’esistenzialismo. Tuttavia, nella maturità avanzata, si rende conto che la differenza tra *Leib* e *Körper* non gli consente ancora di uscire dalle maglie del coscienzialismo³¹, che ancora il dualismo tra materia e spirito, articolatosi diversamente nella coppia corpo oggetto-corpo proprio, permane nonostante l’ambiguità e l’assenza di confini netti tra i due termini. È proprio per liberarsi dalle maglie del coscienzialismo che Merleau-Ponty effettua un “salto” (in senso kierkegaardiano) importantissimo, che lo conduce a riconfigurare fenomenologicamente e ontologicamente la questione del corpo: l’elaborazione del concetto di carne. Nell’opera *Il visibile e l’invisibile*, Merleau-Ponty si allontana quindi

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2018, p. 214.

²⁹ Ivi, p. 130.

³⁰ Ivi, p. 194.

³¹ Si veda R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008; tr. it. di C. Rocca, *Introduzione a una fenomenologia della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

dall'idea di “corpo proprio” o “corpo fenomenico”, sviluppata nella menzionata *Fenomenologia della percezione*, e non separa più il *Leib* dal *Körper*, il corpo soggettivo da quello oggettivo:

Ciò che chiamiamo carne, questa massa interiormente travagliata, non ha nome in nessuna filosofia. Medium formatore dell'oggetto e del soggetto, essa non è l'atomo d'essere, l'in sé duro che risiede in un luogo e in un momento unici [...]. Si deve pensare la carne non già a partire dalle sostanze, corpo e spirito, altrimenti essa sarebbe l'unione di contraddittori, ma, dicevamo, come elemento, emblema concreto di un modo d'essere generale.³²

La carne non coincide quindi con il corpo proprio, ma con il corpo in quanto tale: esso non include solo il soggetto, ma anche l'oggetto. È qualcosa di più, è “medium formatore” di entrambi, che annulla ogni forma di separazione ontologica. Ogni netto confine tra un corpo e un altro scompare, perché la carne è corpo comune a tutti gli esseri, è la “carne del mondo” (*chair du monde*)³³. Si tratta di un elemento chiasmatico, caratterizzato da un intreccio tra il toccare e l'essere toccato, il vedere e l'essere visto, il soggetto e l'oggetto. Non vi è più una distinzione, seppur ambigua e sfumata, tra i due termini in relazione, ma entrambi fanno parte di un medesimo elemento, che è vivo e dinamico.

È all'interno di questa cornice concettuale che desidero inquadrare il problema del senso della tecnica e, in particolare, del senso del digitale. Sembra, tuttavia, porsi un ostacolo non da poco. Parlare di fenomenologia della carne, ispirandosi a Merleau-Ponty, pare rimandare a certe caratteristiche della dimensione corporea, tra cui vita organica, spessore, opacità, sensibilità. Parlare invece di tecnontologia, riferendosi soprattutto al digitale, evoca scenari diversi rispetto a quanto espresso dalla carne: l'artificiale che si “smaterializza” nel digitale, l'assenza di vita organica, immagini, stimoli inconsistenti, frutto di processi informatici. In realtà queste dimensioni, apparentemente in antitesi tra loro, possono essere ricondotte a un elemento comune, ovvero la carne pensata in senso merleau-pontiano. Questo è possibile perché non vi è

³² M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003, p. 163.

³³ Ivi, Note di lavoro, maggio 1960.

alcuna dicotomia tra la tecnica e la carne. Innanzitutto, come ho già mostrato, la tecnontologia non riguarda l'inerte, bensì l'umano nella sua attività che lo contraddistingue, che è il produrre. L'umano è un animale tecnico e riflette sulla tecnica, dunque è un animale tecnologico. L'oggetto o strumento tecnico non è, a questo punto, ciò che è privo di vita ed estraneo al vivente. Al contrario, esso costituisce un'estensione della forma di vita umana. Per comprendere questo aspetto bisogna, quindi, volgersi a un'interpretazione postumana della tecnica e, soprattutto, della fenomenologia della carne.

3. L'INTENZIONALITÀ MISTA DELLA CARNE

3.1. Un'interpretazione postumana di Merleau-Ponty

Se la tecnica è un'originaria attività dell'uomo, in grado di definirlo, essa partecipa di ciò che Merleau-Ponty definisce "carne del mondo". Si tratta di un'ipotesi audace, che non tutti gli interpreti di Merleau-Ponty sono inclini a condividere³⁴. Questa ipotesi non limita la carne al vivente, inoltre afferma un intreccio inscindibile tra la tecnica e il mondo della vita, aprendo così la strada a una visione postumana del reale. Negli ultimi decenni si sono molto diffuse le letture in senso postumano di Merleau-Ponty, tuttavia, per non perdersi in questo *mare magnum* interpretativo, dovuto alla molteplicità delle accezioni di "postumano"³⁵, è necessario restringere il campo d'indagine. Le analisi che ho effettuato in questi anni si sono focalizzate su due aspetti a cui la fenomenologia della carne può apportare un contributo decisivo, ovvero la relazione tra il corpo vivo e la tecnologia, e l'ontologia piatta. Mi ripropongo di trattare in maniera specifica entrambi gli aspetti nelle ultime parti di questo libro.

Per il momento, basta dire che il concetto di carne in Merleau-Ponty consente di ridefinire la questione della tecnica e lo sviluppo del digitale, teorizzando l'abolizione di un confine netto

³⁴ Si pensi, per esempio, a S. Petrosino, M. Iofrida, *Contro il post-umano. Ripensare l'uomo, ripensare l'animale*, EDB, Bologna 2017.

³⁵ Per una buona panoramica della galassia postumana, rimando a E. Grion, *Chi ha paura del postumano? Vademecum dell'uomo 2.0*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

tra vivente e non-vivente, natura e tecnica. È giusto notare che Merleau-Ponty menziona spesso il termine “vivente” e articola delle riflessioni volte a fondare una fenomenologia della vita, in dialogo con i saperi scientifici del suo tempo³⁶. Questa importanza attribuita al *Leib* nel senso di “corpo vivo” non implica comunque l'esclusione di ciò che non è vivente dalla carne. Se ciò avvenisse e se, dunque, le polarità che animano la carne fossero soltanto polarità viventi, ciò che non è vivente resterebbe al di fuori della carne: a quel punto non si parlerebbe più di monismo e verrebbe reintrodotta nuovamente il dualismo, la separazione tra soggetto e oggetto, separazione che Merleau-Ponty desidera invece superare proprio con il passaggio dal corpo fenomenico alla carne. Sempre per la stessa ragione, il filosofo elabora il concetto di carne per distaccarsi dall'idea di un corpo-soggetto che è soltanto individuale e volgersi a una “prima persona estesa”. In una nota di lavoro risalente al maggio 1960, Merleau-Ponty afferma:

Ciò significa che il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo (è un percepito), e che, inoltre, di questa carne del mio corpo è partecipe il mondo, esso la riflette, il mondo sopravanza su di essa ed essa sopravanza sul mondo (il sentito saturo di soggettività e al tempo stesso di materialità), essi sono in rapporto di trasgressione o di sopravanzamento – Ciò vuole anche dire: il mio corpo non è soltanto un percepito fra i percepiti, è misurante di tutti, *Nullpunkt* di tutte le dimensioni del mondo.³⁷

Da questo passo si comprende che il corpo individuale continua ad esserci (“il mio corpo”), tuttavia esso è concepibile solo all'interno di un corpo più ampio, ovvero la carne: il mio corpo è fatto della carne del mondo e il mondo partecipa della carne del mio corpo. La carne è quindi un corpo vivo comune a tutti gli enti, che è soggettivo e oggettivo allo stesso tempo, è coscienza e materia, sopravanzando e trasgredendo entrambi singolarmente intesi. Il mio corpo è percepito, proprio come qualsiasi oggetto, ma è anche percipiente, dunque soggetto, nel senso che è il punto di orientamento zero (*Nullpunkt*) a partire da cui si distribuisce ciò che mi sta intorno. Se la carne è il *Leib* del mondo, diventa allora

³⁶ Su questo insiste particolarmente Renaud Barbaras nella già citata *Introduzione a una fenomenologia della vita*.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 260-261.

il punto di riferimento di qualsiasi dimensione. La carne non è solo il mio corpo, ma è anche il corpo degli altri umani, degli altri viventi e dei non-viventi. Il non-vivente è, infatti, oggetto di percezione in quanto percepito, di pensiero in quanto pensato, di sensazione in quanto sentito: in virtù della sua inscindibile relazione con il percipiente, con il pensante e con il senziente, il non-vivente è parte integrante della carne del mondo.

È forse questo ciò che intende Merleau-Ponty quando, utilizzando il concetto di carne come iperbole del *Leib*, ne sottolinea il movimento dialettico. Come si è affermato in precedenza, la carne è espressa dalla figura del chiasma (simboleggiato da una x o da una χ greca), da un intreccio dinamico tra polarità divergenti. Nella x e nella χ vengono raffigurate due linee che partono da due punti diversi, si incontrano in un punto e poi seguono direzioni opposte. È questa la ragione per cui Merleau-Ponty parla dell'*écart*, di quello “scarto” che indica un divario, o meglio ancora una “divergenza” tra due strati della carne, due componenti che non coincidono ma costituiscono modi diversi in cui l’essere è³⁸. Cogliere la divergenza interna alla carne consente di comprendere meglio un’altra peculiarità tipica del monismo merleau-pontiano, ovvero la reversibilità: le polarità della carne non vengono viste come giustapposte, ma in un intreccio dinamico, in cui una si riversa nell’altra e più si cerca l’una, più si trova l’altra. Vi è un legame indissolubile tra gli strati della carne, un confine sfumato caratterizzato da una molteplicità irriducibile a un’unità uniforme. Secondo quanto suggerisce Luca Vanzago, tra le polarità della carne si instaura una dialettica circolare di tipo schellinghiano³⁹, in cui materia e spirito, soggetto e oggetto sono polarizzati orizzontalmente, poi si incontrano e l’uno scorre nell’altro. Questo intreccio non giunge mai, tuttavia, all’annichilimento di una delle due polarità, né a una sintesi di tipo hegeliano: per questa ragione, Merleau-Ponty preferisce parlare non di dialettica, ma di “iper-dialettica”, un pensiero che è “capace di verità, poiché considera senza restrizioni la pluralità dei rapporti e di ciò che si è chiamato ambiguità”⁴⁰. Quando non si considera l’ambiguità della polarità

³⁸ Cfr. D. Morris, *The Enigma of Reversibility and the Genesis of Sense in Merleau-Ponty*, in “Continental Philosophy Review”, vol. 43, n. 2, 2010, pp. 141-165.

³⁹ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, pp. 194-195.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 115.

e l'impossibilità dell'annichilimento o della sintesi, ha luogo una cattiva dialettica, che non è applicabile a un monismo rispettoso della complessità dell'Essere.

Si capisce, quindi, come la reversibilità, la tendenza di una polarità ad andare verso l'altra, vada inevitabilmente di pari passo con la divergenza, che salva l'irriducibilità delle polarità stesse, pur affermandone il dinamismo. Si instaura così una "separazione in relazione", secondo cui le diverse componenti o prospettive condividono lo stesso elemento, senza tuttavia coincidere. Si può così comprendere in che senso si parli di "prima persona estesa": il *Nullpunkt* non è inteso a livello individuale, come il corpo fenomenico a cui Merleau-Ponty si riferiva nella *Fenomenologia della percezione*, bensì come il corpo comune nel suo insieme, soggettività che si trova nell'io singolo ed è connessa, al contempo, a tutti gli altri enti. Si può quindi parlare di "connettività originaria"⁴¹ della carne, che consente di concepire la prima persona singolare insieme a ciò che la circonda e con cui può entrare in relazione.

3.2. La carne e i dispositivi digitali

Il concetto di carne costituisce quindi una chiave di lettura preziosa per una migliore comprensione della nostra epoca, soprattutto in riferimento al digitale e alle possibilità di ibridazione tra natura e dispositivi tecnologici. Questo trova riscontro nella nostra esperienza immediata. Ho in mano un oggetto, per esempio un bastone di legno, e mi focalizzo sulla sensazione tattile della mano che è in contatto con il legno. Sono in grado di determinare esattamente dove finisce la sensazione di contatto e dove inizia la superficie del bastone? In realtà no: il contorno della mia mano e quello del bastone si confondono, costituendo un'unica carne. Andando oltre la semplice modalità percettiva, volgiamoci adesso all'utilizzo del bastone. Lo afferro e gestisco il peso del mio corpo, in modo tale che il bastone possa sorreggermi e aiutarmi a camminare. Come nel caso della percezione del bastone, l'uso di quest'ultimo fa sì che non vi sia una netta distinzione tra il mio corpo e lo strumento. Attraverso il bastone mi muovo e interagisco

⁴¹ M. Clarke, *Ontology, Ethics, and Sentir: Properly Situating Merleau-Ponty*, in "Environmental Values", vol. 11, n. 2, 2002, p. 213.

con l'ambiente circostante, con il mio *Umwelt*: tocco il terreno, misuro le distanze, cammino più agevolmente e, in caso di pericolo, posso utilizzare il bastone per difendermi. Tutto questo cambia il mio atteggiamento nei confronti dell'ambiente e di tutto ciò che lo popola. Posso dunque dire che il mio campo percettivo, di cui io sono *Nullpunkt*, si configura attorno a me-munita-di-bastone, aprendo diverse possibilità di azione.

Il fatto che lo strumento sia stato prodotto da umani oppure sia già presente in natura non cambia in maniera decisiva questo aspetto. Il bastone può essere un semplice ramo caduto da un albero, a cui mi limito a togliere qualche foglia o rametto sporgente, oppure un pezzo di legno lavorato da macchine che lo hanno tagliato, laccato e reso particolarmente maneggevole e performante. In entrambi i casi, vi è l'intervento umano che dona al materiale trovato in natura una diversa destinazione d'uso, adattandola al nostro corpo e alla nostra interazione con il mondo. Questo è possibile, secondo James Gibson, in virtù delle cosiddette *affordances*⁴² dell'oggetto (per esempio, la sua afferrabilità), che lo rendono già predisposto a un certo tipo di approccio da parte nostra. Le *affordances* sono qualità terziarie, frutto di un intreccio tra aspetti soggettivi e oggettivi⁴³, riguardanti la relazione tra il nostro corpo e l'ambiente circostante. La presenza dell'oggetto tecnico modifica la nostra intenzionalità, in quanto cambia la modalità attraverso cui il nostro corpo si dirige a ciò che è altro da sé.

Come si configura l'intenzionalità nella relazione tra il corpo e il dispositivo tecnologico? Secondo il postfenomenologo Verbeek, ha luogo una forma di intenzionalità tecnologicamente mediata (*technologically mediated intentionality*)⁴⁴, che si dirige agli oggetti attraverso il mezzo tecnologico. Le forme attraverso cui si esercita questa intenzionalità mediata possono essere diverse. Secondo Don Ihde, fondatore della postfenomenologia, è possibile

⁴² Cfr. J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979; tr. it. di V. Santarcangelo (a cura di), *L'approccio ecologico alla percezione visiva*, Mimesis, Milano-Udine 2014, cap. VIII.

⁴³ Cfr. H. Heft, *Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson's Ecological Approach to Visual Perception*, in "Journal for the Theory of Social Behaviour", vol. 19, n. 1, 2007, pp. 1-30.

⁴⁴ Cfr. P.-P. Verbeek, *Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human-Technology Relations*, in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", vol. 7, 2008, pp. 387-395.

individuare ben quattro tipi di relazione tra l'umano e la tecnologia: *embodiment relation* (relazione di incorporazione), *hermeneutic relation* (relazione ermeneutica), *alterity relation* (relazione di alterità), *background relation* (relazione di sfondo)⁴⁵. La prima forma di relazione prevede che la tecnologia venga incorporata da noi: ciò non significa che viene innestata all'interno dei nostri corpi, ma che dia luogo a un'estensione del corpo stesso, come nel caso degli occhiali. Per quanto riguarda invece la relazione ermeneutica, la tecnologia fornisce rappresentazioni della realtà che devono essere interpretate: si pensi al termometro, che non ci permette di percepire direttamente il caldo o il freddo, ma indica dei valori per misurare la temperatura che vanno compresi. Nella relazione di alterità, vi è l'interazione tra umani e dispositivi, come nel caso di certi robot o delle macchine per ritirare con il bancomat. Quando si parla della relazione di sfondo, invece, non vi è una diretta percezione della tecnologia, ma la creazione di un contesto da parte di quest'ultima (si pensi al ronzio del condizionatore d'aria). Secondo l'interpretazione postfenomenologica, le tipologie di dispositivo indicate consentono l'instaurarsi di un'intenzionalità mediata: ciò significa che tra il soggetto e l'oggetto si interpone il mezzo tecnologico, che modifica la relazione tra i due termini, dando origine a un rapporto triadico (soggetto-tecnologia-oggetto).

A favore dell'interpretazione post-fenomenologica vi è il fatto che tutti i dispositivi menzionati possono essere rimossi e utilizzati secondo le nostre necessità. Posso, per esempio, togliere gli occhiali prima di addormentarmi, distogliere lo sguardo dal termometro o dal robot, spegnere il condizionatore o tapparmi le orecchie per non sentirne il fastidioso ronzio. Secondo questa visione, il mio corpo può essere, in linea di principio, separato da questi dispositivi, ritornando così a una modalità di percepire e agire sul mondo che prescinde dalla presenza dei dispositivi stessi. Vi è tuttavia un'obiezione da porre a quest'impostazione, che oggi conosce grande fortuna. Nel momento in cui noi interagiamo con il mondo attraverso i dispositivi, ne avvertiamo la mediazione oppure no? Nel caso delle tecnologie ermeneutiche, questo è ab-

⁴⁵ Si veda D. Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

bastanza evidente. Se non vi fosse il dispositivo, non avrei modo di associare una determinata sensazione di caldo o freddo sul mio corpo a un'unità di misura. Il processo interpretativo amplia qui quello percettivo grazie alla presenza chiaramente avvertita della tecnologia: sono consapevole di leggere la temperatura sul termometro e di non sentirla direttamente sulla pelle. Il processo di mediazione è qui molto chiaro.

Nel caso delle tecnologie di alterità, cominciano a esserci dei dubbi. La macchina per ritirare con il bancomat viene percepita come "altra" da me e come mezzo per ottenere il denaro, attraverso una comunicazione con la banca. Un esempio simile è costituito dal telefono, attraverso cui comunico con un'altra persona. La presenza del telefono è avvertita, ma tende a diventare piuttosto rarefatta mentre parlo con il mio interlocutore: a un certo punto della conversazione, non mi accorgo più di avere in mano un dispositivo, soprattutto se sono assorbita dal parlare o dall'ascoltare. Questo si verifica particolarmente quando utilizziamo i dispositivi di vivavoce, le cuffie bluetooth, ecc. Tendiamo a percepire la mediazione tecnologica solo quando vi prestiamo attenzione, altrimenti il processo percettivo tende a "riformarsi" attraverso la presenza della tecnologia, secondo ciò che la psicologia della Gestalt definisce processi di campo⁴⁶.

Questo è ancora più evidente nel caso della relazione di sfondo. Il ronzio del condizionatore, a un certo punto, non viene più avvertito come figura, ma come sfondo appunto, come qualcosa che sta "dietro" la percezione dell'oggetto a cui siamo diretti. Solo se ci dirigiamo coscientemente al ronzio, facendolo diventare "figura sonora", allora lo percepiamo. Tuttavia, in quel caso, il condizionatore non si configura come dispositivo di mediazione, bensì come oggetto di percezione acustica. Se resta sullo sfondo, si può dire davvero che medi il nostro rapporto con gli oggetti e con il

⁴⁶ Sull'organizzazione dei processi in campo percettivo, cfr. D. Todorovic, *What is the Origin of the Gestalt Principles?*, in "Humana.Mente Journal of Philosophical Studies", vol. 17, 2011, pp. 1-20; M. Kubovy, J.R. Pomerantz (a cura di), *Perceptual Organization*, Routledge, London 2017. Sui processi di campo nell'ambito della percezione visiva, cfr. J. Wagemans *et al.*, *A century of Gestalt psychology in visual perception: I. Perceptual grouping and figure-ground organization*, in "Psychological Bulletin", vol. 138, n. 6, 2012, pp. 1172-1217; J. Wagemans *et al.*, *A century of Gestalt psychology in visual perception: II. Conceptual and theoretical foundations*, in "Psychological Bulletin", vol. 138, n. 6, 2012, pp. 1218-1252.

mondo esterno? Oppure che entri a far parte integrante della relazione tra percipiente e percepito? Sarei più tendente a propendere per la seconda ipotesi.

Infine, per quanto riguarda la relazione di incorporazione, l'idea che si tratti di una forma di mediazione diviene ancora più dubbia. Innanzitutto, la presenza degli occhiali sul mio viso costituisce parte integrante della mia percezione visiva: guardo la parete di fronte a me, il computer, i libri, i miei cani, non guardo gli occhiali. Posso tuttavia dire che guardo “attraverso” gli occhiali, che avviene una “diafenomenologia”, come afferma Emmanuel Alloa⁴⁷. Il medium è parte integrante della percezione e consente di donare senso agli oggetti in maniera peculiare⁴⁸: se guardo attraverso gli occhiali, soprattutto se graduati, la mia percezione della figura e dello sfondo non è la medesima di quando li guardo solo attraverso l'aria. Se sono astigmatica, vedo i contorni sfocati, se sono miope vedo gli oggetti lontani in maniera indistinta e lo stesso accade con gli oggetti vicini se soffro di presbiopia. Degli occhiali adeguati possono consentirmi di distinguere chiaramente i contorni delle cose e di definire con più facilità la figura, vicina o lontana che sia, rispetto allo sfondo. Allora, verrebbe da dire, si tratta di una mediazione: la presenza degli occhiali è il medium della percezione. Certamente si tratta di un medium, ma bisogna capire cosa si intende per mediazione. Se si considera il medium come qualcosa che si interpone tra me e l'oggetto, modificandone la percezione, allora forse non si tratta soltanto di una mediazione, poiché gli occhiali non si limitano a “mettersi in mezzo” (come una semplice tendina colorata), ma ristrutturano la percezione dell'oggetto interagendo con il mio corpo, in questo caso gli occhi. Gli occhiali ristrutturano la percezione perché ristrutturano il rapporto tra figura e sfondo, che sta alla base dei processi percettivi: i contorni che prima vedevo sfocati, con gli occhiali mi appaiono nitidi, consentendomi di vedere gli oggetti in maniera più definita e distinguerli dallo sfondo, cosa che senza occhiali mi risulta difficile. Ristrutturare implica, però, un'interazione molto stretta con la

⁴⁷ Cfr. E. Alloa, *What is Diaphenomenology? A Sketch*, in A. Cimino, C. Leijenhorst (a cura di), *Phenomenology and Experience: New Perspectives*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 12-27.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 23-27.

nostra corporeità, un'interazione tale da cambiare fortemente il nostro rapporto con il mondo circostante. Quando non indossiamo gli occhiali, ci sentiamo persi, manchevoli di qualcosa. Non riusciamo a distinguere chiaramente gli oggetti, soprattutto se la miopia, l'astigmatismo o la presbiopia sono forti. Gli occhiali diventano parte integrante della nostra relazione con il mondo e con gli oggetti che lo popolano.

Secondo la riflessione appena attuata, è possibile affermare che esistono alcune tecnologie che mediano la nostra esperienza del reale, nello specifico quelle ermeneutiche, che innescano processi interpretativi in grado di integrare quelli percettivi. Tuttavia, si ritiene qui che una buona parte dei dispositivi da noi utilizzati non dia vita a un'intenzionalità mediata, bensì mista. L'idea dell'intenzionalità mista somiglia molto a ciò che Verbeek definisce *hybrid intentionality*, un'intenzionalità che si forma attraverso l'ibridazione tra la tecnologia e il corpo umano⁴⁹. Questa forma di intenzionalità avviene nel caso degli ibridi o dei cyborg, ovvero di corpi umani che presentano parti meccaniche. La differenza tra i due è semplice, ma non deve essere data per scontata, vista la confusione che si può creare tra questi concetti: mentre gli ibridi possono sopravvivere anche senza parti meccaniche (si pensi a chi ha un braccio bionico), i cyborg devono la loro esistenza alla presenza della tecnologia (per esempio, chi indossa un pacemaker)⁵⁰. L'intenzionalità ibrida si distingue quindi da altre forme di intenzionalità mediata dalla tecnologia:

Ma la nozione di cyborg alla base del concetto di "intenzionalità ibrida", così come la elaboro qui, articola il modo in cui le relazioni umano-tecnologia possono anche assumere un carattere fisico, formando un vero e proprio amalgama tra l'umano e il tecnologico, come quando pezzi di tecnologia si fondono effettivamente con il corpo umano. Le tecnologie utilizzate, come i telescopi e gli apparecchi acustici, aiutano a costituirci come umani diversi, mentre le tecnologie incorporate costituiscono un nuovo ente ibrido – che po-

⁴⁹ Cfr. P.-P. Verbeek, *Cyborg Intentionality*, cit., pp. 390-391.

⁵⁰ I cyborg sono, per definizione, un intreccio di cibernetico e organico. Secondo Clynes e Kline: "The Cyborg deliberately incorporates exogenous components extending the self-regulatory control function of the organism in order to adapt it to new environments" (M. Clynes, N.S. Klyne, *Cyborgs and Space*, in "Astronautics", vol. 5, n. 9, p. 27). Quella dei cyborg non è quindi una forma di ibridazione qualsiasi, bensì particolarmente forte.

trebbe anche, in linea di principio, utilizzare tecnologie che aiutano a costituirsi come “transumani” diversi.⁵¹

L'idea di “amalgamare” l'umano e il tecnologico dal punto di vista corporeo sembra dar vita a una forma di intenzionalità differente rispetto a quella mediata. Avviene una sorta di fusione tra il corpo e le parti tecnologiche, che non si possono separare nettamente dalle membra e dagli organi viventi. Si tratta di un *devenir machine*⁵², che conduce a una forma differente di umano, proiettata oltre l'umano stesso. Questa fusione tra umano e tecnologico, che Verbeek definisce “transumano” ispirandosi a Bostrom⁵³, dovrebbe dare luogo a un'intenzionalità diversa rispetto a quella mediata. Tuttavia, lo scritto di Verbeek non specifica le caratteristiche di questa intenzionalità, dicendo solo che questa prevede una vera e propria incorporazione in grado di condurre oltre l'umano. Sembra, quindi, che il tentativo postfenomenologico di andare in direzione postumana e, soprattutto, transumana, non venga sufficientemente sviluppato. Resta ancora sullo sfondo la triade soggetto-tecnologia-oggetto, dunque lo spettro della mediazione. C'è da dire che, rispetto a Ihde, Verbeek si pone perlomeno il problema di teorizzare delle forme di intenzionalità diverse da quella mediata, in cui l'interazione tra corpo e tecnologia è più forte. Per rendere conto di questo intreccio, la proposta qui presentata è quella di utilizzare, con una sorta di distorsione e attualizzazione dovuta allo sviluppo del digitale, il concetto di carne in Merleau-Ponty. Secondo questa prospettiva, non vi è alcuna articolazione triadica tra soggetto, tecnologia e oggetto. Vi è

⁵¹ “But the cyborg notion behind the concept of “hybrid intentionality,” as I elaborate it here, articulates how human–technology relations can also get a physical character, forming an actual amalgam of the human and the technological, as is the case when pieces of technology are actually merged with the human body. Technologies used, like telescopes and hearing aids, help to constitute us as different human beings, whereas technologies incorporated constitute a new, hybrid being – which could, in principle, also use technologies which help to constitute as different ‘transhumans.’” P.-P. Verbeek, *Cyborg Intentionality*, cit., p. 392. La traduzione è mia.

⁵² Utilizzo qui una celebre espressione presente in G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, P. Vignola, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017.

⁵³ Cfr. N. Bostrom, *The future of human evolution*, in C. Tandy (a cura di), *Death and anti-death: two hundred years after Kant, fifty years after Turing*, Ria University Press, Palo Alto 2004, pp. 339-371.

piuttosto una dialettica tra due poli, ovvero il corpo e la macchina, che nell'ibridazione non sono distinguibili l'uno dall'altro. Questa dialettica è interna al soggetto ibrido o cyborg e prevede la partecipazione e la compenetrazione tra organico e inorganico. Qual è allora il senso di questo intreccio?

Come si è evidenziato nelle sezioni precedenti, la tecnica non è un semplice insieme di mezzi o di oggetti esterni realizzati dall'umano per i suoi scopi. È un'attività che contraddistingue l'umano in quanto ente, per cui non è possibile parlare di ontologia dell'umano senza riferirsi alla tecnica: in questo senso, l'ontologia è tecnontologia. Questa affermazione è già valida per la realtà analogica, in cui vivevamo prima dell'avvento del digitale e in cui ancora, per certi versi, ci troviamo a esistere. Dalla rivoluzione digitale in poi la tecnologizzazione dell'umano è più evidente. La tecnologia digitale è diventata onnipervasiva, tanto da ibridarsi con il corpo vivente anche senza bisogno di innesti o di protesi all'avanguardia. Pensiamo allo smartphone, un dispositivo che ha rivoluzionato le nostre vite e il cui utilizzo accomuna individui appartenenti a condizioni economiche, sociali, culturali e affettive differenti, per non parlare della sua diffusione in tutti i Paesi del mondo. Possono esserci differenze nei modelli, dei software o nelle app utilizzate, tuttavia si può dire che lo smartphone, con un sistema operativo iOS o Android, sia ormai accessibile a chiunque. La gamma dei costi di questi dispositivi è molto ampia (in Italia oscilla da poche decine di euro a oltre mille euro), di conseguenza non è difficile procurarsi questa forma avanzata di telefono cellulare, che consente il collegamento a internet e agisce tramite diverse applicazioni sul sistema operativo.

Attraverso lo smartphone è possibile svolgere le operazioni più disparate, dalle classiche telefonate vocali alle videochiamate, dall'acquisto di beni e servizi all'ascolto di brani musicali, dalla consultazione delle notizie su quotidiani e riviste online alla visione di film e serie tv, dal controllo domotico degli elettrodomestici alla gestione della sicurezza in casa e nei luoghi di lavoro. Non si tratta solo di un mezzo di comunicazione, né di pura informazione. Attraverso lo smartphone siamo in grado, a livello esperienziale, di agire diversamente sul mondo. Questa possibilità è incentivata dalla presenza di una rete di smart objects con i quali il nostro cellulare è in grado di comunicare, trasmettendo e ricevendo non

solo informazioni, ma anche comandi e direttive. Secondo Luciano Floridi, ci stiamo *riontologizzando*⁵⁴, poiché le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) non si limitano solamente a configurare o strutturare in modo nuovo un sistema, ma sono in grado di trasformarle in profondità. È possibile condividere fenomenologicamente questa riflessione di Floridi? Da un lato, la risposta è positiva, perché le trasformazioni apportate dal digitale sono in grado di condurre a diverse forme di ibridazione, di corporeità "mista". Dall'altro, la tendenza alla trasformazione della nostra corporeità sulla base della tecnologia avviene già con i dispositivi analogici, poiché siamo *trascendentalmente* predisposti a modellarci a seconda della nostra attività trasformatrice, di cui la tecnologia è espressione.

Molte delle operazioni realizzate tramite gli smartphone avvenivano, seppur con tempi e complessità diverse, già prima dell'avvento del digitale. Tuttavia, cambia la modalità attraverso cui queste operazioni vengono effettuate, soprattutto dal punto di vista corporeo. Pensiamo, per esempio, al peso e alle dimensioni dei dispositivi smart: al tatto, prima ancora che alla vista, il nostro smartphone viene sentito come "piccolo" e "leggero" rispetto ad altri tipi di tecnologia, sia digitali (come un computer), sia analogici (come un telefono di una linea fissa, un televisore con tecnologia a tubo catodico o un semplicissimo bastone per non-vedenti). Questo aspetto presenta un'evidenza fenomenica immediata, che incide sulla *Zuhandenheit*, ovvero l'utilizzabilità, dello smartphone. Tuttavia, la rivoluzione digitale e l'avvento degli smart objects non riguardano solo le dimensioni o il peso del dispositivo, visto che vi sono parecchi esempi di dispositivi analogici piccoli e leggeri (gli occhiali da vista, le lenti a contatto, gli orologi da polso, ecc.). Sono i contenuti veicolati dagli smart objects a risultare particolarmente leggeri, quasi privi di materia. Una parete rocciosa, una piuma, un foglio di carta o un fucile sono molto diversi al tatto nel mondo in cui viviamo, ma hanno la stessa consistenza quando sono veicolati da uno schermo: se passo un dito sullo schermo del mio smartphone, non avverto differenze. Malgrado si tratti, a livello visivo e uditivo, di oggetti distinguibili l'uno dall'altro, è come

⁵⁴ Cfr. L. Floridi, *Information: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010; tr. it. di M. Durante (a cura di), *La rivoluzione dell'informazione*, Codice, Torino 2012, p. 13.

se il loro essere percepiti attraverso l'oggetto smart li ponesse su un piano unico, di apparente smaterializzazione. Questa modalità si ravvisa particolarmente nelle dimensioni miste, in cui la componente digitale è più pervasiva, come nel caso della realtà virtuale e di quella aumentata.

Ma si tratta di una vera e propria smaterializzazione? Oppure la pervasività del digitale conduce a riconfigurare la nostra percezione degli oggetti, senza perderne la componente iletica? Si ritiene che l'ultima alternativa sia la più adeguata a rispondere a tale questione. La fenomenologia si focalizza, seguendo il suggerimento husserliano, sul fatto che il nostro *Leib* sia il punto zero di orientamento della nostra percezione e di tutti gli atti che vi si innestano⁵⁵. Possiamo concepire l'io come una struttura stratificata, caratterizzata da "fogli", come direbbe Merleau-Ponty⁵⁶, differenti e in relazione tra loro. La tecnologia analogica contribuisce a configurare il nostro *Leib* come *Nullpunkt*, come centro della nostra esperienza del mondo e nel mondo. L'esempio del bastone riportato in precedenza lo dimostra. Questo aspetto diviene ancora più evidente con la tecnologia digitale: la sua apparente smaterializzazione rende la possibilità di ibridarsi tra il nostro corpo e i dispositivi ancora più pervasiva. Perché parlare di smaterializzazione apparente e non effettiva? Com'è stato affermato precedentemente, qualunque oggetto appaia sullo schermo ha la stessa consistenza tattile, differendo così dai corrispondenti oggetti che si trovano nel mondo analogico. Ciò non significa, tuttavia, che manchi la componente *iletica*, ovvero la materialità degli oggetti cui possiamo avere accesso nelle dimensioni digitali. I dispositivi come lo smartphone, che veicolano immagini, suoni e altri stimoli sensoriali, hanno una dimensione materica, composta prevalentemente da metallo e plastica. Oltre a ciò, l'uniformità tattile degli oggetti che percepiamo attraverso i dispositivi smart, uniformità che al momento si può applicare anche all'olfatto e al gusto (sebbene sia poco frequente la tendenza ad annusare o assaggiare uno schermo!) non implica anche un'uniformità visiva e uditiva: distinguiamo una campana da un cavallo sullo schermo, inoltre possiamo udire quest'ultimo nitrire e la prima emettere rintocchi.

⁵⁵ Cfr. E. Husserl, *Idee II*, cit., § 41.

⁵⁶ Si veda M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit.

A questo si aggiunge che i nostri stessi corpi presentano delle caratteristiche iletiche, per quanto la loro materia sia, dal punto di vista fenomenologico, intrisa di psiche e spiritualità. Noi ci volgiamo al nostro *Leib* come a una materia viva, psichica, sociale, culturale, in cui le componenti fisiche e non fisiche non possono essere nettamente distinte, poiché si compenetrano. La materia di cui siamo fatti, per quanto viva, non può fare a meno di interagire con altra materia, sia essa viva o inerte. In questo senso, il digitale contribuisce alla nostra vita organica, veicolando sia segni che simboli, così come contenuti affettivi, sociali e culturali. È difficile che tutto questo si possa accendere e spegnere con un semplice interruttore. Anche quando il dispositivo non è in funzione, resta comunque lì con noi.

Questa “presenza silenziosa” del mezzo fa sì che esso difficilmente venga notato nella sua oggettualità. Heidegger, in *Essere e tempo*, nota che gli strumenti sono inseriti nel contesto olistico della *Umsicht*: essi sono considerati come semplici utilizzabili alla mano (*zur Hand*), come mezzi per ottenere i nostri fini e, per questa ragione, non sono in grado di sorprenderci e di far emergere la loro individualità⁵⁷. Succede, quindi, che ci si rende conto della cosalità del mezzo nel momento in cui questo presenta un malfunzionamento oppure si rompe. Dall’essere strumento “a portata di mano” diviene una semplice cosa, che perde la sua peculiarità di utilizzabile e si distingue per la sua *Vorhandenheit*, per la sua semplice presenza: “In questa scoperta della inidoneità il mezzo ci sorprende. La *sorpresa* conferisce al mezzo utilizzabile una certa inutilizzabilità [...]. Il guastarsi di un mezzo non è il semplice cambiamento di una cosa, cioè il puro e semplice succedersi di proprietà di una semplice-presenza”⁵⁸. Heidegger applica questa riflessione alla rottura dello strumento, per esem-

⁵⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §§ 22-23. Harman, padre della OOO, parte da tale questione per criticare l’olismo di Heidegger e affermare l’indipendenza dei singoli oggetti (cfr. G. Harman, *The Well-Wrought Broken Hammer: Object-Oriented Literary Criticism*, in “New Literary History”, vol. 43, n. 2, 2012, pp. 183-203). Qui non si condivide la prospettiva orientata all’oggetto, tuttavia si considera necessario riprendere il testo heideggeriano per rimodulare la questione dei dispositivi digitali. Da un lato, infatti, essi hanno un ruolo strumentale e si inseriscono a pieno titolo nella riflessione sulla *Zubandenheit* e sulla tecnica, dall’altro, la natura peculiare del digitale e la sua differenza rispetto alla tecnologia analogica devono essere adeguatamente considerate.

⁵⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 16, p. 96.

pio un martello, che da mezzo diviene semplice cosa. È possibile applicare quanto il filosofo afferma sulla natura dello strumento e sul suo eventuale malfunzionamento anche ai dispositivi digitali? Cosa succede quando si guasta il nostro smartphone? Il ragionamento heideggeriano riguardante il passaggio da strumento a cosa può essere parzialmente condiviso. Nel momento in cui lo smartphone si rompe, proprio come accade con un martello, tendiamo a vederlo come oggetto “semplicemente presente”, visto che ha perso le sue funzioni strumentali. Vi sono, tuttavia, delle differenze rispetto a quanto avviene con la rottura di un mezzo analogico. Con il guasto dello smartphone viene meno tutta una serie di funzioni attraverso cui interagiamo con il mondo e con gli altri, per cui siamo costretti a “rianalogizzare” certi aspetti di questa interazione o trasferirli ad altri dispositivi digitali. Per esempio, se devo mandare una e-mail di lavoro urgente, ho diverse opzioni: accedere alla mia casella da un altro dispositivo, come un computer o un tablet, chiamare il destinatario della mail attraverso un telefono fisso o lo smartphone di un collega, oppure raggiungere il destinatario in presenza. Si tratta di modalità sia analogiche che digitali, le quali fungono da “strategie d'emergenza” per porre rimedio all'assenza dello smartphone. Quando mi si rompe un martello e devo necessariamente spingere un chiodo all'interno di una parete, posso usare altri strumenti analogici che sono nella mia cassetta degli attrezzi. Non avviene nessun passaggio a una diversa dimensione, cosa che invece può accadere nel caso del guasto di un dispositivo digitale.

Ma c'è di più. Con il martello non è possibile sperimentare alcuna modalità di ibridazione: mentre compio un'operazione attraverso il martello, mi riconfiguro come me-munita-di-martello, tuttavia, quando smetto di utilizzarlo, torno a essere immediatamente la me-senza-martello. Con i dispositivi digitali non avviene sempre così, soprattutto nel caso degli smart objects. Anche quando non ho in mano lo smartphone, continuo a percepire il mondo mediato dallo smartphone. Se guardo i miei cani, restano in me tracce di immagini, video e suoni percepiti sullo smartphone che riguardano loro oppure altri cani e che modificano le mie modalità di interazione. I dispositivi digitali influenzano inevitabilmente il nostro approccio al mondo circostante. Oltre che nel caso degli smart objects, questo avviene anche con la dimensione virtua-

le, che consente un'esperienza particolarmente coinvolgente ed estraniante rispetto alla dimensione analogica. Per questa ragione si parla di "immersività", concetto su cui mi propongo di ritornare nei capitoli successivi.

A proposito della realtà virtuale (VR), è stato dimostrato che gli effetti di un'esperienza di questo tipo permangono per un certo periodo di tempo. Le illusioni corporee in VR possono avere, per esempio, un impatto significativo sulla percezione del movimento. Secondo un'esperimento effettuato da Giorgia Tosi e altri, una rappresentazione alterata delle gambe può influenzare la stima del tempo di percorrenza nel raggiungere oggetti. I partecipanti immaginano di camminare più velocemente a seguito dell'illusione evocata dalla visione di gambe più lunghe presentate da una prospettiva anatomica, rispetto a quando percepivano gambe standard nella stessa posizione⁵⁹. In VR è possibile creare facilmente questo tipo di illusioni e portare a una riconsiderazione del nostro modo di percepire e di muoverci nello spazio. Un altro esempio, che ho sperimentato personalmente, è la sensazione adrenalina che si prova quando si fa esperienza delle montagne russe in VR. Pur sapendo che si tratta di una situazione in cui non corro il minimo pericolo e in cui l'altezza percepita non corrisponde a quella presente nel mondo analogico, provo emozioni molto simili a quando salgo sulle montagne russe in un parco divertimenti. Una volta tolto il casco della VR, mi porto dietro il riverbero delle stesse emozioni per un po' di tempo.

Questo discorso è ancora più evidente nel caso dei dispositivi protesici⁶⁰. Com'è stato precedentemente affermato, l'uso di dispositivi presenti nel nostro corpo può dare origine a ibridi o cyborg. Si pensi agli impianti cocleari digitali, che possono collegarsi ad altri dispositivi e consentono di migliorare la capacità di sentire dei non-udenti o degli ipoudenti. Cosa succede quando un impianto del genere improvvisamente si spegne o si guasta? Qualcosa di simile a quando viene inserito tramite un'operazione nel

⁵⁹ Cfr. G. Tosi *et al.*, *Body illusion and affordances: The influence of body representation on a walking imagery task in virtual reality*, in "Experimental Brain Research", vol. 238, n. 10, 2020, pp. 2125-2136.

⁶⁰ L'uso della tecnologia IoT in ambito sanitario è progressivamente aumentato e sta dando dei risultati notevoli. Cfr. B. Farahani, F. Firouzi, K. Chakrabarty, K., *Healthcare IoT*, in F. Firouzi *et al.* (a cura di), *Intelligent Internet of Things*, Springer, Cham 2020, pp. 515-545.

corpo dell'utente. Non viene visto come una semplice cosa, ma riconfigura la percezione dell'individuo, provocandogli un senso di disagio (non sente più o sente poco) e di disorientamento (ha difficoltà a rapportarsi con l'ambiente circostante), oltre ai cosiddetti effetti vestibolari, come l'instabilità posturale e le vertigini⁶¹. Il "ritorno" a una condizione pre-impianto prevede quindi un certo periodo di adattamento, visto che il corpo si è ormai ibridato con la protesi. Se si parla poi di protesi cardiache, come il pacemaker, la rottura o il guasto dell'impianto possono essere particolarmente pericolose per la salute. Oltre a ciò, la ricerca in campo protesico digitale si sta orientando sulla produzione di dispositivi in grado di comunicare direttamente con il cervello (neuroprotesi), per consentire una migliore resa a livello percettivo e motorio, ma non solo. Si sta verificando, negli ultimi anni, una progressiva tendenza in campo neuroprotesico a passare dai disturbi sensomotori a quelli cognitivi, attraverso lo sviluppo di sistemi che consentono interazioni bidirezionali con il sistema nervoso⁶². Chi ricorre a dispositivi protesici digitali presenta, dunque, un forte grado di ibridazione tra il proprio corpo e la tecnologia. Questi dispositivi, oltre a consentire l'acquisizione di funzionalità percettive o motorie, oppure la riacquisizione di quelle perdute, si aprono anche alla comunicazione con gli smart objects precedentemente menzionati. Un impianto cocleare digitale è in grado di collegarsi a uno smartphone o a un tablet: in questo modo, la persona ipoudente o non-udente può ascoltare file audio o video in maniera diretta, come accade quando indossiamo le cuffie. In generale, l'Internet of Things (IoT) presenta miriadi di opportunità per il miglioramento della nostra salute: si pensi alla possibilità di monitorare i segnali vitali tramite il cellulare, di consultare le cartelle cliniche elettroniche, di portare con sé un dispositivo per l'elettrocardiogramma o per il rilevamento del dolore⁶³.

⁶¹ Cfr. Y.C. Rah *et al.*, *Dizziness and vestibular function before and after cochlear implantation*, in "European Archives of Oto-Rhino-Laryngology", vol. 273, 2016, pp. 3615-3621.

⁶² Cfr. A. Gupta, N. Vardalakis, F.B. Wagner, *Neuroprosthetics: from sensorimotor to cognitive disorders*, in "Communications Biology", vol. 6, 2023, art. n. 14.

⁶³ Cfr. M.J. Baucas, P. Spachos, S. Gregori, *Internet-of-Things Devices and Assistive Technologies for Health Care: Applications, Challenges, and Opportunities*, in "IEEE Signal Processing Magazine", vol. 38, n. 4, 2021, pp. 65-77.

In questo senso, non si possono condividere pienamente le osservazioni di Heidegger riguardanti la rottura degli strumenti e la loro riconversione a semplici cose. Vi sono infatti dispositivi che possono essere spenti o rimossi facilmente, altri che non si possono rimuovere o disattivare se non attraverso interventi chirurgici e che, se si guastano, creano problemi al corpo della persona che li ospita. Nel caso delle protesi intracorporee, è facile affermare che la loro disattivazione implica molto di più del ritorno a semplici cose, visti gli effetti di disorientamento, se non addirittura di pericolo, che questo può implicare. Cosa accade, invece, nel caso dei dispositivi esterni, come lo smartphone e il casco virtuale? È possibile che essi, una volta spenti o rotti, tornino ad essere delle semplici cose, consentendoci di percepire il mondo in maniera puramente analogica? La risposta è negativa. L'uso frequente di questi strumenti è tale che ormai si può parlare di ibridazione e di corporeità mista. Sentiamo la mancanza dello smartphone quando questo è spento o rotto, poiché è ormai diventato una vera e propria estensione del nostro corpo. La rete degli smart objects è sempre più fitta e articolata, e così si allontana la possibilità di tornare a un mondo puramente analogico. Da questo punto di vista, il concetto di carne elaborato da Merleau-Ponty ci aiuta a concepire questo intreccio tra noi e la tecnologia digitale. Se siamo tutti parte di un'unica carne, in cui si relazionano dialetticamente soggetto e oggetto, natura e spirito, non esistono confini netti tra la nostra mano e il nostro smartphone, i nostri occhi e il nostro casco virtuale. La fenomenologia della carne afferma in maniera esplicita che l'ontologia è tecnontologia, soprattutto nell'era digitale.

4. L'INTRECCIO UMANO-MACCHINA

Sulla base della visione fenomenologica qui evidenziata, visione orientata al postumano, è possibile offrire una prima lettura dei cambiamenti apportati dalle nuove tecnologie e dalla rivoluzione digitale. Questi cambiamenti, che hanno reso il nostro mondo ormai ibrido e animato da un profondo intreccio tra analogico e digitale, sono possibili grazie a un principio ontologico: l'essere umano è sia *homo technicus* che *homo technologicus*. L'umano è tecnico, poiché entra in relazione con l'essere proprio e del mon-

do grazie all'attività produttiva, inoltre è tecnologico, poiché è in grado di riflettere ed elaborare un discorso sulla tecnica. Nello specifico, si è notato come, dal punto di vista fenomenologico, la tecnica sia una modalità cruciale di *Sinnggebung*: se la tecnica non è altro dall'umano, allora il senso che attribuiamo alla tecnica riguarda il senso che attribuiamo all'umano in quanto tale. Per questa ragione, è possibile affermare che l'ontologia è tecnontologia.

In virtù di queste premesse, si condivide qui quanto affermato da Giuseppe O. Longo, che si riferisce alla figura del cosiddetto "simbionte uomo-macchina", considerato non "come uno snaturamento dell'uomo, bensì come un suo *completamento emergente* di tipo auto-organizzativo"⁶⁴. Si parte dal presupposto che l'umano è da sempre ibridato con la tecnica, tuttavia, negli ultimi decenni, si è assistito a una tale accelerazione del progresso tecnico-scientifico in direzione del digitale, da rendere questa ibridazione particolarmente imponente dal lato macchinico. Sempre secondo Longo, l'evoluzione umana è da concepirsi in maniera bio-tecnologica e ultimamente si è verificato uno squilibrio: ci evolviamo lentamente sul piano biologico e velocemente su quello tecnologico. Questo è fonte di difficoltà e disadattamento, che il simbiote deve essere in grado di affrontare per non ricadere nel "rigetto" della tecnologia⁶⁵. Il fatto che ontologicamente siamo ibridati con la tecnica non deve, quindi, farci credere che tutto proceda serenamente e che la rivoluzione digitale sia esclusivamente fonte di opportunità. Interrogarsi sul senso della tecnologia digitale significa interrogarsi sul senso del cambiamento e sull'inevitabile inquietudine che questo porta con sé.

L'ontologia fenomenologica, che si focalizza sulla questione del senso dell'essere, si dirige, già a partire da Husserl, al fatto che siamo nel mondo e siamo insieme ad altri enti, umani o non-umani. Concepire il soggetto umano come isolato significa trovarsi fuori dall'orizzonte fenomenologico, tant'è che quello solipsistico è solo uno strato dell'io, innervato profondamente dall'intersoggettività trascendentale. Questo è perlomeno quello che Husserl lascia intendere nelle *Meditazioni cartesiane*⁶⁶. L'essere nel mondo e con gli

⁶⁴ G.O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Milano 2005, p. 19.

⁶⁵ Cfr. Id., *Il simbiote: prove di umanità futura*, Meltemi, Roma 2003, pp. 216-218, 225.

⁶⁶ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., Quinta meditazione.

altri, caratteristico della nostra soggettività, prevede un inevitabile riferimento alla tecnica. Se la tecnica è inscindibile dall'umano, allora le nostre relazioni con ciò che ci circonda sono ibridate dalla tecnologia. È proprio l'aspetto relazionale a essere particolarmente toccato dal digitale, attraverso cui avvengono diverse forme di comunicazione, che hanno sostituito solo in parte quelle analogiche. Siamo ancora in grado di parlare faccia a faccia con amici, colleghi, familiari, semplici conoscenti, ecc. Durante la pandemia di Covid-19 ci siamo particolarmente resi conto di quanto avessimo bisogno di questa comunicazione faccia a faccia, pelle a pelle, cuore a cuore. Il digitale non può sostituire questi aspetti, tuttavia ci consente modalità più semplici di comunicazione e di azione a distanza, aprendo a una miriade di nuove possibilità.

Qui si cerca di tematizzare, a livello ontologico, come la relazionalità originaria con il mondo e con gli altri sia intrecciata al digitale e come la fenomenologia della carne, elaborata da Merleau-Ponty, evidenzi l'unità dinamica di umano e non-umano, vivente e non-vivente, natura e tecnica. La macchina ci consente dunque di far emergere ciò che fa parte trascendentalmente dell'umano, ovvero l'originaria tecnicità del nostro essere e l'apertura a nuove possibilità di interagire con il mondo e con gli altri, siano essi umani o non-umani. Il discorso sui non-umani, che è di particolare importanza in una visione ontologica e fenomenologica postumana, verrà articolato successivamente. Per adesso basta dire che si sostiene qui una forma di monismo centrato sulla carne del mondo, monismo che sta alla base di una realtà comune e, allo stesso tempo, delle differenze emergenti e della stratificazione della carne. Alla stratificazione è dedicato il prossimo capitolo, che si occupa di come la questione del senso della tecnica si articoli in relazione alle diverse dimensioni digitali, a partire dai concetti di realtà aumentata, virtuale e mista.