

## POLITICS, VERSO UN'ANTROPOLOGIA DELL'INTERCONNETTIVITÀ? POTERE E CONTROLLO DELLA CONOSCENZA NELLA SOCIETÀ DIGITALE.

DOI: 10.7413/18281567183

di **Fiammetta Ricci**

Università di Teramo

**Politics, towards an anthropology of interconnectivity? Power and control of knowledge in the digital society.**

### *Abstract*

Can the consideration about the relationship between power, new languages of digital interconnection and forms of knowledge control be thought through the idea of an *anthropology of interconnectivity* to understand the aspects and implications of social living and political inter-acting? This question is the core and the background of the reflections that will follow, to investigate what is the new order of logical procedures, ethical frameworks and new forms of control of cognitive processes of understanding reality within the individual and relational plan of existence. In fact, an *anthropology of interconnectivity* does not only include the relationship between Man, the environment and technologies of himself, and therefore the human ability to rationally modify and transform the natural data, but it also implies the need to respond to that "ocean of insecurity" determined by the technicalization of the world.

**Keywords:** Anthropology, Interconnectivity, Politics, Power, Digital Control.

Nel terzo millennio, l'incessante sviluppo tecnologico digitale, ha assunto una pervasività ed una centralità per la vita umana mai registrate prima. Ciò costituisce la risorsa ma anche la sfida che, a più livelli, l'uomo contemporaneo deve saper fronteggiare e governare. Pensiamo al rapporto tra reale e immaginario, tra corpo fisico e corpo virtuale, tra territori e cyberspazi, tra microcosmo e

macrocosmo planetario, tra partecipazione politica e cittadinanza digitale, tra facoltà sensoriali e percettive ed estensioni robotiche, tra natura e artificio, tra diritto all'informazione e possibilità di controllo dell'informazione reticolare; e potremmo continuare... Trasformazioni epocali che coinvolgono un mutamento antropologico di cui non si colgono ancora tutte le profonde implicazioni e conseguenze sul piano psichico, cognitivo, assiologico, economico, socio-politico ed etico-normativo.

Pertanto, uno dei paradigmi sui quali è necessario riflettere alla luce di questi cambiamenti epocali, è quello sul rapporto tra potere, nuovi linguaggi di interconnessione digitale e forme di controllo della conoscenza, provando a tematizzarlo attraverso l'idea di una *antropologia dell'interconnettività*, per coglierne gli aspetti e le implicazioni che sottendono le condizioni di possibilità del vivere sociale e dell'inter-agire politico.

Questa ipotesi, che fa da leva e da sfondo alle riflessioni che seguiranno, vuole indagare quale sia il nuovo ordine di procedure logiche, di inquadramenti etici e di nuove forme di controllo dei processi di comprensione della realtà all'interno del piano d'esistenza individuale e relazionale, centrando l'attenzione non solo sulle potenzialità di connessione tra strumenti e canali tecnologici ad ampio raggio, ma soprattutto sulle strutture di relazione tra individui e culture, come anche tra saperi, visioni del mondo e sue interpretazioni. In sintesi, significa porre la domanda filosofica a quale modello di uomo possa riferirsi una antropologia dell'interconnettività e in che modalità si dispiegherebbe la sua identità relazionale come identità comunicativa<sup>1</sup>.

Il discorso torna così a incentrarsi sul soggetto, che è il rimando di ogni processo di mediazione e costruzione intersoggettiva del sociale: se risulta essere un individuo che deve impegnarsi solo con tecniche operative e funzionali, anche la costruzione sociale di significati e relazioni si risolverà in *tecniche procedurali*? E si arriverà alla convinzione che i rapporti umani funzioneranno quanto più saranno migliorate le prestazioni tecnologiche?

Ma, in primo luogo, bisogna capire se tale definizione antropologica abbia un senso o ne contenga più d'uno; o se addirittura riproponga, con un artificio linguistico, concettualizzazioni già note.

---

<sup>1</sup> Nella relazione si manifesta una dimensione ontologica nella costruzione dell'identità umana; pertanto *essere in relazione* appartiene appunto alla struttura costitutiva dell'uomo, e non ad una condizione estrinseca e mercificabile. Si veda, tra gli altri, E. Baccarini, *Identità relazionale come identità comunicativa*, in AA.VV, *Etica delle relazioni*, Morlacchi Ed., Perugia, 2007.

Bisogna anche vedere se tale espressione concettuale, - antropologia dell'*interconnettività*<sup>2</sup>-, porti ad un guadagno semantico nei confronti di sempre più opachi fenomeni di destoricizzazione e deterritorializzazione dell'umanità digitale, ridefinendo una nuova antropologia, o riaprendo vecchie ma irrisolte aporie filosofiche<sup>3</sup>. Inoltre, la domanda che non può venire sottintesa è *chi* è il soggetto che opera i processi di interconnessione e come essi condizionino il suo modo di pensare e di agire. Occorre una visione qualitativa e quantitativa, un superamento della ragione strumentale, una prospettiva diacronica e sincronica per analizzarne l'evoluzione dei procedimenti ermeneutici e cognitivi che permettono di dare espressione alla dimensione individuale e collettiva del "connettersi *intra*".

Se proviamo a tracciare alcuni campi applicativi dell'*interconnettività*, con tale nozione possiamo riferirci in generale ad una specifica caratteristica delle reti digitali che assicurano velocità, trasmissione in tempo reale, espansione e copertura planetaria, e dunque la penetrazione di potere ad ampia e rapida diffusione del mercato globale; implicando anche l'idea che tutto ciò che era lontano si fa prossimo, che il destino di ognuno è sempre più connesso con quello degli altri, che le pareti della casa si dilatano per renderci abitanti di un pianeta a portata di mouse. Inoltre, può significare che privatizzazione del vivere e spettacolarizzazione di esso vengono a coincidere, e a fondersi senza lasciare alcun confine entro cui stanziarsi, o rifugiarsi, se non nell'artificio di identità fittizie virtuali. Si può anche intendere l'*interconnettività* come la nuova religione del popolo dei *social network*; una forma di socialità in cui entrano in gioco le masse universali aggregate da legami reticolari pervasivi tanto quanto liquidi e fluttuanti, unite dalla *fede* nella Rete, una immagine che induce a pensare anche a quanto scrive Elias Canetti a proposito delle religioni mondiali che "desiderano un gregge duttile", considerando i fedeli pecore e lodandoli per la loro ubbidienza<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> *Interconnettività* è la capacità di stabilire connessioni o di connettersi: l'idea di collegare, per parte sua, allude a raggiungere una comunicazione tra due elementi o collegare tra loro due sistemi o dispositivi, nozione, quindi più spesso usata nel campo della tecnologia dell'informazione, e legata alla comunicazione tra due o più reti.

<sup>3</sup> *Interconnessione*, in senso generico, indica la connessione tra fatti, funzioni, fenomeni. Nel linguaggio tecnologico, la connessione tra due o più sistemi, che rende possibile l'interazione: ad esempio, in elettronica e nelle telecomunicazioni, definisce il collegamento tra varie reti di produzione e di distribuzione dell'energia elettrica o tra linee e reti di telecomunicazione (telefoniche, televisive, ecc.).

<sup>4</sup> Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981, p. 29. Il comportamento collettivo del popolo delle reti *social* induce a richiamare un altro capitolo di *Massa e potere*, quello in cui Canetti parla della *muta*, immagine presa dal mondo animale e dal comportamento del branco, una "forma di eccitazione collettiva che si ritrova ovunque", nel senso di "un

Un altro quadro di riferimento applicativo in tema di interconnettività riguarda il settore delle funzioni e dei servizi dell'amministrazione pubblica e istituzionale. Il Sistema Pubblico di Connettività è centrato sulle modalità di procedure digitali nel servizio pubblico amministrativo, e sugli interventi normativi in materia di informatica nel settore pubblico, i cui obiettivi sono garantire interazione tra centro e periferia, fornire un insieme di servizi di connettività condivisi dalle PA, fornire una infrastruttura condivisa di interscambio tra tutte le reti della PA, e fornire servizi di interconnettività per permettere l'interconnessione e la comunicazione tra le varie sedi operative. Ma su questo punto, che aprirebbe un altro percorso di analisi, non voglio qui soffermarmi.

Quella che ho definito *antropologia dell'interconnettività* mette in evidenza anche la possibilità del continuo formarsi di una cultura dinamica, sempre in divenire, una cultura che si arricchisce proprio grazie all'incontro con altre culture, e nella quale i tratti precedenti si conservano per creare nuove entità, senza che alcuno di essi resti predominante e senza che le tradizioni, che definiscono l'identità di un popolo, vengano talmente erose da far perdere quella identità dinamica e polimorfa. E, dunque, spinge a chiedersi se l'incontro tra culture, pur nell'inevitabile possibilità di disordine che esso rappresenta, possa dar luogo a un nuovo ordine più comprensivo: le diverse tradizioni e i diversi linguaggi possano trovare o creare punti comuni nella linea di un confronto che può fungere da crivello per acquisire elementi che concorrano all'arricchimento reciproco? La teoria dell'interconnettività nel gioco del riconoscimento di quanto di inespresso c'è nelle potenzialità del proprio passato ai fini della conservazione di esso, lascia anche supporre che sia impossibile ritenere che nella realtà, arricchita da apporti di forze e culture diverse, l'incontro, ma anche lo scontro tra queste forze, non spezzi il continuum temporale facendo deviare, sia pure in misura minima, le forze interne dalla loro direzione originale. Se diventare umani è diventare individui, lo diventiamo sotto la guida di modelli culturali, "sistemi di significato creati storicamente, nei cui termini diamo forme, ordine, scopo e direzione della vita"<sup>5</sup>.

---

numero di uomini eccitati, il cui desiderio intenso è essere di più". È questa, secondo Canetti, una delle più essenziali qualità della massa moderna, e senza dubbio anche delle masse della Rete, che hanno anch'esse riti collettivi per forzare e accrescere il numero dei *like* e dei *followers*, per unirsi contro un nemico comune, una preda da cacciare (si veda il fenomeno del cyberbullismo), o per legittimare con la richiesta di accrescimento, il gradimento o il riconoscimento di valore di qualcuno o di qualcosa; o, ancora, per celebrare attraverso forme rituali e cerimonie la perdita di un membro della *muta*. Si veda, *ivi*, pp. 11-115.

<sup>5</sup> T. Serra, in F. Sciacca (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, Giuffrè, Milano, 2008, vol. II, p. 259.

Quindi, un'altra declinazione dell'interconnettività, come dimensione interrelazionale tra una molteplicità di fattori, è connessa alla dimensione del pluralismo non solo delle fonti, dei canali, dei dati, ma anche e soprattutto dei soggetti, delle comunità e delle culture.

Questo pluralismo, come aspetto caratterizzante di ogni sistema democratico, sembra essere una delle questioni più importanti e dirimenti della filosofia politica contemporanea: possiamo riconoscere e condividere una varietà di versioni del mondo adottando una varietà di prospettive su di esso e su di noi. In questo senso il pluralismo si presenta come una variabile che, talvolta, destabilizza il bisogno di tracciare differenze e/o somiglianze ben determinate.

Dunque, un'antropologia che assuma su di sé l'interrelazionalità della persona umana, giustifica l'implicazione di un pluralismo inteso come manifestazione necessaria della relazione identitaria stessa. Ma se la trasformazione della pluralità in pluralismo consiste sempre in un processo di sviluppo della democrazia, ciò comporta anche che il pluralismo sia considerato qualcosa di più di un fatto, ma un principio assiologico costitutivo a livello concettuale della reale natura della democrazia, che non può più essere monolitica ma deve contemperare tessere molto spesso tra loro non omologabili<sup>6</sup>.

In questo contesto, se riflettiamo sulla interconnettività come una forma di mediazione del pluralismo, ci si rende conto che essa può essere guardata da due punti di vista differenti: da un lato il comprendere i mutamenti sociali, in modo da organizzare le strutture istituzionali, al fine di interpretarne i rapidi cambiamenti; dall'altro versante, può indicare un problema di corretta comunicazione multidimensionale che attiene alle modalità di funzionamento e di decisioni della scelta democratica. La comunità politica è possibile solo a condizione che la diversità contemporanea trovi la possibilità di comunicare e costruisca consapevolmente spazi interculturali comuni. E la vita politica ha indubbiamente molti punti di contatto con una comunità culturale, perché non può fare a meno di contesti cooperativi e di forme di vita. Ma, mi chiedo: la politica e il diritto, possono evitare i rischi d'incomunicabilità del pluralismo contemporaneo, ricorrendo a procedure di interconnettività che preservino al contempo la ricchezza della sua multiformità?

---

<sup>6</sup> Cfr. C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londra-New York, Verso, 2000, p. 32.

Come scrive Hans G. Gadamer, i sistemi artificiali che si possono costruire non sono mai dei linguaggi, poiché non hanno alla base una “comunità di vita, ma vengono escogitati e impiegati solo come mezzi e strumenti di comunicazione”<sup>7</sup>; tuttavia nell’esplosione della antropotecnica bisogna chiedersi come questo incida sulle forme e i modelli di esercizio della libertà di pensiero. “Siamo orgogliosi di non essere soggetti ad alcuna autorità esterna - scrive Fromm - di essere liberi di esprimere i nostri pensieri e sentimenti, e diamo per acquisito che questa libertà quasi autonomamente garantisce la nostra individualità. Il diritto di esprimere i nostri pensieri, tuttavia, ha un significato solo se siamo capaci di avere pensieri nostri; la libertà dall’autorità esterna è una conquista duratura solo se le condizioni psicologiche interiori ci consentono di stabilire la nostra individualità”<sup>8</sup>. L’istanza di una ricomposizione delle lacerazioni della soggettività è invece, oltre che bisogno d’identità, possibilità del soggetto di realizzarsi *come* linguaggio della libertà. Ciò non significa, o non significa solo, piena autonomia di espressione e assenza di censure e impedimenti, ma anche e soprattutto diritto a quel dinamismo di reciprocità dell’atto di parola che *dice* l’essere relazionale che è in ogni uomo, nella contestualità storica di rapporti inter-umani da realizzare e non già predeterminati da artefatti comunicativi.

L’impegno di liberazione, che è vera forma di emancipazione, non può essere quindi né solo individuale né collettivo. Un processo di liberazione è dialettica comune che si situa entro uno *spazio* comune come contesto di reciprocità: in esso si aprono alternative di inclusione o di esclusione, ma sempre alternative. E nel suo *forum* intersoggettivo si parla il linguaggio della libertà che è libertà dai linguaggi del potere<sup>9</sup>.

Inoltre, l’“erosione del principio della realtà” e la “frantumazione dell’orizzonte cognitivo”<sup>10</sup> tipici della postmodernità, riproblematizzano il rapporto soggetto-oggetto nei termini di una scissione, che è crisi d’identità del primo nella sua rescissione dialettico-relazionale dal secondo.

---

<sup>7</sup> H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2010, pp. 510-511.

<sup>8</sup> E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Ed. di Comunità, 1972, p. 189.

<sup>9</sup> Mi permetto qui di richiamare il mio, F. Ricci, *I linguaggi del potere. Costruttori di significato, distruttori di senso*, Giappichelli, Torino, 2003.

<sup>10</sup> Cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 1989, pp. 15-20. Secondo G. Vattimo la mediatizzazione della nostra esistenza ha prodotto una moltiplicazione di visioni del mondo che segna anche il passaggio alla postmodernità quasi avverando una profezia nietzscheana: il mondo vero alla fine diventa favola. La tesi di Vattimo è che nella società postmoderna al posto di un ideale emancipativo modellato sulla autocoscienza tutta spiegata, sulla perfetta

Se teniamo conto della teoria infra-sistemica di Luhmann, nella quale la coscienza è considerata un sistema così come lo è la comunicazione interconnettiva tra sistemi, reti e funzioni, ne consegue che la “circolazione di senso” è costituita e misurata dal successo della connessione di una operazione comunicativa con una operazione successiva, nell’indifferenza verso le qualificazioni esistenziali di quanti si trovano coinvolti nelle comunicazioni stesse<sup>11</sup>. Il profilo antropologico del soggetto arriva a configurarsi come “identità empirica” che cerca di integrarsi alla razionalità del sistema o dei sistemi cercando di ridurre la complessità, e la comunicazione sociale in tal senso si pone sul piano dell’efficacia e dell’egemonia del sistema. Dunque, con Luhmann la comunicazione si muove all’interno di un corrispondersi simmetrico, ma alternativo, tra logica delle referenze e logica dei codici, in un continuo differenziarsi dialettico di autoreferenza ed eteroreferenza, ossia tra chiusura del sistema nel suo codice binario di funzionamento, e apertura del sistema, sempre attraverso il suo codice di differenziazione. Una prospettiva che vede l’uomo “parte dell’ambiente dei sistemi sociali” e la comunicazione umana medio della formazione dei sistemi, cioè “sistema posto nella molteplicità dei sistemi”<sup>12</sup>. Soggetto ed intersoggettività appaiono sottoposti ad una torsione rapportuale della relazione verso forme di interazione sistemica, trovandosi sempre più avvitati in un circuito comunicativo che diventa ellissi pseudo-dialogica tra soggetto e *medium*.

Ogni forma di riduzione del reale è ciò che Luhmann definisce il *sensu*, che allude ad un autoriferimento della realtà e all’esclusione di ogni rimando fondativo ad essa estrinseco. Diremmo quasi che sia il soggetto che il mondo della vita sono intesi come prodotti del senso. Infatti, in una concezione sistemica della società, “lo statuto del ‘senso’ cessa di essere una categoria dell’esperienza individuale e collettiva e si trasforma in una prestazione del sistema sociale, al quale soltanto spetta di conferire senso alle azioni umane definendo, rispetto a ciascun problema, le strategie di azioni possibili a un dato livello dello sviluppo delle informazioni e delle tecnologie produttive”<sup>13</sup>. Così, la curvatura impressa ai rapporti intersoggettivi ad opera dei modelli di operatività digitale finisce per

---

consapevolezza di chi sa come stanno le cose, “(sia esso lo Spirito Assoluto di Hegel o l’uomo non più schiavo dell’ideologia come lo pensa Marx), si fa strada un ideale di emancipazione che ha alla propria base, piuttosto, l’oscillazione, la pluralità, e in definitiva l’erosione dello stesso principio di realtà”. (Ivi, p. 15).

<sup>11</sup> Si vedano, N. Luhmann e J. Habermas, *Teoria della società e tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano, 1973; N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna, 1990.

<sup>12</sup> Si veda più estesamente, N. Luhmann, *Conoscenza come costruzione*, Armando, Roma, 2008.

<sup>13</sup> P. Barcellona, *Il declino dello stato*, Edizioni Dedalo, Bari, 1998, p. 253.

assumere una funzione di modellamento dei processi cognitivi, ermeneutici, e decisionali, dell'agire sociale.

In tale sfondo antropologico, in cui l'individuo non è più soggetto ma *appendice* del sistema, la comunicazione omologa i linguaggi come mediazioni artificiali di *funzioni*. Il momento di apertura del simbolico al senso della significazione viene meno e la comunicazione si chiude in un agire tra medi che rimandano solo a se stessi: ogni mediazione diventa un sistema che comunica con altri sistemi, annullando la relazione intersoggettiva e istituendo un ordine di significati che possono prescindere dalla coscienza del soggetto o fare di essa un altro sistema tra i tanti<sup>14</sup>.

Ma, come osserva H. Arendt, sono proprio l'azione e il discorso a creare lo spazio politico, che lei chiama "spazio della presenza", poiché viene a formarsi nella modalità di condivisione del discorso e dell'azione come presupposti di qualsivoglia costituzione di forma di governo. Lo "spazio della presenza" di cui parla Arendt ha tuttavia bisogno del potere per non diventare spazio della violenza e della forza, potere inteso come ciò che scaturisce fra gli uomini quando essi agiscono insieme e che si dissolve appena si fa di tale potere un bisogno di onnipotenza o un potenziale distruttivo. Un potere che si afferma dove la parola e l'azione si sostengono a vicenda, "dove le parole non sono vuote e i gesti brutali, dove le parole non sono usate per velare le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire e creare nuove realtà<sup>15</sup>".

Nello "spazio dell'impercettibile", invece, la crisi della dimensione temporale e la condensazione dell'essere nella compulsione del presente determinano quell' "eterotopia" di cui parla M. Foucault, secondo cui gli spazi reali sono rappresentati ma al tempo stesso contestati e rovesciati da una specie di "contro-spazi", da pensarsi anche come "spazi di dislocazione", luoghi che si trovano fuori da ogni luogo, metaforizzando la struttura connettiva della rete<sup>16</sup>.

Secondo P. Levy la virtualità si può considerare sia come apertura dell'agire individuale, come "possibile altrimenti", cioè non come spazio distinto dal reale, quanto come realtà che si affianca a

---

<sup>14</sup> Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1991. Nell'impianto teorico di Luhmann potremmo dire che la comunicazione estromette i soggetti dall'azione.

<sup>15</sup> J. Habermas, *La concezione comunicativa in H. Arendt*, tr. it. in "Comunità", n. XXXV 183, 1981, pp. 56-73.

<sup>16</sup> Cfr. M. Foucault, *Eterotopia*, Mimesis, Milano, 2010. "Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui il mondo si sperimenta, credo, più che come un percorso che si sviluppa nel tempo, come un reticolo che incrocia dei punti e che intreccia la sua matassa" (ivi, pp. 4-5).



quella materiale fino al punto di inglobarla, rendendola una parte del possibile”<sup>17</sup>. In questo senso l’agire, frazionato nella commutazione infinita, sembra implementare se stesso in un proliferare di possibilità. In questo senso, “Lo spazio del nuovo nomadismo non è il territorio geografico né quello delle istituzioni o degli stati, ma uno spazio invisibile delle conoscenze, dei saperi, delle potenzialità di pensiero in seno alle quali si dischiudono e mutano le qualità d’essere, le maniere di fare società (...) Oggi, noi siamo nomadi al seguito del divenire umano, un divenire che ci attraversa e che noi stessi costruiamo”<sup>18</sup>.

Nel cyberspazio, l’intelligenza collettiva superata dall’intelligenza connettiva si configura come una sorta di intelligenza “diffusa” e fluidificata in una pluralità reticolare di contesti, di cui, però, si perde la radice e la fonte<sup>19</sup>. La stessa nozione di intelligenza connettiva ha la funzione di superare l’immagine di una somma di saperi accumulati e di considerare invece la prospettiva di una conoscenza di saperi aperti, connessi in una dimensione nuova di moltiplicazione delle intelligenze; dunque, un superamento dell’intelligenza collettiva come contenitore chiuso, per una condizione cognitiva di connessioni aperte<sup>20</sup>.

Bisogna quindi cercare di comprendere la grammatica profonda di queste nuove forme di intellesione e di operatività procedurale interconnettiva, il loro modo di incidere sul pensiero e sull’azione riflessa che ne deriva, poiché la connessione come algoritmo coinvolge in sé la centralità intenzionale dell’agente, sia esso individuale che collettivo.

Infatti, per effetto della crescente tecnicizzazione del mondo, i concetti stessi di politica, diritto e moralità, sono sottoposti a profonde modificazioni. E sta cambiando, come osserva E. Severino, anche il senso della norma tradizionale. Si fa strada una necessità di riformularne la funzione e il valore: ma come preservarne comunque la cogenza e il carattere di universalità senza fermarsi al

---

<sup>17</sup> Cfr. P. Levy, *L’intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano, 2002.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>19</sup> Ogni navigatore in rete diventa un tassello di un pensiero collettivo che emerge e si auto-organizza attraverso i contributi di ogni singolo utente. Secondo De Kerckhove l’intelligenza connettiva ci impone un cambiamento nel nostro modo di intendere, elaborare e mettere in circolo pensieri e azioni, tenendo conto che il sapere e la conoscenza ormai si generano e si connettono, appunto, per *contaminazione* delle intelligenze individuali. Cfr. D. De Kerckhove, *Psicotecnologie connettive*, EGEA, Milano, 2014 e Id., *La rete ci renderà stupidi?*, Castelvecchi, Roma, 2016; Id. *L’Architettura dell’intelligenza*, 2001; Id., *Il futuro della memoria*, LIT Ed., Roma, 2018.

<sup>20</sup> Su questo punto, si veda H. Gardner, *Educazione e sviluppo della mente: intelligenze multiple e apprendimento*, Ed. Erickson, 2011; cfr. anche, A.M. Battro, P.J. Denham, *Verso un’intelligenza digitale*, Ledizioni, Milano, 2010.

piano della proceduralità e della formalità da “riempire” con qualunque contenuto? E ancora: “le forme della normatività tradizionali, forti o deboli che siano, saranno sempre più costrette, per sopravvivere e impedire di essere annientate dalle forme antagoniste, a non intralciare il funzionamento ottimale della tecnica di cui esse si servono come mezzo per prevalere; e la loro struttura normativa sarà sempre più costretta a conformarsi a questa esigenza”<sup>21</sup>

Sul terreno giuridico, l’invadenza del calcolo e dell’ottica sistemica porta ad una riduzione del diritto da “misura di reciprocità” a tecnica di regolamentazione sociale, in cui astrattezza e generalità delle norme sono la forma giuridica equivalente dell’invadenza di rapporti di mercato, per cui anche la convivenza sociale è calcolo utilitaristico secondo regole di mercato.

Inoltre, la rotazione procedurale dei linguaggi politici indica che anche nelle forme di mediazione istituzionale è in atto l’affermarsi del modello dell’*algoritmo*, ossia che l’operatività degli strumenti politici e normativi vengono riscritti in chiave *computazionale*, così come tutta la modalità di comunicazione e di intellesione da analogica è diventata digitale. “L’apparato procedurale da *via della possibilità*, il cui esercizio include strutturalmente il giudizio e la libertà umane, diviene il controllore di queste e, ancor prima, ciò che ne prescrive ogni minimo passo. La sintassi computazionale può anche ammettere la discrezionalità, purché compressa al *limite* e ridotta a residuo infinitesimale, ad una quantità talmente piccola da non essere direttamente misurabile, anche se apprezzabile mediante le tecniche di formalizzazione del calcolo *differenziale*. In tal modo l’incidenza del lavoro *ermeneutico* sullo svolgimento della procedura viene ricondotta ad una quantità talmente piccola da non essere misurabile e, quindi, ridotta ad un fattore residuale”<sup>22</sup>.

Ma il problema stringente non è solo quello di riannodare e armonizzare il rapporto tra diritto, politica e tecnologie informatiche, bensì anche quello di preservare l’identità del soggetto dissolto in forme di atomizzazione sociale e da politiche di astrazione. Se la tecnica si propone l’aumento infinito della sua potenza, a che scopo mirano le grandi forze del nostro tempo che di questo potere si servono?

---

<sup>21</sup> Cfr. P. Barcellona, *Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità*, Dedalo, Bari, 2001, p. 23.

<sup>22</sup> P. Savarese, *Diritto ed episteme*, Nuova Cultura, Roma, 2014, p. 27. Da un punto di vista normativo e giuridico, gli automatismi procedurali sopprimono anche i residui ermeneutici e discrezionali che un sistema legale incentrato sulla gerarchia delle fonti ed operante mediante fattispecie ed istituti comunque comporta. In tal modo viene meno la dimensione intenzionale e finalistica degli strumenti giuridici, che ne escono alterati in quanto strumenti. Lo strumentario *legale* diviene così un moltiplicatore dell’indifferenza e si fa disponibile a qualsiasi interpretazione del nesso tra il diritto e la società umana (cfr. *ivi*, p. 42).

Tenendo conto che la tecnica non è l'interpretazione ingenuamente tecnicistica dei tecnocrati, ma qualcosa di ben più complesso, essa non include soltanto un insieme di *giudizi di fatto*, secondo la distinzione weberiana tra giudizi di fatto e giudizi di valore, poiché non è solamente la coordinazione dei mezzi più idonei per raggiungere uno scopo esterno alla tecnica<sup>23</sup>. Essa è innanzitutto un “giudizio di valore”; e dunque, ancora una volta, il mezzo diventa fine.

In questo orizzonte, anche il tessuto sociale intersoggettivo si sfilaccia, sotto la spinta di quella che G. Anders vede come l'ideologia contemporanea più strisciante, e il cui dominio rimane costante e si autoalimenta, quello della tecnica come regno della “illibertà” e “del totalitarismo degli apparecchi”, dove la posta in gioco è la possibilità di decidere o *essere decisi* da altri, cioè accettare l'utilizzabilità di sé da parte di altri che ci inducono a pensare che la mancanza di libertà abbia dei limiti definitivamente segnati<sup>24</sup>.

Dunque, nell'universo dell'interconnettività procedurale, come poter sfuggire all'esito di una cosificazione relazionale? Sotto l'aspetto antropologico assistiamo ad una dissociazione tra il soggetto conoscitivo ed ermeneutico e l'*organon* logico/interpretativo di cui dispone, cioè tra gli strumenti di operatività e l'operatore umano in quanto soggetto/soggetti. Il rischio è che le connessioni come operazioni strumentali, private dalla dimensione della finalità consapevolmente elaborata e deliberata, perdano il carattere della strumentalità in favore di un funzionamento che si pretende automatico ed impersonale. “La mancanza di un sentire comune ingenera un individualismo sfrenato che, alla fine, diventa dis-individualizzazione, rendendo possibile la permeabilità a tutte le suggestioni che il mondo esterno offre e rendendo possibile la creazione di un uomo statico, mentre sarebbe auspicabile che ogni uomo fosse statisticamente irrilevante a causa della sua unicità. La crisi del diritto è la crisi dell'uomo perché l'uomo disancorato da una qualunque forma di sua sacralità resta oggetto tra gli oggetti”<sup>25</sup>.

La questione antropologica è una ricerca integrale che si intreccia con le grandi domande di sempre, dal piano ontologico, a quelle epistemologico, religioso, metafisico, tecnologico, politico ed etico. Si

---

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pp. 17-18. Si veda anche, *Id*, *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Dedalo, Bari, 2003.

<sup>24</sup> Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, Bollati Boringhieri, 2003, p. 98 e passim; *ID.*, *L'odio è antiquato*, Bollati Boringhieri, 2006, p. 48.

<sup>25</sup> T. Serra, in T. Serra, F. Ricci, *Le afasie della politica*, Franco Angeli, Milano, 2013, p. 28.

tratta di tracciare una storia dell'autocoscienza per andare oltre le apparenze contingenti cercando di ricomprendere le molteplici dimensioni dell'esistenza umana tra grandezza, fragilità e incommensurabilità del suo mistero<sup>26</sup>.

Una antropologia dell'interconnettività riesce a tener conto di questa complessità? O coglie solo una condizione operativa, che comunque definisce una dimensione epocale inaggirabile dell'uomo contemporaneo?

Tra le molteplici teorizzazioni che qui si potrebbero richiamare, l'antropologia filosofica elaborata da M. Scheler è tra quelle che più emblematicamente intendono riuscire a dare una unitarietà al molteplice, al frammentato, al modello parcellizzante delle scienze che hanno per oggetto l'uomo, alle quali solo una antropologia potrebbe dare un fondamento ultimo di natura filosofica ed anche sicuri e determinati fini alla loro ricerca, nel momento in cui sia tesa a comprendere l'essere umano nella sua totalità fisica, psichica, emozionale e individuale. In questo modo l'essere-uomo è definito da Scheler 'un essere aperto al mondo', dove il concetto di apertura permette di comprendere la costante tendenza umana ad andare sempre oltre, oggettivando la realtà e se stessi e divenendo padroni della realtà delle cose<sup>27</sup>.

Dunque, la ricerca di quale profilo antropologico oggi corrisponda all'uomo digitale è, da un lato, la ricerca di un confine, cioè di uno spazio di riconfigurazione della propria identità e delle proprie radici, ma, dall'altro, lo sfondamento dei confini stessi per una "totalità aperta". L'*homo absconditus*, a cui fa riferimento H. Plessner, l'uomo insondabile, esprime il potere della sua libertà che continuamente si sottrae ad ogni fissazione teoretica e che spezza tutte le catene<sup>28</sup>, per portare avanti

---

<sup>26</sup> Agostino di Ippona parlava dell'uomo come una *magna quaestio*. E Martin Heidegger scrive che "Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni" (M. Heidegger, *Kant e la metafisica*, Genova, 1962, pp. 275-276). L'antropologia filosofica, dalle prime elaborazioni fino alle tesi contemporanee più note, come quelle di Scheler, Plessner e Gehlen, cerca di dare voce alle immagini dell'uomo che sono emerse nel corso della storia del pensiero, il suo stesso pensarsi e rappresentarsi, l'immagine di sé con cui ha dovuto confrontarsi, e attraverso cui ha operato il confronto con ciò che è altro da sé. L'uomo, infatti, è l'unico essere che pone la domanda su se stesso.

<sup>27</sup> Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, 2002; per Scheler è la *persona* che definisce l'uomo, e che può fare esperienza di una autentica apertura al mondo ed ex-centricità, che sono "L'affacciarsi dell'uomo su di un orizzonte che eccede le categorie dell'ambiente-proprio in conseguenza della conquista di una nuova identità etica e capace di porre in termini radicali lo stesso tema della libertà" (ivi, p. 41).

<sup>28</sup> Cfr. H.-P. Kruger, in H. Plessner, *L'uomo: una questione aperta*, Armando, Roma, 2007, p. 19. Il contributo di Plessner è teso anche superare un certo dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura, integrando il metodo ermeneutico, dialettico e la ricostruzione trascendentale delle pratiche simboliche e convertendoli in metodi antropologici del moderno modo di condurre la vita (ivi, p. 11).

un progetto comune di scienza, come anche di ordine sociale e morale, nel superamento di ogni immagine chiusa del mondo e della conoscenza. Una antropologia dell'interconnettività dovrebbe misurarsi con le istanze di un'umanità che vive una trasformazione incessante delle forme e degli strumenti di conoscenza, e dunque anche dei linguaggi di connessione tra culture e saperi.

Ma l'interconnettività, come struttura non solo operativa ma anche cognitiva ed intersoggettiva, può davvero rappresentare l'elaborazione e la circolazione di saperi *aperti*, che possano rappresentare un potenziale su cui fondare lo sviluppo di nuove forme di relazione interculturale e transculturale? Il fenomeno dell'interconnettività, dal punto di vista dello sviluppo cognitivo e psicolinguistico, viene affrontato da A.N. Leont'ev, allievo di Vygotskij, il quale, studiando gli aspetti dello sviluppo e dell'apprendimento fondato sulle interazioni sociali e sui sistemi di segni, mette in evidenza i processi e le forme simboliche dei processi di conoscenza, e quindi il valore dell'azione umana mediata dall'altro, un altro che prende posizione nell'universo culturale, che è universo simbolico, di cui ogni individuo fa parte e rende parte la sua attività umana vitale<sup>29</sup>. La dimensione interconnettiva dell'attività umana qui si configura soprattutto come processo di allargamento del contesto culturale nei processi formativi che hanno luogo in un contesto di azioni internazionali, e quindi lo spazio formativo negoziato può soltanto realizzarsi in contesti complessi "allargati". Contesti che ridefiniscono la fluidità degli spazi ibridi; coinvolgendo in profondità processi di riconfigurazione delle costellazioni identitarie del soggetto che apprende<sup>30</sup>.

In altri termini, nei processi di interconnettività cognitiva sono implicate le nostre facoltà logiche, gnoseologiche, di apprendimento e di linguaggio<sup>31</sup>, che modificano gli strumenti e i livelli di conoscenza, interpretazione e comunicazione della realtà e della condotta umana interpersonale. Pertanto, tali processi di interconnessione disegnano una vera e propria architettura e geografia cognitiva psicosociale<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Cfr. A. N. Leont'ev, *Attività, coscienza, personalità*, Giunti-Barbera, 1977; Id., *Problemi dello sviluppo psichico*, Ed. Riuniti, 1976. Si veda più estesamente, S. Bedessi, *Intelligenza artificiale e fenomeni sociali*, Apogeo Education, 2019.

<sup>30</sup> J. E. Raffaghelli, *Apprendere in contesti culturali allargati*, Franco Angeli, Milano, 2012.

<sup>31</sup> Cfr. F.J.Varela, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla provadell'esperienza*, Feltrinelli, Milano, 1992.

<sup>32</sup> G. Del Gobbo, *Il processo formativo tra potenziale di conoscenza e reti di saperi*, Firenze University Press, 2007, pp. 74-82. Gli studi di Bruner e di Bateson sono illuminanti in merito alla costruzione della complessità dei sistemi cognitivi e alla costruzione delle conoscenze. Bateson nello studio di una ecologia della mente, cercando di mostrare la natura

Nell'analisi della società informazionale, M. Castells osserva come vi sia oggi la ricerca di "una nuova appartenenza intorno a forme di identità condivise", costruite in reti collettive, e quando "la Rete disattiva il sé, l'io, individuale o collettivo, costruisce il proprio senso di sé senza riferimenti globali o strumentali: il processo di disconnessione diviene reciproco, in seguito al rifiuto da parte degli esclusi di un'alogica unilaterale di dominazione strutturale ed esclusione sociale"<sup>33</sup>. Castells indaga anche che cosa costituisca valore nella società in rete, che cosa motiva gli allocatori di valore nella società reticolare. La tesi dell'autore, in sintesi, è che il valore sia un'espressione del potere: coloro che detengono il potere stabiliscono cosa è di valore. "Il potere è quel rapporto tra soggetti umani che, sulla base di produzione ed esperienza, impone la volontà di alcuni sugli altri attraverso l'uso potenziale o reale di violenza, fisica o simbolica. Il potere si fonda sullo stato e sul suo monopolio istituzionalizzato della violenza, sebbene ciò che Foucault definisce microfisica del potere, incarnata in istituzioni e organizzazioni, si diffonda in tutta la società, dai luoghi di lavoro agli ospedali, racchiudendo i soggetti in una serrata struttura di doveri formali e aggressioni informali"<sup>34</sup>. Dunque, i dispositivi di autoanalisi del moderno non si limitano a teorizzare una tecnologia sociale, ma si impone una vera e propria ermeneutica delle nuove e sempre più estreme dimensioni relazionali. In sintesi, le procedure informatiche sempre più potenziate configurano mutamenti di paradigma e spazi di ulteriore accrescimento del loro potere senza confini, ampliando la connessione planetaria di culture, mondi, esperienze; e, allo stesso tempo, accelerano e alimentano una modificazione delle capacità di comprensione di interpretazione non solo della realtà ma dell'uomo stesso, e dei suoi principi regolativi e autoriflessivi sulle azioni e sulle scelte decisionali.

Ma, lo sviluppo di nuove modalità di conoscenza e di costruzione di una realtà condivisa, apre di nuovo la domanda sul rapporto tra potere e controllo digitale della comunicazione sociale. Gli individui, proiettati all'interno di circuiti di informazione e dentro schemi di interazione sempre più

---

sistema della cultura umana, e smontando la contrapposizione tra natura e mente di stampo cartesiano, propone una visione della mente umana secondo un modello olistico del processo mentale, ed una visione sganciata da dualismi ed antinomie per una riformulazione del rapporto tra mente umana ed organismo ambiente in connessione ecologica. Cioè per Bateson tutte le forme espressive della mente umana costituiscono una rete di connessioni. Cfr., G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1995.

<sup>33</sup> M. Castells, *La nascita della società in rete*, op. cit, pp. 19-21. Cfr. anche M. Castells, *Comunicazione e potere*, UBE, Milano, 2017; si veda anche, Id., *Galassia internet*, Feltrinelli, Milano, 2001; Id., *La nascita della società in rete*, UBE, Milano, 2014.

<sup>34</sup>Ivi, p. 16.

fluidi, diventano oggetti, e non soggetti, di un rovesciamento delle gerarchie di costruzione del sapere e quindi di detenzione di un potere<sup>35</sup>.

Questo piano di analisi ci porta a riconsiderare i rapporti di potere che i processi e le strategie di comunicazione digitale determinano o contribuiscono a determinare, diventando di fatto forze potentissime di inclusione o esclusione, di sviluppo o di controllo delle risorse umane e, quindi anche di trasformazione sociale.

La cosiddetta “economia dell’intangibile” ci ricorda che lo *sharp power* è sempre più un controllo della distribuzione del sapere, e quindi dell’immagine del mondo che ne scaturisce<sup>36</sup>. Attraverso le strategie di *sharp power*, stiamo assistendo ad un cambiamento epocale, ad una rivoluzione informatica che porta il conflitto politico in una dimensione digitale, che agisce sulla costruzione dell’opinione pubblica nei confronti della politica, dell’economia, delle relazioni internazionali tra Stati, ecc.; ma, ancora più sottilmente, che agisce come controllo e condizionamento dei comportamenti, dei bisogni, della nostra visione della realtà e dei fatti.

Bisogna quindi comprendere quali siano i cambiamenti in atto e a quali fini miri il controllo dell’informazione connesso al potere dei mercati e delle forze economiche mondiali, che possono persino piegare la resistenza morale e collettiva di un popolo, la reputazione di un capo di stato, impedire il discernimento tra verità e menzogna.

Da qui bisogna ripartire per trovare strumenti adeguati di autonomia di giudizio, di esercizio di libertà, di tutela dei diritti, in particolare di quelli delle fasce sociali più fragili che sono anche i più colpiti dalle nuove forme di potere e di conflitto non convenzionale<sup>37</sup>.

Shoshana Zuboff, nel libro *Il capitalismo della sorveglianza*, parla di una “ideologia strumentalizzante”, che è un altro modo di intendere lo *sharp power*: nuovo tipi di potere e di controllo economico e politico senza usare eserciti e armi, ma usando algoritmi, linguaggi digitali, calcoli

---

<sup>35</sup> Cfr. F. Ferrazzoli, *Nuovi stili e processi cognitivi nella società della rete*, in A. Montanari (a cura di), *L’illusione democratica, Attori politici e nuovi strumenti di comunicazione*, FrancoAngeli, Milano, 2014, pp. 120-121.

<sup>36</sup> Cfr. P. Messa, *L’era dello sharp power. La guerra cyber al potere*, UBE, Milano, 2018. Lo *sharp power*, potere tagliente e affilato, è lo specchio dell’era di instabilità permanente in cui ci troviamo a vivere. Il primo versante dello *sharp power* riguarda il campo delle informazioni, dei dati e delle tecnologie di frontiera. L’altro lato, ad esso complementare, è rappresentato dall’azione nel cyberspazio, dal conflitto di intelligence che si combatte per il controllo di tali informazioni.

<sup>37</sup> Su questo punto, F. Ricci, *Sharp power and digital surveillance: the new cognitive wars*, in 7° Global Social Conference, 3 settembre, 2020.

computazionali, big data<sup>38</sup>. Internet diventa il campo di battaglia della nuova guerra cognitiva, o *digital war*, coinvolgendo tutti i campi della vita sociale, politica ed economica, investendo il mondo delle rappresentazioni sociali, dell'immaginario collettivo, e delle dimensioni simboliche per la costruzione del consenso o del dissenso. Le strategie di sorveglianza digitale non solo conoscono e scambiano informazioni sui nostri comportamenti, ma li *formano*. E' questo il nesso più importante e pericoloso, il passaggio dalla conoscenza al potere; anzi la conoscenza *come* potere: la circolazione di dati e informazioni diventano "mezzi di modifica e condizionamento del comportamento".

Il controllo della conoscenza ha infatti un enorme potere di rafforzamento o indebolimento dei legami sociali, e le reti di circolazione dei saperi e delle informazioni possono essere forme potentissime di inclusione o esclusione, di limitazione della libertà o di emancipazione e sviluppo.

Senza efficaci organi di garanzia per il rispetto dei diritti umani, e senza possibilità di essere tutelati da chi persegue solo il profitto illimitato di pochi a scapito della manipolazione e della mistificazione di molti, non può esserci vera democrazia.

Per questo, l'ipotesi di una antropologia dell'interconnettività non tematizza solo il rapporto tra uomo e tecnologie del sé, e la capacità umana di modificare e trasformare razionalmente il dato naturale, ma implica anche la ricerca di nuovi strumenti ermeneutici per fronteggiare quell' "oceano di insicurezza" determinato dalla stessa tecnicizzazione del mondo<sup>39</sup>.

Il percorso è aperto; ma proprio in tale apertura credo si possano trovare energie e nuove vitalità per un equilibrio capace di rispondere alle richieste di orientamento dell'uomo nel nuovo complesso orizzonte epocale.

---

<sup>38</sup> Cfr. S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss Press, Roma, 2019.

<sup>39</sup> Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma, 2003. Si veda anche, A. Gehlen, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, il Mulino, Bologna, 2005. Per Gehlen, diversamente da M. Scheler, l'antropologia filosofica deve liberarsi dalle aspirazioni metafisiche, perché così concepita finisce necessariamente in affermazioni ontologiche, e quindi riferite alla totalità del mondo. L'epoca contemporanea è piena di incertezze, le nuove scoperte scientifiche sull'uomo mettono in discussione i vecchi modelli e generano insicurezza. L'uomo diviene ora problematico a se stesso, lo è al punto che stenta a riconoscersi pur avendo coscienza di questa sua insicurezza. Pertanto, si può sostenere che Gehlen abbia anticipato i temi dell'incertezza esistenziale che mezzo secolo più tardi autori come Bauman, Touraine e Beck, hanno tematizzato ampiamente nei loro scritti.





Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni  
Senago (MI)  
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.