

POLIFEMO: CONSIDERAZIONI INATTUALI SUL SOLIPSISMO POLITICO ATTUALE.

DOI: 10.7413/18281567289

di Raffaella Sabra Palmisano

Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como

Polyphemus: Untimely Reflections on Contemporary Political Solipsism.

Abstract:

The paper examines the political dimension of human existence by focusing on the nexus between the recognition of otherness, social organization, and law. It argues that the ways in which the Other is acknowledged or denied have decisive consequences for the emergence of order and ordering, directly shaping political relations. This perspective is explored through the Homeric episode of the encounter between Odysseus and the Cyclops Polyphemus, taken as a paradigmatic case that reveals the inseparability between conceptions of alterity and the regulation of associated life. The analysis shows how the absence, refusal, or distortion of the recognition of the Other corresponds to the establishment of a specific order, or to its negation, thereby highlighting that every relation to alterity necessarily entails a normative choice. In this sense, the paper demonstrates that the relationship with the Other, insofar as it founds a particular order, possesses an intrinsically political significance.

Keywords: alterity, territory, technology, justice, hospitality

Introduzione

In un periodo storico in cui ci troviamo continuamente a confrontarci con le creazioni tecniche e tecnologiche dell'uomo, il pensiero si volge principalmente al rapporto dell'uomo con nuove

macchine e dispositivi¹ capaci di realizzare processi computazionali adattivi simulando l'intelligenza umana². Ciò che ci sorprende è la diffusione, in una parte significativa delle analisi in voga, di un approccio che sembra riconoscere implicitamente a tali macchine caratteristiche umane, quali fossero soggetti, senzienti e pensanti, attribuendogli così ruoli che sembrano eccedere il loro effettivo statuto tecnico e operativo. Riteniamo che tali tendenze di pensiero non siano altro che la prevedibile conseguenza del solipsismo e dunque il tentativo di affrancarsi da esso. In altri termini l'uomo, per liberarsi da quella modalità di rappresentazione dell'alterità che non afferma l'Altro come soggetto distinto ma lo riduce a oggetto della rappresentazione ("objectum mentis"), rappresenta e produce oggetti che reputa "autentici"³ pur trattandosi di mere costruzioni, proprio per superare l' "aberrazione"⁴ del solipsismo.

Siamo dunque al paradosso dell'oggettificazione dell'ente uomo e della soggettivizzazione dell'ente tecnico?

Riteniamo che questo mutamento possa essere inteso come un sintomo di un problema che concerne la struttura storico-relazionale dell'esserci dell'uomo: l'esistenza umana è sempre relazione, causa e conseguenza, epicentro e periferia di relazioni, con l'Altro, con il mondo, all'interno di un orizzonte storico determinato dalle relazioni e determinante le relazioni.

¹ Una macchina è un sistema complesso e multifunzionale che può includere più dispositivi; un dispositivo è un elemento più semplice e specializzato, che può però essere "intelligente" se dotato di Intelligenza Artificiale. Per comodità e chiarezza ci riferiremo nel testo alle macchine, includendo nel termine anche i dispositivi dotati di IA.

² Tali macchine rientrano nel campo dell'intelligenza artificiale. Le macchine capaci di realizzare processi computazionali adattivi trovano applicazione in numerosi ambiti produttivi e scientifici. In agricoltura, droni intelligenti e sistemi di irrigazione automatizzata utilizzano algoritmi di apprendimento automatico per monitorare le colture e ottimizzare l'impiego delle risorse, mentre macchine agricole a guida autonoma adattano le operazioni alle condizioni del terreno. Nel settore delle costruzioni, macchinari autonomi per il movimento a terra e sistemi di monitoraggio strutturale intelligente analizzano dati in tempo reale al fine di migliorare sicurezza ed efficienza, affiancati da software di progettazione assistita da intelligenza artificiale. In ambito medico, sistemi di diagnostica assistita, robot chirurgici e piattaforme di monitoraggio remoto dei pazienti supportano l'analisi clinica e il processo decisionale. Analogamente, nell'industria e nei trasporti, robot collaborativi (robot progettati per operare nello stesso spazio degli esseri umani, interagendo in modo sicuro e adattando il proprio comportamento alle azioni dell'operatore), sistemi di manutenzione predittiva, veicoli a guida autonoma e piattaforme intelligenti di gestione del traffico impiegano modelli adattivi per ottimizzare i processi e rispondere dinamicamente alle condizioni operative.

³ Cfr. K. Löwith, *Saggi su Heidegger*; trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE, Milano 2006, p. 9.

⁴ "Il solipsismo è un'aberrazione. Non è in contraddizione con l'universalità reale della coscienza, che anzi ne è formulata (e diciamo pure dimostrata) con una chiarezza e una stringenza quali non si potrebbe desiderar maggiori. Ma è un'aberrazione, perché il mio pensiero, dell'altro soggetto, come vissuto dall'altro soggetto, è un costitutivo del mio pensiero, di me, sicché senza del primo non ci sarebbe il secondo, e viceversa. Tutti sanno, che per dire *tu* bisogna dire *io*. Qui si fermano i solipsisti; ma una riflessione più estesa e più acuta mette in evidenza, che per dir *io* bisogna dire *tu*; ecco perché il solipsismo è assurdo", B. Varisco, *Dall'uomo a Dio*, Cedam, Padova, 1939, p. 313.

L'esserci è costituito e co-costruito da e costituisce e co-costruisce le relazioni, di volta in volta, storicamente. Nel momento in cui la relazionalità viene negata, interrotta o “mediata”, l'esserci dell'uomo ne subisce le conseguenze. La storicità relazionale non è da considerarsi come qualcosa di puramente esterno o interno al soggetto, ma piuttosto come una struttura diveniente costitutiva del suo esserci. Quando la struttura storico-relazionale viene compromessa – per esempio nelle forme contemporanee di guerra⁵ o di tecnica – il soggetto muta nel suo esserci, “perde” parte di sé perdendo relazioni⁶.

In altri termini, se la relazione non è più immediata (nel senso di non-mediata) con l'Altro, questo viene allora percepito non più come soggetto, ma come mera rappresentazione, *objectum mentis*, e ne va dello stesso esserci del soggetto poiché non v'è spazio per una co-costruzione diretta (non-mediata).

L'interpretazione dell'Altro come *objectum* oggi è interpretazione legittimata dalla costante interruzione del *continuum* esistenziale dell'uomo da parte delle macchine e/o di altri uomini che attraverso queste comunicano. Le macchine, siano queste telefoni, computer, droni di diagnostica ecc., modificano la struttura di relazione io-Altro, soggetto-soggetto, *Leib-Leib*, perché i soggetti, le persone “proiettate” o “estese” in tali macchine, non essendo presenti interamente, si fanno *Körper*, mentre – paradossalmente – la macchina, conseguenza della creatività e dell'opera umana, esprimendo le capacità umane (siano queste comunicative, analitiche, operative, redittive ecc.) e essendo *de facto* concretamente, “fisicamente” presente nello spazio della relazione con l'uomo, si fa apparentemente *Leib*.

Del resto, il concetto di *Leib* è etimologicamente legato alla parola “vita” e alla sua durata⁷: un corpo che porta in sé la vita, un qualcosa che ha una permanenza e una durata, in quanto avente la radice ariana *lip-* che si trova anche nel verbo greco “*λιπαρέω*”, “continuo, insisto, persisto, perduro”⁸. La continuità della durata, della permanenza, ci dice che la corporeità viva è ovviamente

⁵ Per un'analisi approfondita delle implicazioni di questo passaggio in ambito bellico si veda R.S. Palmisano, “Alterità e Nemico: per una definizione di guerra solipsista”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, Anno VI, n.1, Giugno 2016, pp.123-144. Su *Körper* e *Leib* si veda M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 262-263.

⁶ Cfr. R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci*, Milano, Mimesis, 2021.

⁷ Si veda F. Kluge, *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, Strassburg, Trübner, 1899.

un qualcosa di diveniente storicamente ed è un qualcosa di relazionale perché la durata e la permanenza sono sempre rispetto a un qualcosa, in relazione a un qualcosa.

Ci si chiede quindi se possa allora essere l'apparente divenire determinato dalle capacità computazionali adattive di tali macchine, unito alla durata e permanenza fisica determinata dal loro essere continuamente "in relazione a" l'uomo, a configurarle nella percezione e nelle analisi odierne come soggetti, alterità, *Leib*.

Che implica allora la nostra continua relazione alle macchine e, in particolare, il loro essere mediazioni tra noi e l'Altro?

Occorre primariamente chiarire che qui intendiamo le macchine come mediatrici in quanto strumenti non solo della comunicazione tra un uomo e un altro uomo – come per esempio al telefono, o via mail – ma anche tra un uomo e un altro uomo in modo indiretto, come nel caso dell'IA, poiché essa esprime ciò che altri uomini hanno costruito: altri uomini ne hanno progettato la struttura, deciso su quali testi deve basarsi, filtrato i dati, progettato il sistema di tokenizzazione, progettato e organizzato politicamente e fisicamente la raccolta delle materie prime necessarie a costruire le macchine fisiche sulle quali farla girare, scavato le miniere per estrarre minerali metalli, organizzato la rete elettrica, gestito politicamente le informazioni ecc.

Il predominio della tecnica sta progressivamente eliminando la componente personale e irripetibile che l'individuo un tempo imprimeva a ciò che produceva e al mondo che lo circondava. Da questo processo derivano la perdita di un rapporto diretto con la realtà e un conseguente impoverimento dell'esperienza individuale. Si assiste così a una forma di azione inconsapevole, in cui si costruisce senza percepire pienamente il senso di ciò che si realizza e si agisce senza confrontarsi concretamente con le conseguenze delle proprie azioni⁹. In tale contesto, il solipsismo finisce per

⁸ Si veda "Etimologicamente, il concetto di *Leib* è connesso con la parola vita (in tedesco medio-alto *lip* significava ancora 'corpo' e 'vita' senza differenziazione). Per *Leib* si intende quindi il vivente, vissuto e sentito, oltre che l'aspetto vivo, la presenza 'corporea' di una persona. La parola 'Körper', invece, deriva dal latino *corpus* – cioè 'corpo, cadavere', come ancora nel *corpse* inglese – e quindi designa principalmente l'oggetto materiale dell'anatomia e della fisiologia.[...] In uno dei primi dizionari di sinonimi in tedesco, il *Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichlautender Wörter der deutschen Sprache* di Samuel Stosch (1780), si dice che la parola 'Leib' sia usata solo per il vivente, 'Körper' invece per cose fisiche inanimate. Si dice 'il Leib dell'uomo', ma 'il Körper del sole'", Trad. Mia. T. Fuchs, *Zwischen Leib und Körper*, in M. Hähnel, M. Knaup (a cura di), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*, WBG, Darmstadt 2013, pp. 82-93, p. 82.

⁹E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze, Fussi, 1948, p.15.

orientare l'agire sociale: esso si manifesta in azioni fondate esclusivamente su una coscienza individuale priva di riferimento a una dimensione trascendente. In altri termini, si perde di vista che l'uomo acquista pieno significato solo in relazione all'assoluto; così, ridotto alla sola dimensione mondana, l'uomo diventa principalmente produttore, finendo per "arrendersi" ai prodotti del proprio lavoro¹⁰.

Inoltre, la progressiva scomparsa del dialogo diretto, legata all'uso della tecnica come strumento di mediazione comunicativa nel tentativo di risparmiare tempo, altera la natura stessa della comunicazione: i mezzi finiscono per assumere un'importanza autonoma, spostando l'attenzione dal contenuto e dal fine della comunicazione al mezzo stesso¹¹.

E proprio il carattere mediatore delle macchine ci dice qualcosa di fondamentale sulla relazione all'Alterità nella nostra epoca, e in particolare sulla percezione spaziale/territoriale dell'Alterità.

L'altro e il territorio

Consideriamo lo spazio come materia prima¹² (analizzabile in termini geometrici, topologici ecc.) e il territorio come spazio prodotto¹³, cioè spazio nel quale vengono "proiettate" relazioni, energie, informazioni. Il territorio è dunque spazio prodotto dalle relazioni, in continuo divenire, risultato di un'azione di territorializzazione che può avvenire a vari livelli e in varie modalità¹⁴: dall'uso fisico e materiale dello spazio alla sua rappresentazione.

¹⁰ Il solipsismo, come rilevato da Enrico Castelli Gattinara di Zubiena, determina l'agire sociale, caratterizzandolo, con la sua assenza di fede e trascendenza, o come un agire che "imprudentemente non rischia", o come un agire secondo coscienza propria, ma "scandaloso" poiché si tratta di un agire che "rischiando, si dimentica di invocare l'aiuto divino. L'una e l'altra [azione] perdono di vista il fatto che l'uomo è uomo solo se considerato nei confronti dell'assoluto; nei confronti del mondano è il lavoratore: *rende* per quello che produce, ma si *arrende* al prodotto" E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, op.cit. p. 79.

¹¹ "... se la comunicazione può essere stabilita solo ricorrendo a un terzo termine, che è quello che la tecnica fornisce, il termine mediatore acquista, di conseguenza, una tale importanza che tutto l'interesse si sposta sul termine stesso anziché sul risultato della comunicazione", *Ivi*, p. 17.

¹² Cfr. "le territoire est un espace dans lequel on a projeté du travail, soit de l'énergie et de l'information, et qui, par conséquent, révèle des relations toutes marquées par le pouvoir" C. Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, Paris, 1980, p. 129

¹³ Cfr. C. Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, C. Raffestin, "Remarques sur les notions d'espace, de territoire et de territorialité", in *Espaces et Sociétés*, n. 41, 1982, pp. 167-171, p. 168.

¹⁴ Cfr. *Ivi*

Il cyberspazio, in cui operano e prendono forma le IA e tutte le tecnologie intrinsecamente reticolari, la cui operatività è quindi strutturalmente dipendente da esso, è un territorio, in quanto spazio prodotto (virtuale sì, ma con effetti reali), ed è espressione di un potere territorializzante¹⁵.

Come viene percepito questo territorio è ciò che ci permette di analizzare la percezione dell'Alterità conseguente.

Il cyberspazio appare come un unico grande e immenso territorio di tutti e di nessuno, a cui ciascuno ha accesso tramite le macchine a cui siamo costantemente relazionati. Ognuno ha apparentemente una o più particelle di territorio: una casella mail, una pagina social dove interagire e “incontrarsi” con gli altri, un'iconcina da premere per guardare in faccia qualcun altro e così via. L'accesso a queste particelle avviene tramite le macchine adatte, siano queste orologi da polso, cellulari computer ecc. Ed è in questi “luoghi” d'accesso che ci si “incontra” con l'Altro, direttamente o indirettamente – giacché, abbiamo specificato, questi sono strumenti di mediazione diretta e indiretta. Ma questi luoghi d'accesso sono sempre fisicamente, concretamente presenti: sulla scrivania, in tasca, al polso. L'Altro sembra dunque sempre vicino, e l'incontro avviene sempre in una particella che in quel momento è mia per me, ma per l'Altro è sua, poiché entrambi vi abbiamo accesso nel medesimo modo. Ciò fa apparire il territorio dell'incontro come un territorio mai straniero, mai d'Altri.

Eppure tale territorio è una costruzione creata da dati raccolti da più territori, compresi i corpi¹⁶.

Qualsiasi macchina o dispositivo connesso a internet o a una rete è chiamato *host*, è identificabile tramite un indirizzo IP, e può comunicare con altri *host* scambiando dati o fornendo servizi. Alcuni *host* chiedono informazioni (*client*), altri le forniscono (*server*), e altri ancora possono fare

¹⁵ Cfr. “Il cyberspazio come rappresentazione co-costruita da tutti quegli attori che partecipano ora come produttori ora come consumatori di ‘contenuti’ online, dati, strutture, ecc. e tutte quelle relazioni che nascono e si sviluppano attorno a e attraverso gli strumenti di telecomunicazione, risulta essere espressione di un potere territorializzante” R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco. Riflessioni sulla neutralizzazione dello Stato*, Bologna, I Libri di Emil, 2023, p.121. Il territorio si costituisce quando gli attori organizzano e strutturano lo spazio in funzione dei propri scopi. Anche azioni minime producono già configurazioni territoriali, che si articolano in reti, nodi e maglie (Cfr. C. Raffestin, op. cit.), poiché ogni società deve organizzare il proprio campo d'azione. Su questa base, gli attori sociali sviluppano ulteriori relazioni e divisioni, creando nuove articolazioni territoriali che non si limitano a separare fisicamente, ma definiscono socialmente i confini tra gruppi. In questo senso, la suddivisione dello spazio/territorio non è mai neutra: è un modo di distinguere e differenziare i gruppi, contribuendo alla costruzione dell'identità amico-nemico e assumendo una chiara dimensione politica.

¹⁶ Cfr. R.S. Palmisano, “Tecnologia, carne, potere: il corpo come territorio”, in *Metabasis.it*, novembre 2024, XIX, n.38, pp.32-46

entrambe le cose (*peer-to-peer*). *Host* significa “ospite”, perché funge da “ospite” di dati e servizi sulla rete (pur essendo “ospitato” dalla rete).

“Host”, parola e fatto sociale

In latino, il termine di base per “ospite” era inizialmente *hostis*, “straniero”¹⁷; il senso di ospite è stato assunto successivamente da *hospes* (ospite ricevuto, in greco: *xenos*) mentre l’uso di *hostis* ha insistito sul senso di “straniero” da cui è derivato il senso di “nemico”.

Hospes, è composto da due elementi che si uniscono: *hosti-pet-s*.

L’elemento *pet-*, in alternanza con *pot-*, rileva Emile Benveniste, “signifie originellement l’identité personnelle”¹⁸; l’identità che nel gruppo familiare viene rappresentata dal padrone di casa, responsabile della famiglia, il capo famiglia, responsabile di garantire l’ospitalità come “parità per compensazione”¹⁹.

Attorno all’elemento *pet-*, *pot-*, si organizza una grande famiglia etimologica²⁰ per esempio il verbo *possum* (potere) o l’aggettivo *compos* (in possesso di, capo di ecc.). Ciò che rileva Benveniste è che il termine derivato *potis*²¹ “che esercita il potere su, potente”²² si trasforma in due punti dell’area indoeuropea con un senso ben diverso. In lituano diventa l’aggettivo *pats* “lui stesso” e il sostantivo *pats* (nel composto *ves-pats*) “padrone”, in iraniano va a costituire l’aggettivo composto *x’ae-paithya* “suo proprio”, “di se stesso” ecc., e si chiede dunque come come una parola che significa inizialmente “padrone, capo” (capo di una unità sociale) possa assumere il significato di identità?²³ Riteniamo che questo abbia a che fare con l’imprescindibilità dell’alterità per definire l’identità.

Risulta ovvio che la trasformazione di significato di *hostis*, dunque del rapporto tra ospite e nemico, si spiega dal senso originario di “straniero”, dove lo “straniero favorevole” è l’amico e lo straniero

¹⁷ Cfr. A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1951.

¹⁸ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, I*, Editions de Minuit, Paris, 1969, p.87

¹⁹ *Ivi*

²⁰ A. Ernout - A. Meillet, op. cit.

²¹ E. Benveniste, op.cit., p. 89.

²² A. Ernout - A. Meillet, op. cit.

²³ E. Benveniste, op. cit., p. 89.

ostile è il nemico. Eppure, sottolinea Benveniste, un'analisi approfondita mostra che *hostis* non era nè lo straniero nè il nemico, ma un qualcosa che aveva che vedere con l'equità, con la contropartita come compensazione e con la reciprocità: chi ospitava doveva essere, se necessario in futuro, ospitato; v'era uno scambio equo di rispetto, di doni, di aiuti.

Nel mondo arcaico latino *hostis* era lo straniero a cui venivano riconosciuti dei diritti pari a quelli dei cittadini romani²⁴: non era dunque un qualsiasi straniero, ma uno col quale v'era un legame di egualità e reciprocità con il cittadino romano.

L'ospitalità "originaria" si fonda sulla reciprocità, è un legame con obbligo di compensazione di una prestazione, di un beneficio, simile all'istituzione del dono e del contro-dono²⁵.

Quando la società romana si trasforma e muta le gestione dei suoi territori, le relazioni clan-clan, uomo-uomo, finiscono²⁶, lasciando spazio alla distinzione tra "interno" ed "esterno" alla *civitas*; così si trasforma anche il significato di *hostis*: lo straniero non ha più il legame di egualità e reciprocità, e può essere amico e nemico, non essendo più primariamente "ospite".

In altri termini, *al mutamento della produzione e della gestione del territorio è corrisposto un mutamento delle relazioni, ovvero del posto che l'Altro occupa nella struttura sociale i.e. la sua "personalità sociale"*²⁷: da ospite a amico o nemico.

La figura dell'Altro non è quindi fissa, ma varia in funzione dell'assetto spazio-territoriale e relazionale dominante, potendo assumere ruoli differenti che vanno dalla condizione di ospite a quella di amico o di nemico.

In tale quadro, la produzione del cyberspazio può essere interpretata come il fattore determinante della rivoluzione spaziale contemporanea. Essa ha infatti trasformato lo spazio dell'esistenza storica

²⁴ E. Benveniste, op. cit., pp. 96-98.

²⁵ Cfr. M. Mauss, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), PUF, Paris, 2023.

²⁶ E. Benveniste, op. cit., p.95.

²⁷ Sul concetto di personalità sociale cfr. A.R. Radcliffe-Brown, "On social structure", in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 70, n.1, 1940, pp.1-12, in cui definisce la personalità sociale "as the position occupied by a human being in a social structure, the complex formed by all his sociale relations with others. Every human being in a society is two things: he is an individual and also a person. As an individual, he is a biological organism, a collection of a vast numbers of molecules organised in a complex structure. [...]. The human being as a person is a complex of social relationships. He is a citizen of England, a husband and a father [...]. Each of these descriptions refers to a social relationship, or to a place in a social structure. Note also that a social personality is something that changes during the course of the life of a person [...]", p.5.

dell'uomo²⁸, dando origine a un nuovo *Ortung*,²⁹ ossia a un nuovo modo di localizzare, orientare e strutturare l'esperienza collettiva. Come avviene in ogni rivoluzione spaziale, a questa trasformazione corrisponde l'emergere di nuove forme dell'attività storico-politica, di nuovi ambiti del sapere e di nuovi ordinamenti³⁰.

Considerata l'unità di *Ortung* (localizzazione) e *Ordnung* (ordinamento)³¹, cioè tra spazio e diritto, al mutamento dell'immagine dello spazio si accompagna necessariamente un mutamento dell'immagine del diritto, che è a sua volta un mutamento politico. La comparsa di nuovi territori produce nuove distinzioni identitarie e relazionali³², ridefinendo il posto dell'Altro all'interno della struttura sociale, con un impatto politico innegabile.

Del resto, il modo di essere di una società è condizionato dalle esigenze di coesistenza tra i suoi membri, esigenze che trovano regolazione nel diritto³³, ivi compreso quello dell'ospitalità. Tuttavia, affinché tale regolazione possa essere effettiva, l'imposizione delle norme da parte di specifiche istanze deve fondarsi su una legittimazione riconosciuta, la quale non può che essere di natura politica.

L'Alterità è dimensione politica. L'Altro, come rilevato da Carl Schmitt³⁴, è l'estraneo, *das Fremde*, ossia colui rispetto al quale, nelle situazioni estreme, può emergere un conflitto. Il nemico politico non è tale per una valutazione morale negativa, ma semplicemente perché è l'Altro: un'estraneità radicale che rende possibili conflitti.

Ora ci si chiede: quale senso ha il termine "ospite" oggi, nel territorio del cyberspazio? Chi è in questo territorio l'Altro? Chi è il "padrone di casa", chi è l'ospite?

²⁸ Cfr. R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, op.cit.

²⁹ Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, Adelphi, Milano, 2006.

³⁰ Cfr. *Ivi*, p.58

³¹ Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, op.cit.

³² Cfr. J. Gottmann, *The Significance of Territory*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1973..

³³ Cfr. T. Perassi, *Introduzione alle scienze giuridiche* (1922), Cedam, Padova, 1953

³⁴ C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 109.

“Un porto comodo, senza bisogno di fune...”

Un *host*, cioè un dispositivo connesso a una rete, funge da “ospite” nel senso di “padrone di casa” dei dati e dei servizi (pur essendo “ospite” della rete), partecipando alle interazioni della rete secondo regole precise definite da protocolli di comunicazione e standard tecnici. Tali protocolli determinano le modalità attraverso cui ogni *host* può inviare, ricevere o dirigere il percorso delle informazioni, stabilendo tempi, modi e limiti di accesso. L’insieme di tali regole costituisce l’infrastruttura normativa tecnica della rete; il modo il cui il traffico dati tra *host* viene regolato dall’infrastruttura di rete si fonda – almeno in teoria – sul trattamento non discriminatorio dei pacchetti di dati durante il loro transito (*net neutrality*)³⁵.

Nel cyberspazio quindi, la relazione è sempre determinata dalle interazioni consentite dai protocolli e dagli standard che regolano la presenza e la partecipazione degli *host* al sistema. Su questo livello infrastrutturale si innestano poi ulteriori strati di regolazione, propri delle piattaforme digitali, quali i meccanismi di *platform governance*, le pratiche di *private censorship* e i sistemi di *content moderation*, che incidono sulle modalità concrete di accesso, visibilità e interazione da parte degli utenti. Ora, chi rappresentano gli utenti in questo territorio? Ospiti, amici, nemici?

Bisogna chiarire in primo luogo a chi appartiene tale territorio, chi è o chi sono i “padroni di casa”. Non possiamo definire “padroni di casa” i proprietari delle “particelle di territorio del cyberspazio”, cioè gli utenti a cui sono intestate pagine social, account email ecc., o in generale i proprietari di un telefono o di un computer (*host*) ecc.: non sono loro ad avere l’autorità e il potere necessari a gestire l’Ordinamento di tale territorio (spazio prodotto dai loro stessi dati!)³⁶, territorio caratterizzato da un’apparente comunità di utilizzo e opinioni e da una (apparentemente) disponibilità d’uso³⁷.

I padroni di casa del cyberspazio sono coloro che ne determinano l’Ordinamento, le istanze centrali private: *transnational holdings* e *multinational corporations*. Solo le istanze centrali private detengono infatti *Macht*, *Herrschaft*, *Souveranität*, *Gewalt* e *Autorität* in questo territorio. La *Macht* (che non è qualcosa di istituzionalizzato) è la capacità imporre la propria volontà, di intraprendere

³⁵ Si veda per un approfondimento sul concetto di “net neutrality” che non intendiamo discutere qui https://eur-lex.europa.eu/EN/legal-content/glossary/open-internet-and-net-neutrality.html?utm_source=chatgpt.com

³⁶ Cfr. R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell’esserci; Il nomos del fuoco*.

³⁷ Cfr. R.S. Palmisano, “Filosofia, pensiero e legittimazione del potere privato. Ovvero della non-rivoluzionarietà dell’apparente rivoluzionario”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, giugno n.1 2025, pp.61-75

azioni autonome anche in presenza di opposizioni o resistenze provenienti da individui, collettività, regole o vincoli materiali³⁸. L'*Autorität* è la conoscenza delle condizioni della proprio Potere.

La *Herrschaft* è la possibilità che il proprio comando venga eseguito³⁹; quando questa viene esercitata su un territorio (il cyberspazio e tutti i suoi dati, informazioni, ecc.), si parla di *Souveranität*. La *Gewalt* è la travalicazione dei limiti corporei: le macchine legate al cyberspazio non possono prescindere dall'occupare spazio corporeo, poiché sono i corpi che le utilizzano ed è coi dati creati/estratti dai corpi e con le azioni compiute dai corpi che esse funzionano, e sono i corpi il territorio sul quale si esercita primariamente la *Herrschaft*, una *Herrschaft* priva di *Gewalt* solo a uno sguardo superficiale⁴⁰.

Gli utenti non sono cittadini del cyberspazio, anche se spesso se ne sente dare una tale definizione (*netizens*, cittadini digitali ecc.)⁴¹, poiché non hanno diritti politici garantiti – dopotutto, si tratta di un territorio che all'apparenza è politicamente neutro – , il loro “possesso” di particelle di territorio può essere interrotto in qualsiasi momento, così come il loro accesso, non hanno possibilità di controllo sull'esercizio delle sanzioni, possono essere esclusi unilateralmente dal contratto stipulato con le istanze centrali private ecc.

Gli utenti sono l'Altro, lo straniero, forse l'ospite. Ma che tipo di ospite, che tipo di straniero?

L'accesso al cyberspazio è come l'accesso a un porto comodo, senza bisogno di fune per attraccare la propria nave, come il porto dell'isola dei Ciclopi: cosa accade una volta arrivati dal padrone di casa?

Il legame tra padrone di casa e ospite si rivela in tutta la sua portata politica nel momento in cui si considera il rapporto tra territorio e pratica del diritto intesa come decisione di ciò che è giusto in ambito sociale⁴²: che relazione si ha con l'Altro quando entra nel territorio non suo?

³⁸ Cfr. M. Weber: “Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht” in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Siebeck Mohr, Tübingen, 1922, p. 28.

³⁹ *Ivi*, p. 125.

⁴⁰ Si veda R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, op.cit.

⁴¹ La bibliografia a riguardo è troppo estesa per essere qui citata

⁴² Sulla coincidenza tra diritto e politica nell'ambito delle *transnational holdings* e *multinational corporations*, cfr. *Il nomos del fuoco*.

Il rapporto tra pratica del diritto e territorio riguarda l'essere umano in quanto animale politico, che vive con dei vincoli sociali e dunque, come rilevato da Aristotele, chi vive senza tali vincoli non può essere considerato uomo:

“[...] l'uomo estraneo a ogni convivenza civile per natura e non per sorte è un essere o al di sopra o al di sotto dell'umanità: per esempio, quello che Omero con dileggio chiama “di patria, leggi e focolare privo”. Siffatto uomo invero è per natura desideroso della guerra, essendo senza vincoli, come fosse un abitante dell'aria”⁴³.

Ora, v'è un qualche tipo di convivenza “civile” nel cyberspazio, o i padroni di casa sono “di patria, leggi e focolare” privi?

Transnational holdings e multinational corporations non hanno un'identità territoriale unitaria: la loro struttura, articolata in una costellazione di filiali e membri presenti in varie nazioni dunque legati a diversi ordinamenti, crea un'aporia nel rapporto tra soggetto giuridico e territorio, mettendo in luce il continuo processo di neutralizzazione dello Stato come ordinamento insistente su un territorio e una popolazione.

Da qui derivano le difficoltà a determinare di volta in volta quali siano le giurisdizioni competenti: tali istanze mancano di una definizione strutturale che possa essere considerata giuridicamente fondamentale dal punto di vista del diritto internazionale contemporaneo (infatti non ci sono codici di *hard law*)⁴⁴. In altri termini, la loro ambiguità territoriale determina l'ambiguità nel loro rapporto tra *Ortung* e *Ordnung*, cioè tra localizzazione e ordinamento.

Le istanze centrali private non hanno dunque una “patria” nè, di fatto, “leggi” ad essa legate.

Queste sono padrone del cyberspazio, definibile come “territorio dell'ambiguità territoriale”⁴⁵, sul quale esse hanno *Macht, Herrschaft, Souveranität, Gewalt e Autorität*.

⁴³ Aristotele, *Politica*, trad. di V. Costanzi, Laterza, Bari, 1925, 1252 a, 1253 a.

⁴⁴ Cfr. R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, op.cit.: “Gli strumenti normativi predisposti tanto dagli Stati di origine quanto dagli Stati ospitanti *transnational holding, multinational corporations* ecc. non risultano oggi giuridicamente soddisfacenti, poiché consentono l'impunità in caso di inosservanza delle previsioni codicistiche in quanto i Codici in questione, essendo di *soft law* e non di *hard law*, non sono vincolanti: sono applicabili solo a quelle *transnational holdings, multinational corporations* ecc. che decidono di aderirvi volontariamente” pp. 137-138.

⁴⁵ Cfr. *Ivi*.

Considerato che il cyberspazio è un territorio in cui tutti gli utenti sono l'Altro, in quanto non ne sono obiettivamente cittadini, ci si chiede: che tipo di relazione si instaura tra padrone di casa e *straniero* su questo territorio?

“Sei uno sciocco, straniero, o vieni da ben lontano” vv. 273, IX

Quando Odisseo e i suoi compagni arrivano alla terra dei Ciclopi “ingiusti e violenti” e entrano nell'antro di Polifemo, osservano ogni cosa e, dopo aver acceso un fuoco e fatte le offerte agli dei, aspettano l'arrivo dell'ancora a loro ignoto padrone di casa. I compagni chiedono a Odisseo di tornare alle navi portando via con sé cibo e animali, ma Odisseo li convince a restare “per vederlo in persona, se mi facesse dei doni ospitali”⁴⁶. Odisseo, l'uomo che “di molti uomini le città vide e conobbe la mente”⁴⁷ vuole conoscere la struttura sociale del nuovo territorio in cui si trova: sapere se uno degli abitanti rispetta le leggi dell'ospitalità – dato che una relazione si iscrive sempre in una struttura sociale – permette di valutare l'organizzazione sociale presente, e l'eventuale ordine giuridico-politico-etico in quel territorio.

Polifemo, il padrone di casa, che maciulla e si mangia i compagni del mitico eroe, è definito da Odisseo come un mostro, che non somiglia “a un uomo mangiatore di pane, ma a picco selvoso d'eccelsi monti, che appare isolato dagli altri” (v. 190-192) infatti non convive⁴⁸ con gli altri Ciclopi. .

Questi esseri, ingiusti e violenti (v. 105), privi di una legge condivisa, di un sistema politico organizzato, vivono isolati, ciascuno nella propria grotta con moglie e figli, tranne Polifemo che abita solo coi suoi animali. I Ciclopi non badano gli uni agli altri: οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν⁴⁹, non hanno un qualcosa di definibile come norma o costume di convivenza, non hanno infatti bisogno di regolamentare i comportamenti reciproci nè hanno una autorità che sia tale per tutti loro, poiché non sono *zoon politikon* e non hanno *themis* in quanto non necessitano di un fondamento comune. La

⁴⁶ Omero, *Odissea*, IX, Einaudi, Torino, Trad. Rosa Calzecchi Onesti, 2014, vv. 216-229.

⁴⁷ *Ivi*, I, v.3.

⁴⁸ Come afferma Aristotele, l'uomo, come gli animali, convive ma, a differenza degli animali, la convivenza dell'uomo non è finalizzata solo alla procreazione ma anche alla soddisfazione e gestione dei bisogni e delle necessità della vita. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1162 a.

⁴⁹ Omero, *Odissea*, IX, v.115

questione dell'ospitalità in un certo modo non si pone in quanto l'Altro non è considerato (se non come oggetto).

L'incontro di Odisseo col Ciclope rivela una concezione della politica – i.e. della vita associata – inscindibile dalla giustizia e dal territorio.

I Ciclopi non solo sono isolati gli uni dagli altri, ma anche dal resto del mondo:

“Non hanno i Ciclopi navi dalle guance di minio, non mastri fabbricatori di navi ci sono, che sudino a far navi solidi banchi e queste poi tocchino, uno per uno, i borghi degli uomini, *come gli uomini spesso, gli uni gli altri cercandosi, il mare sulle navi traversano.*”⁵⁰

A questi esseri mostruosi mancano quelle che potremmo definire le *tecniche della convivenza*. Il fatto che non costruiscano navi, come gli uomini che le costruiscono perché si cercano gli uni con gli altri, ci sembra un passaggio fondamentale: si tratta di una tecnica che esprime la necessità dell'uomo di non rimanere isolato, la sua necessità di cercare l'Altro; una tecnica che ha permesso di svilupparne di ulteriori, di sviluppare la regolamentazione dell'incontro con l'Altro: il diritto e l'ospitalità, che hanno sempre a che vedere con il territorio.

Ora, è chiaro che i nuovi mezzi di comunicazione siano nati proprio per l'umana necessità di cercare l'Altro, ma lo sviluppo di questi ha spostato l'attenzione della comunicazione al termine mediatore e al nuovo territorio prodotto dalla comunicazione stessa.

Ci sembra di poter affermare che i Ciclopi non riconoscano l'Alterità soprattutto dato che il riconoscimento dell'Alterità è di fatto il fondamento stesso della gestione del territorio e dell'ordinamento. Quando Polifemo chiede a Odisseo di dirgli il suo nome e Odisseo risponde “Nessuno ho nome: Nessuno mi chiamano madre e padre e tutti quanti compagni”⁵¹, il Ciclope ci crede: *l'Altro è nessuno*.

Del resto, con un occhio solo, quanto si può riconoscere l'Alterità?

Questo incontro mitico sul legame tra padrone di casa e ospite rivela tutta la sua attualità politica: i padroni di casa del cyberspazio, le grandi *multinational corporations* e *transnational holdings*, non

⁵⁰ Omero, *Odissea*, IX, vv. 125-129, corsivo mio.

⁵¹ *Ivi*, vv. 365-366.

riconoscono l'Alterità degli utenti, ma si nutrono dei loro corpi, dei dati estratti dai loro corpi, dal loro genoma, dalle loro abitudini, dalle loro comunicazioni ecc. Non si danno pensiero di Zeus vendicatore degli stranieri e dei supplici poiché non ci sono codici di *hard law* atti a gestire il rapporto tra loro e l'Altro nel loro territorio, un territorio che non hanno bisogno di lavorare poiché è continuamente lavorato dagli utenti stessi che lo attraversano, e vivono isolati gli uni dagli altri e dal resto del mondo poiché l'Altro è sempre un nessuno, un dato, un oggetto con cui nutrire il gran ventre ciclopico dell'economia finanziaria.

La distinzione tra civiltà e stato selvaggio dipende dal concetto di giustizia⁵², almeno in Omero. E in un territorio senza giustizia, in cui l'Altro è nessuno, e in cui i padroni di casa possono fare degli "ospiti" ciò che vogliono, parlare di ospitalità, cittadinanza digitale ecc. non ci sembra altro che un tentativo imbarazzante di nascondere il solipsismo contemporaneo. La neutralizzazione dello Stato, la scomparsa di ogni visione organicistica di una struttura politica che riconosca tutte le sue parti come soggetti attivi politicamente (e non quindi come *idioti* in senso etimologico) non è che una conseguenza del solipsismo, cioè della negazione dell'Altro come soggetto.

⁵² W. Jaeger, "Eloge de la loi. L'origine de la philosophie legale et les Grecs", in *Lettres d'humanité*, n. 8, décembre 1949, pp. 5-42.



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



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© 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.