

Silvia Dadà

Orietta Ombrosi, *Le bestiaire philosophique de Jacques Derrida*, PUF, Paris 2022, pp. 339.

Il bestiario è il nome che si dà a peculiari raccolte di informazioni sugli animali (che spaziano dalla natura, alla fisionomia all'habitat) che appartiene al genere letterario delle opere didascaliche. Tale genere ha conosciuto la sua più grande fortuna nel Medioevo, epoca in cui, nel tentativo di comprendere più profondamente il vero messaggio cristiano, gli esegeti si servono dei Bestiari per interpretare allegoricamente o metaforicamente il senso biblico. Si tratta prevalentemente di materiale tratto da fonti letterarie, sia antiche che contemporanee, sia profane che patristiche, che viene rielaborato in forma sintetica al fine di restituire il parallelismo tra la "natura" dell'animale e il "simbolo". Esso cataloga, senza pretesa di completezza, alcuni esemplari del mondo animale, descrivendone, oltre ad alcuni aspetti fisici e anatomici, e servendosi spesso di raffigurazioni miniate, la dimensione morale e religiosa. Tali descrizioni si compongono di elementi tratti dall'osservazione e uniti ad altri di carattere più fantasioso.

La formula "bestiario filosofico", che troviamo nel titolo del libro di Orietta Ombrosi (a sua volta ripresa da Derrida), contiene una certa ambiguità, oggi più che nel Medioevo. Il carattere non-universale del progetto, l'assenza di una volontà sistematica, sono aspetti che si conciliano con difficoltà con quell'idea di pensiero filosofico e il "desiderio infinito di universalità" (p.24) che si è imposto soprattutto a partire dalla modernità. Questi aspetti, tuttavia, si rivelano invece assai adatti a interpretare quel modo nuovo di intendere la filosofia, per tracce e frammenti, messo in pratica da Derrida. Da un lato, infatti, l'intento non sistematico è inscritto nella stessa decostruzione, che pone in discussione la solidità dei concetti filosofici per introdurvi all'interno ciò che sembravano escludere. Dall'altro, i luoghi in cui si pone in pratica questo fare filosofico sono spesso occasioni, incontri, singolari e irripetibili, in cui Derrida osserva e insieme disegna nuove traiettorie di pensiero.

Un approccio, quindi, che accogliendo il tratto paradossale del pensiero non rinuncia al dirsi filosofico ma insieme evita di racchiudere nello spazio circoscritto del sistema la ricchezza dell'evento e dell'alterità. Il

tentativo di comporre un bestiario filosofico di Derrida, da parte di Ombrosi, riprende quindi da un lato l'inclinazione propriamente derridiana e le sue stesse intenzioni, espresse in *L'animal que donc je suis*, di costruire una *zoo-auto-biblio-biografia*, dall'altro accoglie una sfida ancora maggiore, compiendo una raccolta dei singoli animali, di quei pezzi unici della collezione che Derrida introduce e che egli stesso *segue* nella sua opera. Nel suo insieme il saggio si propone di affrontare la questione animale, ripercorrendo i luoghi principali in cui Derrida se ne è occupato. La necessità di trattare dell'alterità animale, dell'*animalautre*, come lo chiama Ombrosi, si scontra sin da subito con un'aporia: come salvare l'animale dalla violenza, anche quella del logos, che insieme lo esclude e ne fa oggetto di comprensione? Dedicare a questo un'opera è già, in qualche modo perpetrare tale violenza, parlare al suo posto. Il *carnofallogocentrismo* che Derrida attribuisce alla nostra cultura è il luogo principe di questa violenza, che si presenta secondo varie sfaccettature. Innanzitutto, nel silenzio dell'animale c'è già una violenza originaria, quella violenza biblica, che ha affidato all'uomo il compito di dare il nome agli altri esseri viventi. A questa si aggiunge, sempre sul piano del discorso, la violenza assimilativa della conoscenza, che pretende di annullare la differenza riconducendola alle proprie categorie, da cui deriva la violenza filosofica della generalità, che ingabbia in un unico concetto queste differenze incomparabili, e riduce la varietà del mondo animale al comune denominatore negativo dell'assenza di logos, dell'incapacità del comunicare. Questa dimensione si affianca e giustifica quella materiale dello sfruttamento, dell'allevamento, dell'uccisione e della tortura nei confronti degli altri esseri viventi, per ragioni alimentari, religiose, legate all'utilizzo per la forza lavoro o anche per semplici fini ricreativi.

Per superare la prima difficoltà, già Derrida aveva proposto di parlare di *animot* (scelta condivisa da Ombrosi), per rivelare quella *différance* al fondo di tale nozione: non c'è un animale, bensì un termine (*mot*, in francese) che pretende di ridurre la pluralità all'unità (pluralità che rimane presente nell'omofonia con il termine *animaux*). Per quanto il Novecento sia riuscito a scardinare, per molti aspetti, la tendenza sistematica e totalizzante della filosofia occidentale, anche pensatori pionieri di questa impresa hanno continuato a tenere un atteggiamento escludente rispetto all'animale. Heidegger, Benjamin e anche il pensatore dell'alterità per eccellenza, Lévinas, non sono riusciti a liberare il pensiero dal dominio ontologico su questa parte di mondo vivente. È proprio attraverso il confronto con Lévinas, che è disseminato in tutta l'opera di Derrida (e di Ombrosi), che si sviluppa la *passione* di Derrida per l'animale. Una passione che è anche la passione *dell'*animale, da sempre esposto alla violenza (non solo filosofica, ma anche materiale), e per questo da sem-

pre sofferente. Partire da questa sofferenza per riscrivere un pensiero sull'animale significa anche, per il filosofo, ripartire dal *pathos* e quindi dalla com-passione anziché dal *logos*, per superare la “virilità carnivora del soggetto” (p.74) scompaginando i limiti e i confini tra uomo e *animot*.

Evitando sia di svolgere un trattato sulla questione, sia di ridurre l'animale al suo valore simbolico e per questo antropomorfizzarlo, l'autrice restituisce l'animalità, l'animalalterità, non tanto come tema, ma come esperienza di una differente e varia vitalità, fatta di code, zoccoli, piume, lana, in cui la stessa nudità umana, la nudità dell'uomo, la nudità di Derrida, trova il suo posto, non più privilegiato.

Ogni singolo capitolo è dedicato a un animale, il quale rivela una particolare angolazione di tale questione. Un aspetto particolare di questo saggio, ma perfettamente in linea con il filosofare derridiano, è che in esso trovano spazio non solo gli esemplari affrontati dal filosofo franco-algerino, ma anche quelli che non sono presenti e che per la loro assenza significano in modo altrettanto importante. Ne è un esempio il primo che Ombrosi prende in causa, l'asina, quella biblica di Balaam, che, battuta dal suo padrone, inizia a parlare per mano di Dio e chiede il perché della sua sofferenza e della violenza dell'uomo. Questo primo esempio permette all'autrice di aprire la riflessione sulla muta sofferenza animale, attraverso un'analisi del testo derridiano che rivela la *passione*, in senso cristologico, a cui quotidianamente gli animali sono sottoposti ed esposti, di fronte alla nostra quasi totale indifferenza: “*Ecce animot*”. Proseguendo nel testo si incontra il cane, quello di Lévinas, uno dei pochi animali che trovano spazio nella riflessione del filosofo lituano, e che Ombrosi pone sin da subito faccia-a-faccia con la gatta di Derrida. I due animali sono il luogo privilegiato di nascita della questione animale nel testo derridiano, in quanto rivelano sin da subito le peculiarità dei due pensatori. Da un lato, infatti, Bobby, il cane dello Stalag in cui Lévinas trascorre la sua prigionia, è il testimone dell'umano, in quanto l'ultimo ad aver mantenuto quella capacità di risposta alla chiamata dell'altro. Invece, la gatta derridiana rivela nel suo sguardo l'alterità assoluta, imperscrutabile, che non risponde, bensì ci fa scoprire nudi. Questo incontro tra due animali così diversi apre insieme la questione dello statuto etico dell'animale, sia quello della differenza sessuale, che nella critica a Lévinas si trovano spesso associati. Le famose e controverse pagine di *Totalité et Infini* dedicate al femminile e alla sua animalità, richiamate da Ombrosi nella loro problematicità, mostrano questo legame. Tuttavia, pur seguendo l'argomentazione derridiana, l'autrice non cede all'acritica adesione e sceglie di “fare giustizia” a Lévinas, mostrando altri luoghi in cui appaiono degli animali nella sua opera e con funzione differente. Ne sono un esempio i cammelli, protagonisti insieme a Rebecca del passo biblico di Gn 24,61 commentati da Lévinas in *Du Sacré au Saint*. Anima-

le e donna *seguono* l'uomo, in quanto gli portano consiglio, ma insieme sono coloro, rispettivamente, che meglio rappresentano il primo venuto e la sua assoluta alterità (i cammelli non parlano e non possono chiedere acqua), e colei che risponde alla loro chiamata silenziosa (dando loro da bere). Anche il richiamo ad altri cani risulta utile, come mostra Ombrosi nel capitolo dedicato al lupo di Derrida, in quanto permette a Lévinas di rappresentare il rapporto tra etica, o fraternità (il cane), e la politica lasciata a se stessa (il lupo). La questione rimane problematica, in quanto Lévinas, in ogni caso, non elabora alcun pensiero di denuncia per l'animale e il protagonista del suo lavoro rimane indubbiamente l'uomo (al maschile). Derrida, a parere dell'autrice, limita i riferimenti a questo ristretto bestiario levinasiano a Bobby e al serpente senza volto, di cui il filosofo lituano parla in un'intervista a John Llewelyn, al fine di portare il pensiero levinasiano oltre se stesso cercando, per contrasto, di aprirlo a nuove possibilità più radicali.

La comune radice ebraica, per quanto assunta e vissuta in modi molto differenti, rappresenta sicuramente il luogo da cui partire per comprendere la comune sensibilità per l'etica e per la differenza e che apre ad altri interessanti confronti nel cuore del pensiero di Derrida.

Nel capitolo centrale del testo questo tema è affidato da Ombrosi ad un altro animale, l'ariete. Attraverso quest'ultimo, così presente nelle pagine bibliche, l'autrice fa risuonare tre dimensioni dell'ebraismo: la preghiera, il sacrificio e l'escatologia. Come la lana del *tallith*, "tessuto vivente", anche il testo derridiano rievoca infatti nella sua trama la memoria dell'ebraismo.

In particolare per quanto riguarda il tema del sacrificio, è evidente che la questione animale si faccia più viva e si intrecci strettamente con quella della religione: su quanti altari, infatti, si sono uccisi capri, montoni, tortorelle, per ottenere il favore di un dio? L'avvento stesso dell'ebraismo si costruisce nel ricordo di un sacrificio animale, quello dell'ariete sostituito a Isacco sul monte Moriah. Tuttavia, punto fondamentale, tale sacrificio è insieme "sacrificio del sacrificio", fine di tale pratica. Per quanto questo aspetto sia colto perfettamente da Derrida, l'autrice non manca di sottolineare che la prospettiva sull'argomento è ancora affrontata in senso antropocentrico dal filosofo, in quanto non racconta la storia, nel suo *Donare la Morte*, dal punto di vista dell'ariete. L'ariete infatti, potremmo dire, dal sacrificio si fa *portatore* della più profonda dimensione dell'elezione, un'elezione prima di tutto etica. Questa dimensione è esplicitamente riconosciuta da Derrida nel confronto con Paul Celan, luogo in cui la questione si estende al rapporto tra universale e singolare. L'elezione è qui considerata infatti nel suo duplice senso, ossia come elezione nell'unicità dell'alleanza, ma anche nell'unicità della presa in carico, per cui la domanda "Perché proprio io?" risuona nelle epoche della storia e

trova una sua risposta proprio nell'idea etica del portare l'altro, proprio quando il mondo non c'è più. La singolarità dell'eletto lo iscrive nell'universale responsabilità per l'altro e si apre qui lo spazio di estenderla, proprio a partire da qui, all'animale.

Il percorso prosegue oltre, a volo di colomba e a passo di lupo, e porta Ombrosi ad affrontare la questione della politica e della sovranità (oggetto principale degli ultimi seminari raccolti sotto il nome de *La bestia e il Sovrano*). Ella mostra, attraverso il confronto serrato con Lévinas, l'intento derridiano di ripensare la politica al di là di se stessa, sulla base di un'etica dell'ospitalità che si estenda all'*animalautre*, verso un'Europa della giustizia sociale e della giustizia animale.

A seguire, il bestiario ospita un animale fondamentale, sia per Derrida che per la simbologia della nostra cultura, ossia il serpente. Anche qui il punto di partenza è sempre l'ambigua frase di Lévinas: "Je ne sais pas si le serpent a un visage" e quindi la questione sullo statuto etico dell'animale. Privare del volto l'animale significa privarlo della partecipazione al cerchio dell'etica in due direzioni: come colui che chiama e colui che risponde. Da ciò deriva anche una privazione della morte stessa, intesa come non-risposta, in quanto non-rispondere-più. La scelta sia del serpente che della forma incerta della negazione levinasiana non è, tuttavia, a parere dell'autrice, casuale, quanto piuttosto rappresenta la testimonianza dell'inquietudine causata da questo animale. In questa cornice Derrida apre numerosi rimandi e suggestioni rispetto a questa bestia, ad esempio il suo legame con la poesia e l'archiscrittura, restituendo il tentativo del filosofo di seguire nella sua opera proprio questo andamento "sibillino" di una scrittura che diviene corpo. L'andamento dello stesso capitolo risulta molto efficace, poiché esita nell'espone la tesi di fondo, riproponendo l'esitazione derridiana a confrontarsi direttamente col serpente, il quale è colto in vari luoghi ma quasi sempre in modo accennato o parziale. Il vero "faccia-a-faccia" con esso è preceduto da una lettura di *Genesi 3* da parte dell'autrice che ci mostra, andando oltre l'appiattimento del serpente sulla dimensione del male, la ricchezza di questo personaggio biblico. Animale astuto e intelligente, assomiglia per questo (e per la sua nudità) agli umani, mentre è accomunato alla donna per la subordinazione ad Adamo e per il desiderio di insubordinazione. La caduta lega i protagonisti della storia, compreso il serpente, il quale, però, subisce una condanna più originaria: quella alla solitudine, innanzitutto, seguita da quella all'incomprensione, all'ostilità, alla mutilazione e al sacrificio. Il serpente, quindi, si rivela qui come il portavoce di tutti gli animali e della loro condanna. Da qui si torna alla riflessione derridiana, il quale, "lettore discreto della Bibbia" (p.227), senza compiere una trasposizione in chiave filosofica dell'episodio biblico (cosa fatta ad esempio da Kant o da Benjamin), sembra quasi calarsi in essa e cedere alla tentazione di una

vera e propria riscrittura: assistiamo quindi al tentativo di scrivere una nuova Genesi, dal punto di vista dell'animale. Derrida, in questo nuovo quadro, prende il posto del serpente, animale decostruttivo per eccellenza, in quanto scompagina le carte e confonde i limiti tra concetti inquietando il pensiero. Nella sua infedele fedeltà a Lévinas, Derrida riconosce nel serpente, nell'animale, la possibilità del *tout autre*: nella sua distanza e assoluta differenza il serpente, "come un re in esilio" (con le parole della poesia di Lawrence), incarna quell'altezza totale e paradossale propria dell'Altro, propria di Dio. Proprio questa altezza diventa l'occasione per realizzare un'ospitalità senza condizioni che interrompa quel circolo di violenza e sottomissione che da sempre ha accompagnato la nostra storia.

Complessivamente, la passione di Derrida per l'*animot* e quella di Ombrosi per l'*animalautre* risuonano nelle pagine di questo libro, quasi sempre in sintonia, ma mantenendo la propria unicità e singolarità. Allo stesso modo lo stile dell'autrice, per quanto anch'esso derridiano, non cede alla ripetizione né all'imitazione, bensì risulta originale, proponendo un testo che coniuga la profondità filosofica ad una scrittura curata e ricca di immagini e metafore. Il piacere e la passione sono così veicolate dal filosofo all'autrice e dall'autrice al lettore/lettrice.

Il bestiario derridiano si conclude sul serpente, mentre quello di Ombrosi procede e aggiunge due appendici, due code, che allargano i riferimenti oltre il confronto con Derrida: da un lato sono presi in causa Horkeimer e Adorno, dall'altro Sara Koffman. In entrambi i casi l'autrice sembra voler sondare un terreno ulteriore, non solo quello dell'allargamento oltre il logos verso la vita, percorso da Derrida, ma anche quello del pensiero di un'intelligenza *altra*, fatta di istinto e di sogno, di memoria e di affezioni, che testimoniano una forma di saggezza differente ma altrettanto degna di essere considerata. A partire da questa saggezza è possibile guardare all'animale come *soggetto* filosofico, non più sostituendoci a lui, ma aprendoci all'ascolto di una, finalmente sua, *zoo-auto-bio-bibliografia*.

Giuseppe de Ruvo

Mathias Risse, *Political Theory of the Digital Age. Where Artificial Intelligence Might Take Us*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp. 304

Se è vero che la rivoluzione digitale investe ogni ambito dell'esperienza umana, allora la ricerca filosofica è chiamata a rivedere i suoi schemi interpretativi classici: la pervasività e la globalità del fenomeno impongono infatti una certa dose di "sperimentalismo filosofico". Sfida a cui Mathias Risse, nel suo *Political Theory of the Digital Age*, non si sottrae. L'autore combina infatti una serie di approcci apparentemente distanti tra loro, servendosi di autori come Rawls, Marx, Marcuse e Foucault, passando per l'esistenzialismo e la fenomenologia. L'operazione di "contaminazione" portata avanti da Risse non riguarda, però, solo gli autori di riferimento, ma anche l'approccio stesso alla rivoluzione digitale: nella disputa tra catastrofismo e ingenuo entusiasmo per le nuove tecnologie, l'autore – pur inserendosi in una linea di pensiero tutto sommato ottimistica – sottolinea come i cosiddetti "tecno-scettici" abbiano in realtà posto tutta una serie di problemi che *vanno affrontati*, per evitare l'imporsi di scenari effettivamente distopici (p. 44). Inoltre, lo sperimentalismo filosofico portato avanti da Risse rende il testo "immune" alle classiche partizioni disciplinari della filosofia. Il digitale non viene approcciato a partire da una prospettiva filosofica, ma viene indagato nella sua integralità: i problemi etici non sono mai separati da quelli epistemologici, così come le questioni politiche sono inscindibili da quelle ontologiche.

Questa tendenza alla contaminazione è alla base di una delle tesi fondamentali del libro, che l'autore formula in questi termini: "La filosofia politica deve sempre essere anche filosofia della tecnologia" (p. 46). Quello di Risse non è un mero auspicio, ma una proposta filosofica che, muovendo da profonda ricognizione storico-filosofica, assume valenza normativa. Recuperando le analisi di vari studiosi, l'autore mostra infatti come l'interazione degli esseri umani con il mondo circostante sia *sempre stata* tecnologicamente mediata: "la tecnologia media l'attività umana, anche per quanto riguarda l'attribuzione di senso" (p. 225). Ma se il rapporto col mondo è già da sempre tecnologicamente mediato, prosegue Risse, allora nemmeno la politica può prescindere da tale mediazione. Tuttavia, l'autore è ben consapevole di come tale mediazione non sia ne-

cessariamente foriera di progresso. Anzi, nel Capitolo 3, Risse si chiede se democrazia e tecnologia siano “alleati naturali” (p. 55), e la risposta che fornisce è inizialmente negativa: “i progressi nella produzione e nella comunicazione [...] hanno spesso destabilizzato le democrazie” (*Ibidem*). Sotto questo aspetto, Risse recupera le analisi di Marx e Marcuse. Con riferimento al filosofo di Treviri, l'autore nota come, in particolare nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, la tecnologia assurga a momento “fondazionale” della politica, nella misura in cui la struttura economica deve essere intesa come un processo di produzione reso possibile da un particolare stato di avanzamento tecnologico (pp. 29-32). Marcuse ha invece il merito di aver colto la capacità delle tecnologie della comunicazione di “creare un mondo” (p. 33) in cui i messaggi del potere possono circolare liberamente, generando l'uomo unidimensionale. Tuttavia, sebbene tecnologia e democrazia non siano alleati *naturali*, ciò non significa che tra le due non intercorra uno strettissimo rapporto. Anzi, per quanto la tecnologia possa essere usata in maniera non democratica, essa si configura – secondo Risse – come *conditio sine qua non* di un'autentica *prassi* democratica.

Per dimostrare questa tesi paradossale, l'autore dedica due paragrafi (3.2 e 3.3) alla ricostruzione delle “tecnologie della democrazia”, che hanno letteralmente reso possibile l'esercizio di questa pratica sia in epoca antica che moderna. Risse mostra infatti come l'uso della clessidra, dei dischi di bronzo per votare e di altri strumenti sia stato fondamentale per la realizzazione della democrazia ateniese, e la stessa attenzione è riservata a come la creazione delle urne, del servizio postale e delle macchine per contare i voti sia stata decisiva per lo sviluppo e l'imporsi della democrazia americana (pp. 50-55). Insomma: tecnologia e democrazia non sono alleati naturali, ma nemmeno nemici mortali. A questo punto, Risse compie un passo oltre le varie teorie sulla *governance* del digitale: per riparare la democrazia dai possibili rischi, individuati dai cosiddetti techno-scettici, non basta infatti “governare” o “gestire” le nuove tecnologie. È necessario *aggiornare* (*update*) le democrazie, affinché esse riescano anche a competere con i paesi autocratici che, invece, sfruttano per i loro fini le nuove possibilità offerte dal digitale, rinforzando così la loro posizione geopolitica e le capacità di controllo sulla popolazione (p. 138).

Il primo passo che Risse compie in questa direzione è l'individuazione dei diritti “epistemici”. Partendo dall'analisi del concetto di “episteme” e di biopolitica in Foucault e dalle attualizzazioni digitali di Zuboff e di Kopman, l'autore mostra come un tratto specifico dell'epoca digitale sia il fatto che i soggetti sono, al tempo stesso, conoscenti e conosciuti. Ciò non vale solo per i singoli, ma anche per i collettivi. I diritti sono dunque definiti “epistemici” perché, da un lato, hanno a che fare con l'*episteme* che caratterizza il mondo digitale – ovvero con il plesso sapere-potere sotteso

alla governamentalità algoritmica -, dall'altro perché riguardano il ruolo che gli utenti hanno come soggetti "epistemici", che conoscono, si informano e mediano la loro esperienza del mondo attraverso le informazioni che trovano *online*. Riconoscere i diritti epistemici significa dunque individuare dei valori che le democrazie, nel loro aggiornarsi, devono da un lato promuovere e, dall'altro, assicurare. Come scrive Risse: "questi valori sono il *welfare* (benessere e prosperità), l'*autonomia* (capacità di decidere autonomamente), la *dignità* (trattamento rispettoso, non infantile e non umiliante) e il *governo di sé* (controllo su chi comanda)" (pp. 149-150). Questi diritti vengono declinati da Risse secondo uno schema quadripartito: essi devono valere 1) per i singoli in quanto conoscenti, 2) per i collettivi in quanto conoscenti, 3) per i singoli in quanto conosciuti e 4) per i collettivi in quanto conosciuti. Per quanto riguarda i singoli in quanto conoscenti (1), Risse insiste molto sul diritto all'educazione digitale, perché "le opportunità politiche nel mondo dell'*episteme* guidata dai dati dipendono da questa conoscenza" (p. 150). Per mantenere la sua autonomia, infatti, il singolo che naviga nel mondo *online* deve essere consapevole del plesso sapere-potere sotteso alla sua navigazione. Per quanto riguarda i singoli in quanto conosciuti, il tema centrale è quello della legittimità delle operazioni di *data mining* e quello della *privacy* (3). Per i collettivi in quanto conoscenti (2), centrale è per Risse che essi possano liberamente partecipare alla vita politica e culturale, senza che i dispositivi digitali intervengano isolando un particolare collettivo. In quanto conosciute (4), invece, le collettività devono mantenere un certo controllo sui loro dati.

Quest'ultimo argomento è secondo Risse di importanza capitale perché – sempre più spesso – ad essere "collettivi conosciuti" non sono sparuti gruppi, ma intere comunità nazionali o internazionali, ed è dunque necessario interrogarsi sulla legittimità di utilizzare questo enorme *database* per fini privati. Il testo propone un approccio particolarmente interessante e originale: secondo Risse, infatti, i dati non possono essere considerati come meramente "personali", ma devono essere intesi come un qualcosa di ontologicamente pubblico. I dati non sgorgano da un'etera "infosfera", ma si producono nell'interazione degli esseri umani che vivono riuniti in società, in quella biosfera – per usare l'espressione di Maurizio Ferraris (*Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari/Roma 2021) – dove si *con-vive*. Il valore dei dati, infatti, dipende dal fatto che essi possono essere integrati tra di loro. Ciò, a sua volta, dipende dal fatto che essi *sono prodotti dall'interazione tra esseri umani*: "L'idea fondamentale è che il valore dei dati non risiede in un che di individuale, ma in delle regolarità che si generano collettivamente" (p. 194). In questo senso, prosegue Risse, c'è un limite "alla privatizzazione dei fatti sociali (come le regolarità che si generano collettivamente) perché questi fatti sono sorti grazie all'azione di molte persone nel corso del tempo" (pp.

202-203). I dati hanno un senso se permettono di fare predizioni, ma queste predizioni funzionano solo perché colgono delle regolarità che sono dei *fatti sociali* che emergono, per usare le parole dell'Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, dal “fare di tutti e di ciascuno”. Dato che nessuno vive isolato, per rimanere nel lessico hegeliano, la particolarità di ogni dato immediatamente si ribalta in universalità, in un universale concreto che è, di per sé, sociale, pubblico: non è casuale quindi che la tesi di Risse – per cui esistono dei limiti alla privatizzazione dei dati in quanto fatti sociali – sia estremamente vicina alle considerazioni di Stefano Rodotà, che ha più volte insistito sulla natura intrinsecamente pubblicistica, e non privatistica, del dibattito giuridico sulla *privacy*.

Se questo vale per i collettivi in quanto conosciuti, Risse ritiene che, per i singoli in quanto conoscenti, il problema abbia un duplice aspetto: politico ed etico. Da un punto di vista politico, il tema principale – come si è accennato – è quello dell'educazione digitale: i soggetti devono essere consapevoli dei limiti e del funzionamento dei meccanismi di *big data analytics*. Il motivo è semplice: gli esseri umani, secondo Risse, rischiano di diventare dei “*gadget worshippers*” (p. 218) che traslano nelle macchine delle capacità che queste, semplicemente, non possiedono. Ciò genera diffusa deresponsabilizzazione: i soggetti pensano di potersi affidare interamente alle macchine, accecati dal mito della loro velocità e oggettività, rinunciando così ad agire liberamente nel mondo. Ciò, e Risse lo sottolinea in maniera molto efficace, è peraltro ciò che le *big tech* vogliono. L'ignoranza circa i limiti dell'IA e degli algoritmi producono atteggiamenti di servitù volontaria verso le macchine che, però, favoriscono la realizzazione degli obiettivi commerciali delle grandi *companies* digitali, le quali lavorano per evitare “che i cittadini ottengano abbastanza conoscenza e indipendenza per scappare dalle prescrizioni che esse generano” (p. 170). Insomma: l'educazione digitale serve per riequilibrare i termini del plesso sapere-potere che è in gioco nel mondo digitale. Davanti ad uno *storytelling* che vuole gli algoritmi onniscienti e l'IA onnipotente, Risse ritiene che scovare, e insegnare, i limiti tecnici di queste pratiche possa portare ad una fase “illuministica” (p. 161), nella quale potremo usare algoritmi e intelligenze artificiali in maniera consapevole, senza attribuire a essi delle caratteristiche sovraumane.

Da un punto di vista etico, invece, la posizione che Risse assume è particolarmente originale. L'educazione digitale permette ai soggetti di comprendere come l'uso pervasivo degli algoritmi, in un mondo della vita mediatizzato, non sia in grado di generare un universo deterministico, perché essi sarebbero consapevoli – sin dall'infanzia – della natura esclusivamente probabilistica delle predizioni algoritmiche. Ora, se le cose stanno così, secondo Risse il digitale è compatibile con un'etica che ponga, a tutti gli effetti, il tema del *senso* e della *libertà* delle azioni umane. Anzi, secondo

l'autore, è fondamentale pensare *adesso* un'etica di questo genere perché, con gli ulteriori sviluppi tecnologici, gli esseri umani potrebbero essere ulteriormente stimolati ad assumere un atteggiamento rinunciatario e deresponsabilizzante. È dunque necessaria un'etica che rivendichi una specificità dell'agire propriamente *umano*. Risse è consapevole che il tema del "senso delle azioni umane" possa apparire quasi "teologico", rimandando a una dimensione trascendente nel quale l'umano verrebbe redento. In questo senso, l'autore scrive che "ciò che deve sostituire la nozione di redenzione è il processo continuo di generazione e mantenimento del senso" (pp. 203-204). Davanti allo sviluppo delle nuove tecnologie, scopo della prassi umana è quello di inventare continuamente nuovi sensi, nuovi corsi d'azione, dando inizio a nuove catene causali, imprevedibili e imprevedibili, in grado di (ri)semantizzare continuamente la realtà. È per questo motivo che Risse afferma che "arrivati a questo punto, sarà necessario e appropriato giustificare le scelte dei soggetti in maniera esistenzialista, scegliendo consapevolmente certi corsi d'azione" (p. 221). Il riferimento all'esistenzialismo, per quanto poco argomentato, è estremamente coerente con l'impostazione etica del testo: da un lato, il soggetto – epistemicamente consapevole grazie all'educazione digitale – *deve* assumersi la responsabilità delle proprie azioni, senza proiettare nelle macchine ipotetiche capacità occulte; dall'altro, data la rapidità dello sviluppo tecnologico, il riferimento all'esistenzialismo permette a Risse di pensare un'etica in grado di garantire la centralità della prassi umana anche in un futuro in cui esisteranno forme di *agency* non umane, sottolineando in questo modo l'irriducibilità dell'agire creatore di senso tipico degli esseri umani all'agire meramente sintattico delle macchine.

In conclusione, dunque, il testo di Risse offre una lettura del digitale olistica, ma al tempo stesso concreta: le "diagnosi" sono severe, ma sempre accompagnate da una possibile cura. Cura che appare sempre specifica e circostanziata. Le proposte elaborate nel testo, infatti, non hanno mai il carattere di modelli astratti, ma si configurano a tutti gli effetti come delle *concrete pratiche*, in grado di "aggiornare" il nostro sistema politico e il nostro agire morale, tenendo sempre a mente la possibilità di un futuro in cui, davanti allo sviluppo tecnologico, etica e politica dovranno inevitabilmente ripensare le loro categorie. Certo, la scelta di accostare pensatori come Marx, Marcuse e Foucault a Rawls può essere problematica, nella misura in cui le loro posizioni antitetiche sul libero mercato rischiano di generare confusione a livello normativo: è infatti la *governance* economica delle piattaforme il tema che l'autore affronta con meno efficacia. Ciononostante, a livello generale, il testo di Risse va nella giusta direzione, combinando approcci storicamente distanti che, se vogliono essere utili per il futuro digitale che ci attende, dovranno inevitabilmente dialogare.