



GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE  
RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA  
Critical Journal of History of Ideas  
International Review of Philosophy

DELL'UOMO E DEI DIRITTI  
ON HUMAN AND RIGHTS

 MIMESIS

02/2018

ALLA



## MIMESIS

**Giornale critico di storia delle idee  
Rivista internazionale di filosofia**

*Direttori editoriali:*

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

*Direttore responsabile:*

Giovanni Campus

*Redattore Capo Centrale:*

Enrico Cerasi

*Coordinatori di redazione:*

Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi

*Redattori:*

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu, Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini, Alfredo Gatto, Giuseppe Girgenti, Erminio Maglione, Antonio Moretti, Caterina Piccione, Maria Russo, Valentina Sperotto, Janna Voskresenskaia

*Membri corrispondenti:*

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden)

*Redazioni:*

Sassari: Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.

e-mail: redazione-sassari@giornalecritico.it

Milano: Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 – 20132 Milano.

e-mail: redazione-milano@giornalecritico.it

*Comitato Scientifico:*

Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari),

Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita e Salute San Raffaele Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernhard Schmid (Universität Basel), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München).





NUMERO 2/2018

# **GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE**

**RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA**

**Critical Journal of History of Ideas  
International Review of Philosophy**

**DELL'UOMO E DEI DIRITTI**

**ON HUMAN AND RIGHTS**

**A CURA DI  
GIANPAOLO CHERCHI E ANTONIO MORETTI**

 **MIMESIS**

## Indice

- 7 Gianpaolo Cherchi e Antonio Moretti, *Nota editoriale/Editorial Note*

### **Diritti per quali umani? Per un'epistemologia critica dell'umano**

- 21 Jacques Rancière, *Who is the Subject of the Rights of Man?*  
39 Gianpaolo Cherchi, *Contro l'ideologia del riconoscimento.  
Per una critica immanente della Teoria Critica*  
59 Alberto Giovanni Biuso, *Oltre l'umanismo, oltre l'umanitarismo*  
71 Tommaso Guariento, *Il soggetto inumano: alienazione, percezio-  
ne, estensione*

### **Uso dei corpi ed economia dei diritti. Questioni governamentali e biopolitiche**

- 85 Marco Maurizi, *Diritti umani e sovranità sul vivente. E se la bio-  
politica leggesse Adorno?*  
105 Sabeen Ahmed, *The Human and the Rights-Bearer. A Philosophi-  
co-Juridical Analysis of the 'Refugee Problem'*  
121 Davide Grasso, *Artefatti, ostensione e realtà istituzionale.  
Le "Unità anti-terrore" nella guerra siriana*  
139 Viki Mladenova, *What happened to the human of human rights?  
An anti-humanist examination*

### **Diritti umani e prassi. Antinomie e paradossi applicativi**

- 155 Luca Baccelli, *I diritti umani. Oltre i paradossi e le ambivalenze?*  
177 Carla Panico, *The colonial strikes back. Rappresentazione e go-  
vernance dell'"emergenza migratoria" in Italia nel paradigma del  
diritto e del sapere eurocentrici*  
193 Meir Margalit, *¡No Gracias! No preciso Derechos Nacionales.  
El caso de los palestinos en east Jerusalem durante el último decenio*  
207 Kaya Maria Schwemmlin, *Peasants' rights and the future of food.  
Food as a commodity of climate adaptation or as collective right for  
climate mitigation?*



### **Note Critiche**

- 229 Yeelen Badona Monteiro, *Sandro Luce*, Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale
- 241 Andrea Caroselli e Miguel Mellino, *La trappola umanitaria: l'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale. Una recensione critica di Ragione Umanitaria. Una storia morale del tempo presente*, di Didier Fassin

### **Italian Thought**

- 251 Andrea Tagliapietra, *Carlo Enzo e la libertà dei maestri*
- 261 Romano Màdera, *Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto*

### **Controversie**

- 281 Carmelo Meazza, *Nel passo della massima distanza tra Derrida e Levinas*
- 293 Alfredo Gatto, *Robert Desgabets e l'indefettibilità delle verità eterne*



# Oltre l'umanismo, oltre l'umanitarismo

Alberto Giovanni Biuso

agbiuso@unict.it

*Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 20/08/2018 – Accettato 30/09/2018*

English title: Beyond humanism, beyond humanitarianism

Abstract: At the beginning of the 21st century the transhuman unfolded both as anthropocentric hyperhumanism and as anthropodecentric posthumanism. In any case, the human is and remains a *zoon* immersed in the *Wille zum Leben* and hybridized with the φύσις, with the τέχνη, with the θεός. Also for this reason every reduction of individual and collective life to the domination of the humanistic dimension risks to create a device not of emancipation but of offense to the human and to nature. Therefore we must go beyond the humanistic perspective and beyond its humanitarian declination.

Keywords. Anthropocentrism, Artificial Intelligence, Hybridization, Rights, Transhuman.

## 1. Ibridazione e oltreumano

L'umano rappresenta una delle molte identità che abitano il mondo, con le sue proprie caratteristiche, limiti e potenza. Né superiore né inferiore alle altre identità ma in relazione costante con tutto ciò che è diverso da sé e la cui esistenza lo rende possibile e contribuisce a qualificarlo. Senza la costitutiva apertura all'alterità, l'umano diventa un enigma spiegabile solo con un qualche atto di fede. L'altro è l'animale, l'altro è la macchina, l'altro è il sacro. Gli animali, le macchine e gli dèi sono le dimensioni dalle quali è emersa l'antroposfera.

E tuttavia la nostra specie sembra non essersi mai accontentata di costituire la parte di un tutto e ha elaborato strategie di superamento della propria identità biologica mediante la cultura, la religione, la tecnologia. Agli inizi del XXI secolo l'oltreumano si dispiega sia come iperumanismo antropocentrico sia come – all'opposto – postumanismo antropodecentrico. In ogni caso, l'umano è e rimane *zoon* come ogni altra cosa viva. Come tutti è corpo vivente. È quindi necessario

coniugare anche a livello epistemologico ciò che è ontologicamente unitario: il componente umano in continuità con ogni altro elemento della materia, della natura, del mondo. Un componente che inventa e costruisce sia macchine sia significati come il ragno fila la propria tela. L'umano è una complessità irriducibile sia all'identità assoluta con il resto dell'essente sia alla differenza altrettanto assoluta e portatrice di dominio e distruzione della comune casa che tutti i viventi ospita. L'umano è sempre stato e sempre più diventa un'entità ibridata con le proprie macchine e con il mondo che esse tastano, conoscono, manipolano.

I saperi hanno una decisa tendenza a spostare le metafore dall'ambito epistemologico a quello ontologico. Così nel XVIII secolo il cosmo divenne un immenso ed esattissimo orologio e Dio venne definito il Grande Orologiaio; durante la Rivoluzione industriale l'universo fu una Grande Macchina e Dio l'Ingegnere supremo; nel XX e XXI secolo il mondo si è ovviamente trasformato in un 'Grande Computer' e Dio nel 'Programmatore' per eccellenza. Se il mondo è un immenso computer, gli enti gli eventi e i processi diventano tutti forme della computazione e la Natura non fa altro che calcolare. Una sorta di principio pancomputazionale sembra sollevare l'umano dalla fatica di pensare, realizzando il sogno leibniziano della soluzione di ogni conflitto attraverso il calcolo.

Della metafisica matematizzante che da Platone arriva al digitale, il pancomputazionalismo rischia tuttavia di condividere non soltanto il rigore formale e l'aspirazione alla totalità ma anche le tendenze dualistiche/funzionalistiche – per le quali ciò che conta è l'informazione e non il suo supporto fisico, così come ciò che conta è l'anima e non il corpo che 'la ospita' – e la pretesa di trasformare gli schemi mentali umani negli schemi strutturali del mondo. In questo modo i 'pattern informativi' si affiancano alle tradizionali categorie di 'spirito' e 'materia' o perfino le sostituiscono, accentuandone però la tendenza idealistica. Non è tuttavia possibile intendere l'umano soltanto attraverso le simulazioni e l'informazione: se con un computer simuliamo l'attività di un matematico, ogni suo risultato sarà identico a quello di un matematico in carne e ossa ma se a essere simulata è una mucca, il latte prodotto durante la simulazione non sarà in alcun modo bevibile se non da un contadino altrettanto simulato che simula di berlo.

«La vita non è puro codice»<sup>1</sup>, la vita è magmatica, cangiante, mescolata, frutto non di una sequenza lineare ma di un cespuglio radiale di forme estremamente diversificate. L'umano muta incessantemente mediante una dinamica *insieme* biologica e culturale, innata e appresa, ontogenetica e filogenetica. Una delle dicotomie più radicate nell'indagine filosofica è quella che pone su due piani completamente diversi l'umano e il non umano, in particolare lo zoomorfo, il mondo dell'animalità. La pretesa di unicità della nostra specie si fonda anche su una compressione della varietà del mondo animale in una identità uniforme e comune, funzionale all'esaltazione – di contro – della differenza e superiorità dell'*Homo sapiens*. Ogni specie, però, ha una identità propria che è allo stesso

<sup>1</sup> G. O. Longo, A. Vaccaro, *Bit Bang. La nascita della filosofia digitale*, Apogeo, Milano 2013, p. 167.



tempo *contigua* e *coniugativa* rispetto a tutte le altre. Riferita in particolare all'umano, la coniugazione consiste nella inseparabilità di natura e cultura; la continuità riconosce la collocazione dell'*Homo sapiens* in un continuum relazionale, filogenetico e culturale con le altre specie.

Vanno pertanto respinte le pretese dell'umano rispetto al mondo eterospecifico: la pretesa *distintiva* che vede nella cultura un esclusivo possesso della nostra specie; la pretesa *autarchica* che ci renderebbe autonomi dal resto del mondo vivente; la pretesa *separativa* che fa dei caratteri umani il vertice della vita e della sua evoluzione. Si tratta di paradigmi radicati nell'antropocentrismo e nelle sue tre forme: «1) l'antropocentrismo ontologico, vale a dire l'idea che l'umano sia un frutto speciale e autarchico e che quindi sia sufficiente una ricognizione sull'uomo per spiegare i predicati umani; 2) l'antropocentrismo epistemologico, vale a dire l'idea che l'uomo sia misura e sussunzione del mondo e che quindi gli strumenti epistemici dell'uomo siano i cardini di interfaccia alla realtà, da magnificare con lo strumento ma non da mettere in discussione; 3) l'antropocentrismo etico, vale a dire l'idea che solo l'uomo abbia rilevanza morale ovvero possa essere assunto quale paziente morale e che quindi solo lui possa informare delle direttive prescrittive. Se la cornice antropocentrica è uno sgabello queste sono le tre gambe su cui si regge»<sup>2</sup>. La differenza tra il nostro mondo e quello degli altri animali è di grado e non di genere. L'antroposfera è una struttura ibridata sia con la zoosfera sia con la tecnosfera. Il paradigma vitruviano va quindi superato a favore di una pratica antropodecentrica e oltreumana.

## 2. Corpi sociali e Intelligenze Artificiali

Nulla sarebbe stato possibile per la nostra specie -a cominciare dalla vita e dalla sua durata su questa Terra- senza l'identità poetica capace di approntare all'umano gli strumenti, la trasformazione e gli scopi. La macchina è strumento, la macchina costituisce la tessitura metabolica che assume e trasforma ogni *datità* statico-materiale in un processo guidato da intenzioni; la macchina è votata per sua natura agli scopi, possiede un suo intrinseco finalismo. È tale complessità e consunzionalità della macchina all'umano a rendere insufficiente ogni visione soltanto strumentale o antropocentrica della tecnica. La nostra finitudine ci rende un dispositivo sin dalle origini ibridato sia con la natura sia con l'artificio. Della cultura umana è costitutiva la tecnicità produttrice di azioni, costruzioni, scopi.

Antroposfera e tecnosfera si declinano insieme nella teosfera che fa della tecnica una manifestazione del Sacro, capace di sopravvivere e pulsare nella grandezza e pervasività dei dispositivi tecnologici e del mondo artificiale. L'umano non può reggersi su una gamba sola – la biologia – avendo bisogno dell'altra -la tecnica- che è però essa stessa natura. E il Sacro è anche questo: la relazione dell'umano

<sup>2</sup> R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007, pp. 157-158.

con il mondo mediata dalla sua capacità plasmatrice di oggetti – l'idolo – e di senso -la totalità. La tecnica è questa totalità di senso che dall'umano scaturisce, lo salvaguarda, lo mette a rischio e quindi ne fonda la natura di animale vivente sull'orlo dell'autopoiesi e dell'autodistruzione, *blade runner*.

L'Intelligenza Artificiale come progetto di ricerca è nata invece sulla base di una concezione funzionalistica della mente, mutuata dalla tradizione cartesiana e lockiana e aggiornata secondo la formula di un agire mentale fondato su un codice simbolico e su rappresentazioni digitali. Si tratta di una concezione disincarnata del mentale, di impronta dualistica e quindi assai lontana dal comprendere che ogni atto che chiamiamo mentale consiste in una correlazione originaria tra la mente e il suo oggetto (fisico, esperienziale, engrammatico che sia), relazione che ha sempre una coloritura emotiva di piacevolezza, spiacevolezza o neutralità ed è sempre indirizzata a comprendere l'oggetto dentro il proprio stesso orizzonte di significati e di intenzionalità. La questione di una possibile Intelligenza Artificiale mostra così tutto il suo senso e la sua centralità epistemologica all'interno di una più ampia prospettiva antropologica che ponga in modo esplicito la domanda sull'identità e la struttura di ciò che definiamo *umano*.

Il programma dell'I.A. *debole* è di tipo operativo e strumentale, una maniera particolarmente efficiente di dotare l'umanità di dispositivi in grado non solo di svolgere con efficacia lavori di routine e molto pesanti – cosa che le macchine hanno fatto egregiamente almeno a partire dalla Rivoluzione Industriale – ma anche di *simulare* attività intelligenti in quei settori nei quali la semplice forza meccanica non basta. L'I.A. *forte* rappresenta un programma assai diverso rispetto al primo, ritenendo che, anche se molto difficile, non sia per principio impossibile la creazione di menti artificiali dotate di una qualche forma di *coscienza separata* dalla struttura dei corpi biologici. È quindi per l'I.A. forte che si pone la questione antropologica.

Può il pensiero nascere, operare, ottenere risultati fuori da un legame strettissimo con il corpo? I '*qualia*', le esperienze fenomeniche, individuali, qualitative possono essere separate dal legame con l'organico, con i sensi, con il biologico? Gli studiosi che avversano il programma dell'I.A. forte basano il loro rifiuto proprio su questo punto, sulla necessità per qualunque mente di possedere un corpo che trasformi il linguaggio formale della programmazione in una fonte di conoscenza reale, in una esperienza anche socialmente incarnata. Dato però che i computer non possiedono alcuna comprensione dei dati che processano e del contesto che li rende significativi, nessun calcolatore – per quanto potente e adeguatamente istruito – riesce davvero a pensare. Uno dei problemi e dei limiti di fondo del progetto I.A. sembra quindi l'assenza di un *corpo organico*, delle sue esperienze, della crescita come travaglio e potenza della corporeità. Senza il corpo non c'è pensiero ma solo calcolo.

L'intelligenza umana è comprensione non soltanto degli oggetti ma anche dello strumento che su di essi indaga; è autocoscienza e non soltanto coscienza dell'ambiente nel quale un organismo è immerso e nel cui metabolismo la vita consiste; è capacità di trovare soluzioni anche diverse a problemi ricorrenti; è,

infine, facoltà di apprendimento rispetto al vissuto e di infinita autocorrezione. Sono o saranno mai in grado le macchine di essere *in tal senso* intelligenti? È questa la domanda di fondo e la sfida alla quale i sostenitori dell'I.A. forte debbono rispondere. Comprendere implica non solo la padronanza delle *regole* del discorso, il dominio sintattico delle procedure, ma richiede la comprensione dei *significati* e quindi una semantica. Ed è per questa ragione che anche le macchine più potenti non pensano. Il fallimento del programma forte dell'I.A. coincide con il fallimento della teoria computazionale della mente, del bisogno – comprensibile ma esiziale – di semplificare la complessità del mentale riconducendola ai paradigmi formali su cui si fondano la struttura e il funzionamento delle macchine. La semantica è legata a un ambito assai più vasto della singola prestazione e calcolo. Non è sufficiente che una macchina esegua un compito che se svolto da esseri umani sarebbe ritenuto intelligente. È infatti necessario che le si possano attribuire numerosi altri predicati mentali, poiché soltanto dentro un vasto mondo di relazioni e di significati – dentro una *prassi* – la singola prestazione acquista senso, intelligibilità e intelligenza.

La prassi è determinata anche dal fatto che il corpo collettivo è intriso di tecnica. Persone, informazioni e tecnologie sono infatti sempre più coniugate a formare il tessuto quotidiano della vita sociale. I più noti Social Network -*facebook* soprattutto- accumulano una mole sterminata di dati, i quali vengono utilizzati a fini commerciali ma anche politici. Il computer non è un semplice strumento ma la sua funzione è carica di presupposti e di conseguenze teoriche riguardanti il modo stesso in cui le menti agiscono ed entrano in relazione tra di loro, anche attraverso ciò che viene definito con l'espressione *Big Data*, vale a dire un insieme di informazioni caratterizzate dalle *tre v*: volume (quantità dei dati), velocità di trasmissione, varietà di contenuti.

I social media vanno diventando parte del nostro stesso corpo e non soltanto delle nostre azioni. Un corpo nel quale i singoli neuroni non pensano ma il cervello pensa. Il lavoro in parallelo delle vaste popolazioni di neuroni interconnesse tra di loro fa sì che l'intero cerebrale sia superiore alla somma delle parti che lo compongono. L'unità di base del pensiero non è il singolo neurone ma sono le popolazioni di neuroni che operano secondo il *principio della codifica distribuita*.

La struttura olistica e unitaria del cervello non può essere compresa mediante una metodologia riduzionistica; la coscienza – ovunque essa accada – è una proprietà che emerge da una molteplicità di circuiti neurali; il pensiero nasce dalla profonda interazione – tra di loro e con l'ambiente – delle parti che compongono l'encefalo. Il cervello è una struttura/funzione che non si limita a conoscere realtà separate e autonome ma interagendo costantemente con esse contribuisce a produrle. Il pensare è quindi un'attività ermeneutica e costruzionistica. Già la percezione è un processo attivo che non si limita a rappresentare una realtà data, è un'attività mediante la quale il cervello modella il mondo dando unità e significato ai dati che gli provengono dai sensi. Il dolore non sta nel braccio ma ha sede nel cervello come interpretazione di un impulso/sensazione finalizzata alla salvaguardia della persona. Mediante la propriocezione – l'elaborazione dei

dati che provengono dai sensi, la quale ci permette di collocarci in un punto dello spazio e in un istante del tempo – il cervello genera la sensazione e il significato della corporeità e dello spaziotempo nel quale essa esiste e opera. La socialità dell'*Homo sapiens* è profondamente inscritta nei suoi neuroni, nell'incessante lavoro elettrico e chimico con il quale il cervello decifra, interpreta e produce ciò che chiamiamo "realtà".

La propriocezione mostra la parzialità della separazione tra "soggetto" e "oggetto", tra interno ed esterno, tra corpo e mente. La propriocezione si allarga e si incarna nella miriade di dispositivi che la specie ha immaginato, inventato, costruito e utilizzato nel corso della filogenesi. Il cervello, infatti, considera gli strumenti come parte attiva e fondamentale di sé e dell'intero corpo biologico, che in questo modo diventa da subito un corpo cibernetico. L'ibridazione, l'apertura al mondo, la costitutiva temporalità del corpo sono alcune strutture fondamentali della specie umana. Esse contribuiscono alla continuità della specie con il mondo. La forma più radicale di eguaglianza è infatti quella ontologica. Su questo piano le differenze di luogo, di epoca, di genere, di età, di condizione economica, di etnia, diventano declinazioni diverse, legittime e arricchenti, dell'identità che accomuna gli enti, dell'ὄλος dentro l'οἶκος, dell'intero dentro il mondo. L'elemento che accomuna tutti i viventi che sanno di esserlo è il corpo. Il corpo umano è abitato da una innumerevole flora e fauna della quale siamo abitazione. Credendoci *uno* siamo in realtà *molteplici*. Perché la nostra unità non è fondata sulla separatezza dal mondo ma sull'essere 'in-der-Welt-sein', essere – appunto – ὄλος dentro l'οἶκος.

Il flusso di percezioni sensoriali che ci investe è reso possibile dall'immediata donazione di significato che l'insieme del nostro corpo, della memoria e degli apprendimenti dà al nostro esistere spazio-temporale. I significati non stanno negli enti, negli eventi e nei processi. Essi abitano nella mente che da questo fluire di enti, eventi e processi è costituita.

### 3. Parola, potere, web

La prima e tuttora pervasiva tecnologia di continuità e di differenza con il resto dell'essente è la parola. Lo sapeva bene Gorgia e lo sanno hacker, imprenditori, informatici, pubblicitari, che sulla capacità umana di generare parole fondano il proprio potere e ricchezza. Smartphone, Chat, Social Network sono i luoghi di produzione di regimi di verità generati a partire dagli schemi che i progettisti e i proprietari di questi luoghi hanno creato. Gli algoritmi che ne stanno alla base non sono mai neutri. Essi sono infatti il frutto di ben precise opzioni sociali e obiettivi economici. Se questo è sempre accaduto nelle società umane, tra le differenze che segnano il presente vi sono l'impercettibilità del dominio, il lavoro gratuito che non sa di esserlo, l'adesione volontaria e felice dei dominati.

Gli algoritmi che intessono e controllano la Rete raccolgono in ogni momento una enorme quantità di dati gestiti da pochi e potenti gruppi industriali, militari,

## Oltre l'umanismo, oltre l'umanitarismo

mediatici. Le interazioni tra tutti questi dati e i loro fornitori – ognuno di noi – creano *community*, che non sono fatte di legami sociali ma rappresentano gruppi di consumatori che offrono il loro tempo, l'intelligenza e le energie alla promozione delle merci che essi stessi acquistano.

L'innato bisogno di comunicare che caratterizza la nostra specie diventa così una preziosa e insieme abbondante materia prima. Siamo diventati non più lavoratori consapevoli della nostra identità e del conflitto sociale ma parte essenziale e primaria del prodotto generale che si vende e che si acquista. La merce principale sono i nostri stessi comportamenti sul web, a partire dai più piccoli spostamenti del mouse sino alla comunicazione dei dati privati necessari per ottenere servizi e – di più – per entrare a far parte della Rete collettiva. Sul web la nostra identità coincide con le nostre azioni ed è per questo che «se non si vede il prezzo, se è gratis, la merce sei tu. Tu, interamente, sei materia prima: tutto ciò che compone la tua identità, la tua soggettività. Non solo il tuo tempo d'attenzione, non solo un po' dello spazio nel tuo cervello: tu, corpo e anima, anima-carne, desideri e pulsioni, sogni e relazioni, carattere in evoluzione»<sup>3</sup>. Siamo il prodotto e siamo anche la moneta che serve a farlo circolare. Siamo il gioco e l'energia del fiume di parole, informazioni, richieste, scambi, immagini, suoni, in cui consiste la Rete.

Il culto per l'individuo senza legami, per i suoi diritti universali – uguali dappertutto – e per il mercato del quale è parte attiva, passiva e intrinseca è il fondamento dell'anarco-capitalismo che fa da base alle attività delle maggiori Corporations del Web. Il libertarianesimo costituisce la forma estrema del liberalismo, quella nella quale l'individuo si illude di essere signore di se stesso ed è invece continuamente sotto il controllo di un panottico digitale la cui necessità facebook e il suo fondatore teorizzano esplicitamente, ritenendo la privacy un bisogno superato ed equivoco, da sostituire con forme di trasparenza del corpo sociale così radicali da non poter essere definite in altro modo che come trasparenza totalitaria.

E quindi in un mondo che sembra nutrire un culto a volte grottesco verso la privacy, in realtà nessuno nasconde nulla; ogni cittadino è sottoposto a una profilazione analoga a quella che in passato era riservata ai soli criminali; la pornografia emotiva sostituisce l'azione collettiva; il Web, i Social Network, l'Internet delle Cose, il Social Media Marketing si presentano come forme religiose, espressioni dell'unità della specie e dei suoi interessi, al di là delle differenze caratteriali, economiche, sociali, le quali perdono di colpo e interamente il loro statuto.

I Social Network costituiscono un pensiero della *trasparenza* che è una forma di narcisismo massificante già in atto da decenni ma che ora non sembra più nemmeno percepito nelle sue scaturigini, modalità e obiettivi. Ben al di là delle sue forme e apparenze amicali e coniuganti, tutto questo esprime l'estensione del dominio liberista della lotta a ogni elemento del corpo sociale e a tutte le

<sup>3</sup> Ippolita, *Tecnologie del dominio. Lessico minimo di autodifesa digitale*, Meltemi, Milano 2017, p. 85.

fasi della vita, poiché consiste in un lavoro gratuito a favore delle grandi aziende informatiche, lavoro del quale i suoi *workers* non sono neppure consapevoli.

Stadio contemporaneo della guerra di tutti contro tutti, l'economia digitale è una delle forme dominanti del capitalismo globalizzato che ha distrutto anche il progetto europeo, facendolo diventare una struttura soltanto mercantile e 'umanitaria', umanitaria in quanto mercantile. Un umanitarismo liberista dei diritti umani che ha dimenticato l'umanitarismo comunista di Karl Marx, per il quale uno degli strumenti decisivi dello sfruttamento dei lavoratori è l'«esercito industriale di riserva disponibile [eine disponible industrielle Reservarmee] che appartiene al capitale in maniera così assoluta come se quest'ultimo l'avesse allevato a sue proprie spese. Esso crea per i propri mutevoli bisogni di valorizzazione il materiale umano sfruttabile sempre pronto [exploitable Menschenmaterial], indipendentemente dai limiti del reale aumento della popolazione»<sup>4</sup>.

Negli anni Dieci del XXI secolo l'esercito industriale di riserva si origina dalle migrazioni tragiche e irrefrenabili di masse che per lo più fuggono dalle guerre che lo stesso Capitale – attraverso i governi degli USA e dell'Unione Europea – scatena in Africa e nel Vicino Oriente. Una delle ragioni di queste guerre – oltre che, naturalmente, i profitti dell'industria bellica e delle banche a essa collegate – è probabilmente la creazione di una riserva di manodopera disperata, la cui presenza ha l'inevitabile (e marxiano) effetto di abbassare drasticamente i salari, di squalificare la forza lavoro, di distruggere la solidarietà operaia. È anche così che si spiega il sostegno di ciò che rimane della classe operaia europea a partiti e formazioni contrarie alla politica delle porte aperte a tutti. Non si spiega certo con criteri moralistici o soltanto politici. La struttura dei fatti sociali è, ancora una volta, economica. Tutto questo si chiama anche *globalizzazione*. Il dispositivo concettuale marxiano dell'esercito industriale di riserva ha ancora molto da insegnare agli umanisti liberali di sinistra che si fanno complici del Capitale senza neppure rendersene conto. Il sostegno alla globalizzazione o il rifiuto delle sue dinamiche sono oggi ciò che davvero distingue le teorie e le pratiche politiche, non certo le obsolete categorie di destra e sinistra.

Lo squilibrio tra tecnologie di controllo dallo sviluppo velocissimo e la consapevolezza sociale del loro significato e dei loro effetti, che procede invece molto lentamente, genera relazioni e strutture collettive caratterizzate da un dominio della quantità di marca fortemente riduzionistica e ossessionato da parametri numerici, un vero e proprio *Dataismo*, come lo ha chiamato Byung-Chul Han, un'ideologia della *misurabilità*, volta alla dissoluzione del non misurabile, della qualità, delle sfumature, delle relazioni corporee, alla «sterilizzazione anaffettiva, ben rappresentata dai 'Mi piace' di Facebook e raccontata dal successo delle *emoticon*, alle quali non può corrispondere, come tutti sappiamo, alcun

<sup>4</sup> K. Marx, *Das Kapital*, libro I, sezione VII, cap. 23, «Das allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation», § 3.

## Oltre l'umanismo, oltre l'umanitarismo

reale piacere corporeo ed emozionale», smarrito in un'«algida indifferenza» data dalla «maledizione degli algoritmi» che chiude le persone in un infinito e compulsivo smanettamento nel quale i gesti corporei perdono ogni calore, non provando più «alcun piacere, come nessun dolore, né per ciò che fanno, né per le implicazioni 'esterne' all'ambito operativo del loro agire», esattamente come se si fosse degli algoritmi<sup>5</sup>.

L'iperconnessione è una coazione al contatto virtuale che diminuisce drasticamente – e a volte annulla – i legami in presenza. Nel mondo virtuale tutto sembra in movimento ma già la metafora stessa del 'navigare' rimanendo in realtà immobili davanti a uno schermo mostra che si tratta di un moto apparente. Le pagine e i *format* delle più diffuse piattaforme virtuali sono uguali per tutti e rimangono sempre identiche a se stesse, pur se riempite di contenuti effimeri la cui stessa identità consiste nel dover al più presto dileguare per lasciare spazio ad altro, destinato anch'esso a una veloce sostituzione. La paradossale staticità di queste immagini consuma e dissolve il dinamismo dell'immaginazione, rinchiusa e immiserita in schemi già dati e stabiliti dagli ingegneri informatici che costruiscono le gabbie grafiche dei social network.

La digitalizzazione e virtualizzazione del lavoro costituisce anche e soprattutto una radicale esperienza di controllo collettivo, attuato con la fattiva collaborazione del corpo sociale stesso. Vengono in questo modo confermate le intuizioni heideggeriane sulla natura non neutrale della tecnica, sul suo costituire l'espressione di una struttura ontologica che si incarna certamente in opere e manufatti ma non è a essi riducibile; vengono confermate le tesi sul pericolo che la tecnica rappresenta quando il suo sviluppo è lasciato a se stesso o, per meglio dire, agli interessi politici che lo muovono. Per queste sue movenze e obiettivi, la filosofia di Heidegger è anche strumento di emancipazione e costituisce uno dei fondamenti teorici più importanti della *Deep Ecology*. Lo testimoniano opere, saggi, l'intervista allo *Spiegel*, testi che hanno a fondamento la celebre espressione secondo la quale «der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins»<sup>6</sup>. In generale, Heidegger ha saputo cogliere – in particolare nei Seminari tenuti a Le Thor negli anni Sessanta – la radice ontologica di fenomeni quali la trasformazione delle persone e dei lavoratori in *risorse umane*; l'*obsolescenza pianificata* degli oggetti di uso quotidiano; l'*agricoltura intensiva*; la *distruzione dell'ambiente* e quindi dell'umano in esso; la *sostituibilità* universale; la trasmutazione integrale del vivente a strumento di profitto; la riduzione dell'intero a *Gestell*, impianto, e a semplice *Bestand*: fondo, magazzino, risorsa.

<sup>5</sup> R. Curcio (a cura di), *L'egemonia digitale. L'impatto delle nuove tecnologie nel mondo del lavoro*, Sensibili alle foglie, Roma 2016, p. 127.

<sup>6</sup> «L'uomo non è il dominatore degli enti. L'uomo è il pastore dell'essere», in M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* [1947], in *Wegmarken*, «Gesamtausgabe», Band 9, herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 342.

4. *Oltre l'umanesimo, oltre l'umanitarismo*

«Sappiamo di essere vivi e sappiamo che moriremo. Sappiamo anche che soffriremo durante la vita, prima della sofferenza – lenta o veloce – che ci condurrà alla morte»<sup>7</sup>. Anche per questo l'umano non può pretendere nessun particolare e diverso valore dentro la φύσις. Non lo può pretendere non solo e non tanto per il destino di morte che ci accomuna a ogni altra cosa viva; non lo può soprattutto per la miopia con la quale gli umani credono di determinare con la propria volontà il loro destino. E invece le più disincantate – alla lettera 'disumane' – forme del sapere mostrano che siamo enti mossi da forze potenti e invincibili, al modo dei guerrieri che combattevano sotto le mura di Ilio.

Come sanno bene Spinoza e Schopenhauer, ciascuno di noi e tutti noi insieme siamo il risultato di una innumerevole serie di circostanze, delle quali non è possibile neppure intuire l'inizio. E tuttavia «chi occupa i centri direzionali della Terra sa che sulla gente comune vanno soffiati fortissimi venti di discorsi felici, la gente va rassicurata che va sempre tutto bene, o che se non va bene lo andrà»<sup>8</sup>. La teodicea, il tentativo di conciliare l'esistenza di un Dio buono e onnipotente con la realtà di un mondo malvagio e doloroso, è una delle poche questioni davvero aporetiche, irrisolvibili dalla logica, dalle pratiche empiriche, dallo sguardo metafisico. Il *male* è infatti dentro la vita, è dentro l'umano. Lo ha mostrato con singolare e implacabile sobrietà un romanzo del secolo scorso. In esso si racconta di un gruppo indefinito di ragazzini i quali – precipitati nello spazio vergine di un'isola/foresta e lasciati al tempo che rinasce dal suo vuoto – incarnano le categorie più fonde, gli esistenziali più potenti, le leggi naturali dell'*Homo sapiens*. Che sono norme di potenza e di sopraffazione, pronte a generare un ambiente dentro il quale la questione se sia meglio la barbarie o la legge viene ben presto irrisa e si dissolve in un'autorità ancestrale, nell'urlo selvaggio, in una forza inesorabile. La novità di «un tempo in cui la vita era così piena che si poteva fare a meno della speranza» si volge, si trasforma e trasfigura nello spaziotempo fantasmatico, silenzioso e ululante di una maschera e «a quella maschera non si poteva disubbidire»<sup>9</sup>.

Non genesi storica della società, non un contratto sociale, non l'ulteriore variazione sul buon selvaggio, non psicologia dell'infanzia e dell'adolescenza, non distopia ma descrizione dell'umano nella profondità del suo buio e del suo limite: «Die Selbstvernichtung des Menschentums besteht nicht darin, daß es sich beseitigt, sondern daß es sich jeweils die Geschlechter züchtet, in denen ihm seine Herrlichkeit *bestätigt* wird, ohne daß diese Blendung als Verblendung sich bloßstellen ließe»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> T. Ligotti, *The Conspiracy Against the Human Race*, 2010, trad. it. a cura di L. Fusari, *La cospirazione contro la razza umana*, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 27.

<sup>8</sup> Ivi, p. 147.

<sup>9</sup> W. Golding, *Lord of the Flies*, 1954, trad. it. *Il Signore delle Mosche*, Bibliotex, Barcellona 2002, pp. 63 e 69.

<sup>10</sup> «L'autoannientamento dell'umanità non consiste nel fatto di dissiparsi, bensì nel fatto di allevare di volta in volta le stirpi in cui le viene *confermata* la sua magnificenza, senza che questo miraggio si



## Oltre l'umanismo, oltre l'umanitarismo

Uno dei più riusciti esempi dell'ibridazione uomo-macchina, l'androide Roy protagonista di *Blade Runner*, «alla fine, mentre si spengono i circuiti, sogna d'essere quella fragile cosa tra le sue mani che è un uomo, e una colomba – quella nuda *mortale* vita che era già stato il sogno di ogni burattino animato, di ogni bugia di legno della vita; è un *cyber* che sogna di tornare, dopo averlo avanzato in ogni cosa, all'uomo da cui veniva»<sup>11</sup>; il sogno si realizza proprio nel momento in cui sembra svanire. Roy diventa umano nell'istante in cui accetta di morire lasciando che la vita prosegua in altri, dimostrando in tal modo di aver appreso l'essenziale, poiché davvero «il corpo e la sua morte restano i più grandi pensatori»<sup>12</sup>.

Pensare ed esprimere tutto questo è politicamente scorretto. Somiglia forse allo psicoreato che nel 1984 Winston Smith commette cominciando a scrivere i propri pensieri in un quaderno che ha da poco acquistato. Winston Smith vive in Oceania, uno dei tre stati sovracontinentali nati dalla guerra atomica degli anni '50. Winston lavora presso il Ministero della Verità, il cui compito è la falsificazione sistematica e la creazione di documenti che modifichino il passato. Infatti, «chi controlla il passato, controlla il futuro; chi controlla il presente, controlla il passato»<sup>13</sup>.

Lo psicoreato esiste negli anni Dieci del XXI secolo ed è un *politically correct* che spesso utilizza come scudo, alibi e strumento la dottrina dei diritti umani. Diritti che vengono in tal modo negati nel momento stesso in cui vengono evocati, invocati, sacralizzati. Così deturpati, i diritti umani diventano forma ed espressione della *Ideologie*, del mascheramento volto a nascondere la realtà del dominio di una parte nei confronti di un'altra. E diventano conferma dell'avvertimento che uno Schmitt particolarmente nietzscheano ci ha rivolto per tempo: «Chi dice 'umanità' cerca di ingannarti (Wer Menschheit sagt, will betrügen)»<sup>14</sup>.

lasci scoprire come un'illusione», in M. Heidegger, *Schwarze Hefte 1939-1941*, «Gesamtausgabe», Band 96, IV Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Überlegungen XII-XV, herausgegeben von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014, p. 181; traduzione mia.

<sup>11</sup> E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il melangolo, Genova 2004, p. 8.

<sup>12</sup> Ivi, p. 11.

<sup>13</sup> G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 1949, trad. it. a cura di S. Manferlotti, 1984, Mondadori, Milano 1998, p. 260.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 2014, p. 139.

