

Giacomo Pezzano

Realtà in registrazione.

*Ontologia e riproducibilità tecnica della memoria**

Abstract: The paper discusses the metaphysics of the web proposed by M. Ferraris recently, considered as one of the possible ontologies of the ICT. It starts clarifying two Ferraris's key-ideas: i) ICT are technologies of the memory and information is linked to *ethos* (action) and not *eidos* (knowledge); ii) the socio-technical revolution of the web reveals the intimate structure of reality as such (§ 1). Thus, the foundations of Ferraris's realism of the *hysteresis* are sketched (§ 2), highlighting that it is a realism of recording which wants to be at the same time speculative and ordinary (§ 3), and that it nevertheless entails an ontology based not on the object, but on the *trace* (§ 4). Finally, the focus goes on the question of the revision of our ordinary image of reality, based on thinghood, stressing that tools such as Extended Reality and phenotechnology could open to a different way not only of conceiving reality, but also of perceiving it (§ 5).

0. ICT e ontologia: una breve ricapitolazione

Questo contributo rappresenta la seconda parte di un'indagine sul rapporto tra tecnologie dell'informazione e ontologia (Pezzano 2021). Poiché l'analisi qui presentata si riallaccia a quanto discusso nel precedente lavoro, è opportuno richiamare preliminarmente alcuni aspetti centrali emersi in quella sede, che rappresentano il punto di partenza di questo contributo:

a) Un'ontologia si struttura ogni volta offrendo un certo catalogo di ciò che c'è, ma anche e innanzitutto stabilendo un criterio – non necessariamente esplicito – con cui si opera tale catalogazione. In altri termini, oltre a determinare quali enti si danno, un'ontologia stabilisce (perlomeno) un dato significato dell'essere.

b) La nostra epoca è caratterizzata dall'invenzione e dalla diffusione dell'informatica e del digitale. In base a come si interpreta il significato insieme tecnico, antropologico e filosofico delle tecnologie informatico-digitali, si può dar vita a diverse ontologie delle ICT. Nello specifico, si possono distinguere *ontologie digitali* e *ontologie informazionali*: le prime considerano l'informazione come com-

* Il presente contributo è pubblicato nell'ambito del progetto di ricerca "LIFE: automi cellulari e autoipotesi del vivente" (finanziamento MIUR Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università degli Studi di Torino).

putazione e le ICT come macchine che riproducono tecnologicamente il *logos*; le seconde considerano l'informazione come comunicazione e le ICT come macchine che riproducono tecnologicamente il *legbein*.

c) Le prime ontologie sembrano restare nel solco del paradigma “cosalista” in cui l'essere è determinato prendendo come modello la taglia media degli oggetti tipici dell'esperienza quotidiana. Invece, le seconde ontologie mettono in discussione un simile paradigma, puntando verso una concezione dell'essere in termini relazionali e/o differenziali. Per questo, proprio esse potrebbero rivelarsi le più adeguate a comprendere la natura specifica dell'informazione.

Rispetto a questo scenario, nelle prossime pagine analizzerò un'ulteriore possibile ontologia delle ICT: la *metafisica del web* recentemente proposta da M. Ferraris in alcuni importanti lavori, che – come intendo mostrare – può rientrare a pieno titolo tra le ontologie informazionali, seppur con alcune oscillazioni.

Per anticipare la tesi di fondo, per Ferraris le ICT sono innanzitutto macchine *non* della computazione o della comunicazione, *bensi* della memoria (tecnologie della registrazione); ugualmente, l'ontologia che ne segue è strutturalmente *non-cosale*, in quanto si incentra sulla peculiarità della (informazione quale) traccia¹.

1. Memoria elettronica

Eco parlava della carta chiamandola “memoria vegetale” (2007). Analogamente, l'idea fondamentale di Ferraris è che le ICT, in quanto tecnologie della registrazione, rappresentano innanzitutto una vera e propria *memoria elettronica*: di conseguenza, indagare le implicazioni antro-po-filosofiche delle ICT significa indirizzare l'attenzione primariamente sul web, che rappresenta un unico grande archivio di media intesi come documenti, vale a dire atti registrati. In tal senso, la documedialità costituirebbe la cornice generale della rivoluzione in corso, contraddistinta dall'esplosione della registrazione degli atti, trainata appunto dal web, che perciò si profila come il più grande apparato di registrazione mai prodotto dall'umanità. Tale scenario segna l'ingresso in un mondo nuovo, contraddistinto da un potenziamento tecnico della memoria umana in grado di presiedere alla produzione di documenti, proprio come il mondo industriale si era invece caratterizzato per un potenziamento meccanico della forza umana in grado di presiedere alla produzione di beni (*DU*, pp. 5-9, 20-23). La nostra società sarebbe dunque una società della registrazione: non è semplicemente che si smette di produrre beni come tazze, tavoli, automobili, ecc., ma si cominciano a

1 Le opere di Ferraris a cui farò principalmente riferimento saranno citate con le seguenti sigle: *ME* = Ferraris 2001; *DM* = Ferraris 2009; *E* = Ferraris 2016; *MW* = Ferraris 2020; *DU* = Ferraris 2021. Ringrazio l'autore per avermi anche permesso di consultare le bozze di Ferraris 2022, di cui ho dunque potuto tenere conto.

produrre su larga scala beni peculiari come iscrizioni e documentazioni di inclinazioni, preferenze, caratteristiche, ecc.

Rispetto a questo orizzonte di base e senza scendere nei dettagli della stratificata analisi complessiva offerta da Ferraris, mi interessa evidenziare qui due aspetti decisivi.

Primo. Per comprendere in maniera adeguata la natura specifica del mondo digitale occorrerebbe compiere una piccola rivoluzione concettuale, che prevede di abbandonare una comprensione tolemaica del web in favore di una sua comprensione copernicana (DU, pp. 43-49). Secondo quest'ultima, le macchine digitali non vanno considerate innanzitutto come tecnologie della computazione e della comunicazione, cioè dell'informazione in senso comune: macchine che processano idee, dando vita a un'infosfera o noosfera separata dalla biosfera. Piuttosto, esse vanno viste come tecnologie dell'archiviazione e della registrazione, cioè della memoria: macchine che processano atti, dando vita a una docusfera che dipende strettamente dalla biosfera. In poche parole, la rivoluzione in corso riguarda il modo in cui archiviamo tracce, prima ancora che quello in cui conosciamo e comunichiamo: il web serve a non disperdere, a conservare e ad accumulare atti, ben prima di servire a conoscere e classificare fatti (DU, pp. 20-113, soprattutto 41-77).

Ferraris dunque rifiuta non solo – implicitamente – una concezione strettamente computazionale dell'informazione, in cui questa consiste in stringhe di bit 0/1 processate tramite algoritmo, ma anche – stavolta esplicitamente – una concezione rappresentazionale dell'informazione, in cui questa consiste in quel che comunemente diciamo “messaggio”, cioè un qualche contenuto informativo. In particolare, in questa seconda concezione “informativa” l'informazione riguarda qualcosa che si conosce, come rivelano espressioni piuttosto diffuse associate al digitale quali “intelligenza collettiva”, “capitalismo cognitivo”, “società della conoscenza” e simili. Invece, per Ferraris l'informazione riguarda innanzitutto la registrazione di un atto qualsiasi, prima ancora che esso venga decifrato in chiave conoscitiva, cioè variamente interpretato (dagli esseri umani ma non solo): in tal senso, il web ospiterebbe primariamente il corrispettivo della lingua ungherese per un insieme di utenti non-ungarofoni, vale a dire un insieme di meri segni, che si danno e vengono riconosciuti proprio nel loro semplice valore “indicale”. È dunque in questo modo che bisogna considerare i dati: puri segni.

Con ciò, un dato equivale a una *traccia*: i dati sono in prima istanza impronte o resti lasciati al compimento di un atto, in maniera più o meno consapevole e intenzionale, che si prestano ad assumere una qualche rilevanza, su un qualche piano, per qualcuno. Guardare ai dati in questa maniera equivale a compiere il passaggio da una concezione eidocentrica dell'informazione a una invece *etocentrica*, per la quale il dato ha valore non solo semantico, ma anche sintattico e pragmatico:

L'eidocentrismo ritiene che la funzione prioritaria del web consista nel raccogliere, diffondere e capitalizzare l'idea (*eidōs*) e le sue varianti, da intendersi non letteralmente come forme, bensì come pensieri, convinzioni, credenze, informazioni e modi di sentire. L'etocentrismo muove invece dall'ipotesi che l'obiettivo del web consista nel rac-

cogliere, classificare e capitalizzare delle forme di comportamento (*ethos*): le macchine automatizzano qualunque processo perché registrano e classificano i nostri atti, abitudini e desideri (*DU*, p. 83).

La rivoluzione documentale riposerebbe quindi su questo: a differenza di quanto accadeva in passato, è oggi possibile – poniamo – che la mia passeggiata fatta per prendere una boccata d'aria lasci una traccia senza che io ci pensi – quasi solcando un asfalto immateriale. Anche senza volerlo, si seminano dati, che – essendo oggetto di registrazione e archiviazione – qualcuno potrà a un certo punto e per un certo motivo raccogliere e utilizzare: i dati sulla mia camminata possono essere per me irrilevanti, a meno che io non faccia uso di un'applicazione che monitora l'attività motoria (come oggi d'altronde capita); ma essi possono essere rilevanti per il gelataio davanti al quale sono passato senza accorgermene, che ha interesse a farmi comparire sul *feed* della mia pagina Instagram delle *ads* che segnalano quanto è buono il suo prodotto. Questo tratto è centrale anche in chiave socio-politica, ma qui mi preme cominciare a farne risaltare lo specifico spessore ontologico: a far sì che i dati così intesi possano essere al contempo di chi li produce e di chi li sfrutta è proprio *la natura strutturalmente relazionale* della traccia. Posto questo, in una simile prospettiva le ICT non consentono innanzitutto la riproduzione tecnica su larga scala del pensiero in senso computazionale o della relazione in senso comunicazionale, bensì della registrazione in senso *mnestico*: esse sono appunto macchine della memoria.

Secondo. Le ICT così intese agirebbero in maniera rivelativa non soltanto rispetto all'essenza della realtà sociale e alle caratteristiche della natura umana più nel complesso, ma addirittura anche rispetto alla *realtà in generale*. “La contingenza storica manifesta l'essenza teorica” (*DM*, p. XIV): l'empirico rivela il trascendentale sociale, umano e ontologico². Parlando di rivelazione, Ferraris intende puntare l'attenzione su un processo di esplicitazione simbolica, ossia di tematizzazione³: un dato di fatto o evento storico mostra materialmente una serie di strutture profonde che esistevano nel mondo sin dall'inizio, ancorché in forma nascosta o accennata, rendendole così disponibili anche al tentativo di una loro rielaborazione concettuale. Se dunque già in generale “la storia non procede per contraddizioni, bensì per rivelazioni” (*DU*, p. 303), nello specifico accade stavolta che il digitale “manifesta cose nascoste dalla fondazione del mondo” (*DU*, p. 228): il web renderebbe infatti manifesta non solo la struttura “documentale” della società e la natura tecnico-protesica dell'animale umano, ma anche – cosa ben più importante – la struttura del “mondo esterno”, perché esso, rivelando che la registrazione precede la comunicazione, consente di comprendere che la realtà è fondata sull'*isteresi*.

2 In un senso non dissimile, Virno 2004 riprende l'idea di Peirce di diagramma storico-naturale, dove appunto la condizione esibirebbe l'incondizionato.

3 Nel senso discusso da Sloterdijk 2004, tr. it. pp. 56-79, 195-215.

In sintesi, il web fa scoprire che l'isteresi è il principio metafisico fondamentale della realtà: "il principio di ragion sufficiente tanto del cosmo naturale quanto del mondo sociale e della psicologia individuale suona *nihil est sine hysteresis*" (DU, p. 206). Vediamo di chiarire in breve il significato di una simile affermazione.

2. Realtà in registrazione

Innanzitutto, il termine "isteresi" si riferisce al permanere dell'effetto anche in assenza della causa, indicando un meccanismo di memorizzazione *universale* grazie a cui un accadimento serba traccia degli eventi che lo hanno preceduto⁴. Simile dispositivo rappresenterebbe il vero collante dell'universo, nel senso che tutti i fenomeni accadrebbero non secondo un principio di causalità per cui A causa B, che causa C, ecc., bensì assecondando un principio di "ritardo ontologico" grazie a cui un evento passato interviene nel presente e questo tiene conto di quello. L'isteresi sarebbe così alla base della generale dialettica tra il posporre, il perdurare e il trasformare che caratterizza l'intero universo (cfr. DU, pp. 26, 37), nel senso in cui diciamo che un temporale è ricordato sotto forma di umidità, un incendio boschivo è ricordato sotto forma di ceneri, un meteorite è ricordato sotto forma sulla Luna di crateri, la caduta di uno smartphone è ricordata sotto forma di crepa sullo schermo (cfr. MW, p. 48) – ma anche, aggiungo io, un essere umano *ricorda* una scimmia.

In termini generalissimi, l'isteresi funzionerebbe in questo modo: innanzitutto avviene un'iscrizione, che permette sia l'iterazione che l'alterazione, per poi giungere all'interruzione come momento finale, nel senso di definitivo ma anche definitorio. Senza poter qui scendere nei dettagli di questa articolazione (cfr. DU, pp. 199-288; MW, pp. 80-144), è importante tener ferma l'idea chiave per cui nella realtà accade che le cose lascino segni di varia natura, i quali risultano indipendenti dalla causa ma non perciò la annullano (al limite la superano, per dirla *à la Hegel*): mettere al centro la registrazione così intesa è insomma un modo per provare a rendere conto del fatto che la natura è retta dalla dinamica tipica dei fenomeni di emergenza, per la quale nuovi livelli o nuove entità ogni volta si danno soltanto "ricordando" qualcosa dei livelli o entità precedenti. La natura è dunque un'unica memoria, o – più precisamente – in natura materia e memoria sono inseparabili (come voleva Bergson: cfr. già *E*): la materia fa da supporto fisico alla memoria nella misura in cui la memoria fa persistere la materia e viceversa; la memoria ricorda il passato nella misura in cui la materia lo ripete e viceversa; la memoria rende lo spazio temporale nella misura in cui la materia rende il tempo spazializzato e viceversa.

4 Si tratta di quanto in passato Ferraris connotava come "archiscrittura" quale possibilità di registrazione in generale (DM, pp. 250-260), riprendendo l'impostazione "icnologica" inaugurata prima di tutto in Ferraris 1997, pp. 295-308, 469-544.

Come già emerso, il concetto fondamentale per catturare questa dinamica sarebbe quello di *traccia*, che per Ferraris corrisponde alla *différance* derridiana: infatti, la traccia fa sì che un che di passivo (una traccia è un resto) venga tramutato in un che di attivo (una traccia è una disposizione); inoltre, la traccia ha una veste materiale (un segno si imprime su un supporto) e una veste immateriale (un segno deposita un significato); poi, la traccia veicola nel presente un passato (segnala una provenienza) e un futuro (indica un campo di possibilità); infine, la traccia rende il tempo spaziale (fa vedere ciò che è stato) e lo spazio temporale (tiene in vita il supporto). “Ogni differimento comporta una possibilità di differenziamento”: che ci sia un rimando temporale (una traccia), fa sì che ci possa essere anche una diversità qualitativa (*DU*, pp. 162-164). In tal senso, “quando si dice che la memoria non si limita a registrare, ma itera nell’ossessione, altera nell’invenzione e interrompe nell’oblio, non si fa che riportare sul piano della nostra esperienza diretta un fenomeno metafisico che coinvolge la totalità di tutto ciò che è” (*DU*, p. 259).

Tenendo sullo sfondo proprio questo riferimento all’“esperienza diretta”, il tema ora da discutere è il seguente: com’è possibile effettivamente operare il passaggio dal dato-traccia, incarnato dal web, alla realtà-traccia, vale a dire dalla “fisica” alla “metafisica” del web?

3. Tra speculazione ed esperienza diretta

Il realismo dell’isteresi rappresenta un’ontologia di tipo dichiaratamente *speculativo*⁵. La convinzione di Ferraris – sulla cui fondatezza non entro qui in merito – è che stiamo assistendo alla scomparsa della superstizione, grazie al fatto che la tecnoscienza è ormai l’unica concreta fonte di verità e l’unica vera candidata a risolvere i problemi dell’umanità. Tuttavia, questo non significa anche che la scienza possa rivendicare il monopolio della funzione di dar vita a un’immagine complessiva del mondo: è piuttosto la filosofia a poter assumersi onere e onore di fornire una visione complessiva, unitaria e sistematica del tutto, andando oltre le apparenze per cogliere le essenze. La rivoluzione info-digitale o “documediale” in corso è dunque il fenomeno manifesto, ma su di esso si innesta un atto di tipo speculativo-razionale o riflessivo, che *trascende* il dato:

la scienza parte dall’invisibile per speculare sul visibile, forte dell’efficacia tecnologica delle sue ipotesi. Per parte sua, la filosofia può partire dal visibile, dall’esperienza quotidiana e in particolare da una tecnologia, il web, che si è rivelata particolarmente performante proprio grazie alla potenza di isteresi che ha saputo dispiegare e sfruttare, per formulare un’ipotesi speculativa che, partendo da ciò che sappiamo con la lente di ingrandimento della rivoluzione documediale, formuli una ipotesi di spiegazione unitaria del fondamento comune di ciò che c’è (ontologia), di ciò che viene iterato (tecnolo-

5 Secondo un orientamento che va via via consolidandosi: cfr. p.e. Bryant, Srnicek, Harman 2018; Cuomo, Schirò 2021; Gratton 2014; Harman 2005; 2018a.

gia), di ciò che viene alterato (epistemologia) e di ciò che viene interrotto (teleologia). Assecondando il fato della ragione come facoltà dei fini, che consiste nel portarsi al di là di ciò che può essere direttamente esperito (*DU*, p. 209).

In quest'accezione, l'isteresi è una nozione trascendentale in senso classico, che trascende ogni genere: è un transcategoriale rispetto agli ambiti categoriali dell'essere, del fare, del sapere e del finire, che nel realismo speculativo vengono abbracciati in una visione d'insieme, in grado di coglierli come momenti della dinamica "emergentista" propria della realtà. La registrazione, con le sue varie articolazioni, è la condizione di possibilità dell'esistenza delle cose, oltre che dell'esperienza che di esse si può farne: questo è ciò che la speculazione consente di cogliere, non però superando l'esperienza data, bensì rivelando ciò che la attraversa su tutti i piani – dal piano fisico a quello simbolico, dal piano naturale a quello artificiale.

Al contempo, infatti, questo trascendimento rimane ugualmente all'interno dei confini dell'"esperienza diretta", nella misura in cui "dal punto di vista ontologico" l'isteresi unirebbe "in un solo principio" tre livelli dell'esperienza che in genere confliggono: quello "macroscopico della cosmologia", quello "mesoscopico dell'antropologia" e quello "microscopico delle particelle subatomiche". In particolare, il macro- e ancor più il micro-livello "contrastano con molte delle nostre esperienze mesoscopiche", ma ciò non sembra accadere se si considera l'isteresi come principio metafisico: si profila un realismo sì speculativo, ma in qualche misura "conforme all'esperienza quotidiana" (*DU*, p. 37), al punto che il trascendimento della datità consiste in una sua estensione o generalizzazione, piuttosto che nel suo oltrepasamento.

Se evidenzio questo aspetto, è non solo perché esso tocca un tema decisamente rilevante nell'intera produzione di Ferraris, ma anche perché solleva un problema di ordine generale per qualsiasi "ontologia delle macchine dell'informazione": che tipo di rapporto si dà tra queste e l'esperienza comune? Nello specifico, Ferraris ha sempre difeso le ragioni della "fisica ingenua" propria dell'esperienza comune, che si colloca su un livello medio, lontano dalla granularità della fisica fondamentale (cfr. già *ME*, pp. 157-162): questo lo ha portato persino a ribattezzare come "occamite" la tendenza a ricondurre tutto all'infinitamente piccolo, come se esistessero realmente soltanto quark, elettroni e simili, dunque come se la scienza della natura inorganica fosse il metro di qualunque conoscenza cogente (*DM*, pp. 12, 148-149)⁶. Conseguentemente, la proposta della metafisica del web si profila come un "monismo non riduzionistico" (*DU*, pp. 215), in cui non c'è appunto spazio per una revisione del piano mesoscopico dell'esperienza ordinaria:

il passaggio dal microscopico al mesoscopico è un errore filosofico, in cui talvolta incorrono i fisici quando parlano speculativamente. Pretendere che il mondo del relazio-

6 Nel lessico del realista speculativo forse più importante, l'occamite è affetta da inguaribile propensione all'*undermining*, il riduzionismo "verso il basso": cfr. Harman 2018b (che critica anche ogni forma di *overmining*, il riduzionismo stavolta "verso l'alto", dunque verso il macroscopico).

nismo quantistico sia il nostro mondo, cioè, se le parole hanno un senso, il mondo di cui abbiamo esperienza, non è molto diverso dal sostenere che quando abbiamo sete possiamo prima inalare dell'idrogeno, poi dell'ossigeno, e saremo dissetati. Gli elementi fondamentali non equivalgono al risultato, e il nostro mondo non è affatto quello dei quanti (*DU*, p. 217).

La stessa espressione di monismo non riduzionistico manifesta qualche ambiguità, ma va detto che effettivamente l'isteresi si presenta come un concetto sia unitario sia intenzionato a rendere ragione del darsi della diversità di livelli (fermo restando che Ferraris non ha ancora affrontato in maniera esplicita ed estesa questa questione – da quanto posso cogliere). Il problema – almeno sulle prime – è che la “compresenza” del livello ordinario e di quello speculativo dell'esperienza, ossia della percezione e del concetto, è meno pacifica di quanto sembra. Potremmo porla anche in questi termini: quali sono gli effettivi limiti della speculazione, se ve ne sono? È un problema persino canonico per ogni filosofia del tutto: come si pone essa rispetto al senso comune? Il pensiero di Ferraris è dunque realmente all'altezza delle dichiarazioni e degli intenti di “pacifica convivenza”?

4. Dalla cosa alla traccia

Ferraris ha più volte dichiarato che “il mondo è la totalità degli individui”, i quali sono “esterni gli uni agli altri, in senso non topologico bensì funzionale, essendo indipendenti”: in breve, “siamo circondati da esistenze separate” e “unità”, cioè da oggetti, posta “l'equivalenza di fondo tra ente, oggetto e cosa” (*DM*, pp. 358, 24-25, 34, 366). L'unica esistenza è quella degli individui: questa convinzione è tipica di un “sistema aristotelico, che dà preminenza agli oggetti”, dotati di contorni “chiari e definiti”, facilmente “riconoscibili”, sistema la cui robustezza si spiega innanzitutto con ragioni di ordine biologico-evolutivo, nel senso che è la taglia ecologica tipica del mondo umano a comprendere “oggetti né troppo grandi né troppo piccoli” (*DM*, p. 104). In breve, l'esperienza è tale per cui innanzitutto “*il mondo è pieno di cose*”, di taglia media, che non cambiano e non si correggono (*DM*, pp. 53-54, 107; *ME*, pp. 97-106). In ottica scientifica, tale concezione dell'oggetto è tipica – aspetto qui oltremodo significativo – della meccanica newtoniana, concentrata su “velocità non troppo elevate e corpi macroscopici”, a differenza della fisica più recente, intorno alla quale perciò “non si possono organizzare i supermercati (né i nostri quotidiani commerci col mondo)” (*DM*, p. 19).

Eppure, possiamo notare anche che in alcuni lavori di Ferraris già trasparivano alcune “clausole” all'impostazione oggettuale. Per esempio, emerge anche l'idea per cui un individuo si caratterizza per la sua “ecceità”, cioè per il suo essere “sorprendente” (*E*, p. 48), nonché quella per cui le esistenze intrinseche consistono in disposizioni (cfr. *E*, pp. 117-118): fino a che punto una “nota” o un “tratto”, una singolarità o una tendenzialità (una pura differenza, in breve) consistono in una cosa, cioè in una sostanza canonica? Inoltre e soprattutto, articolando il catalogo

della realtà tripartito in oggetti naturali, ideali e sociali, viene fuori che non solo gli oggetti ideali sono “*individui atipici*”, non possedendo una collocazione spazio-temporale come le cose (naturali o artefatte: *E*, p. 4-5), ma soprattutto gli oggetti sociali costringono a fare i conti proprio con la traccia, un’entità affatto peculiare, per essenza priva di essenza, coincidente con il rimando, con l’elevata malleabilità del segno. Siamo dunque ancor più lontani dalla “cosalità”, stante che “*essere una traccia* è una caratteristica relazionale di un’entità naturale” (*DM*, pp. 252-253).

Sembra dunque che esistano oggetti che sono tali fino a un certo punto: come si qualifica un oggetto – è il caso emblematico della traccia – che presenta tratti atipici, che cioè non appaiono propri di qualcosa? In altre parole, un conto è difendere una forma di realismo nella quale innanzitutto esiste un mondo comune fatto di cose-oggetto come una ciabatta o un prato, indipendente dalle varie forme in cui soggetti (intesi sempre quali *oggetti* di un certo tipo) come una lumaca, un cane, un giardiniere, un filosofo, un botanico, un verme e così via si interfacciano con esso (*DM*, pp. 86-87; cfr. anche *ME*, pp. 89-91). Un altro conto è invece dipingere una forma di realismo incentrata sull’onnipresenza del processo di registrazione, ossia della traccia, intesa appunto in chiave extra-umana. L’interrogativo che si pone è dunque il seguente: che posto ontologico c’è per la traccia in un sistema aristotelico-quotidiano, che non rinuncia all’intuizione fondamentale per cui “essere = essere un oggetto”, che fa da sfondo all’idea per cui la realtà è fatta di cose di taglia media che non cambiano e non possono essere emendate?

Se dunque l’ontologia non si interroga esplicitamente sull’essere, perché “si catalogano enti, non si cataloga l’essere” (*DM*, p. 7), resta ugualmente aperto l’interrogativo meta-ontologico sui diversi modi in cui può dirsi l’essere: fino a che punto la metafisica del web può consistere in un realismo *dell’oggetto*? E quindi: un’ontologia imperniata sulla “cosalità” è la più efficace nel cogliere la natura specifica dell’informazione? O anche: se le macchine digitali sono macchine della memoria e la realtà è essa stessa una “mega-memoria”, allora la memoria è un oggetto, una cosa? Se la risposta è no, diventa allora inevitabile il conflitto con l’ontologia quotidiana, delle cose-oggetto? In caso affermativo, se tale conflitto è risolvibile, in favore di chi si risolve?

Ora, è Ferraris a dirci che *la traccia non è un oggetto* (cfr. *DU*, pp. 30, 37-38, 166, 216, 267). Infatti, la traccia corrisponderebbe a tutta una serie di principi di natura non-cosale indicati dalla tradizione filosofica: l’elemento intermedio tra essere e nulla (*dynamis*); il terzo genere tra forma e materia o tra intelligibile e sensibile (*chora*); la relazione con la sua irriducibile astenia (*pros ti*). Rispetto al primo principio, il fatto è che la traccia è, ma non è una cosa – al limite, ne è il presupposto, la condizione di possibilità, il trascendentale; inoltre, la traccia va al cuore del paradosso del tempo, che insieme è e non è. Rispetto al secondo principio, il fatto è che la traccia da un lato insieme traccia e tiene traccia, mentre dall’altro lato è la cosa più astratta concepibile e la più concreta esistente. Rispetto al terzo principio, il fatto è che la traccia è tanto presente quanto assente: consiste nel puro processo di rinvio ad altro.

Stante tutto ciò, la traccia è tutto tranne che una cosa; anzi, sembra esattamente mettere in discussione l'ovvietà del primato della "cosalità": ancora una volta, sembra che un'impostazione ontologica votata agli oggetti mostri qualche limite nell'intercettare la specificità dell'informazione, anche qualora questa venga interpretata come traccia. La traccia sembra infatti rifuggire il presupposto ontologico fondamentale per cui l'essere non è un'attività e ha un'accezione univoca che coincide con l'esistenza, cioè con l'atto di enumerare o contare. Secondo tale paradigma, l'esistenza è un numero ed "essere" significa "(almeno) uno", così che oltre al quantificatore logico esistenziale l'unico altro modo per spiegare il significato, cioè il senso dell'essere, che cosa significhi "essere", è *l'ostensione*: l'indicare, il puntare il dito verso una cosa, cioè l'atto fisico corrispettivo dell'enumerare (cfr. la sintesi cristallina di Van Inwagen 1998). E sono esattamente oggetti e cose a prestarsi all'enumerazione ostensiva: se questo sembra non destare particolare scandalo per l'esperienza quotidiana, vale lo stesso anche per l'ontologia nella sua accezione più specificamente filosofica?

5. Vedere e pensare a temperature solari

Da più parti (non solo nel contesto continentale), si è notato che pensare in termini diversi da quelli dell'oggetto e della cosa è a dir poco difficile, non solo perché è comunque in quei termini che si percepisce per lo più, ma anche perché l'impresa richiederebbe una revisione concettuale talmente radicale da intaccare nientemeno che il dispositivo che tiene unite le coppie soggetto-predicato, sostanza-attributo e portatore-proprietà, tipico delle lingue indoeuropee e per il quale sono concepibili in ultima istanza soltanto entità discrete (cfr. variamente Dupré, Guttinger 2016; Floridi 2020, pp. 28-30; Jullien 2015; Nisbett 2003; Ramsey 1990; Rescher 2007; Watzlawick 1988, tr. it. pp. 12-15, nonché Pezzano 2020a; 2020b). Addirittura, spinto proprio dal bisogno di concepire le relazioni *iuxta propria principia* al di fuori del paradigma "S è P", Russell rimarcava con spirito suo malgrado "nietzschiano" che una revisione di vocabolario e sintassi sarebbe opportuna non solo al livello del senso comune, ma anche al livello della filosofia – aprendo così le porte a un dibattito sull'"oggettualità" che nel contesto analitico è tutt'ora vivace (cfr. p.e. Morganti 2010):

in filosofia è la sintassi, ancor più che il vocabolario, che necessita di essere corretta. La logica soggetto-predicato alla quale siamo abituati dipende, per la sua comodità, dal fatto che sulla Terra, a temperature normali, vi sono delle "cose" apparentemente permanenti. La stessa cosa non sarebbe vera a temperature solari, ed è soltanto approssimativamente vero alle temperature a cui siamo abituati (Russell 1959, tr. it. pp. 228-229).

Ora, se davvero la soluzione diventa perfino pensare a temperature non solari, è chiaro che ha ragione chi – come proprio Ferraris – ritiene che lo slancio revisionario faccia spesso la fine di ogni impulso rivoluzionario: si giungerebbe infatti

troppo facilmente a quei “giacobinismi ontologici” in cui il senso comune – a partire dalla percezione ordinaria – va “editato” da cima a fondo, per essere portato all’altezza della conoscenza scientifica, o delle raffinatezze filosofiche, dimenticandosi che esso è inaffinabile, o limitatamente affinabile (*DM*, pp. 15, 17, 94-96, 101-102, 108, 125, 376; vedi anche *ME*, pp. 107-162). Si rischia cioè di sostenere che al ristorante uno dovrebbe percepire e pensare che non esistono propriamente né il commensale né l’ostrica nel piatto come entità separate, perché innanzitutto sta avvenendo la dinamica relazionale del mangiare (cfr. *E*, pp. 25-25; *DU*, p. 70).

Insomma, se già pensare a temperature non solari è un’impresa ai limiti dell’impossibile (ai limiti dell’umano), ancor meno si può credere di poter *vedere* a temperature non solari: sembrano dunque esserci diverse buone ragioni per insistere nel difendere in ultima battuta un’ontologia della “vita quotidiana” (Baker 2009; Cumpa, Brewer 2019; Korman 2015; Thomasson 2007). Perché se è vero che la speculazione non può coincidere con il realismo naïf, è altrettanto vero che essa mira a un’integrazione del senso comune (Ferraris 2013), dunque non a una sua disintegrazione. Ma questo deve valere a prescindere dai cambiamenti che vanno a toccare proprio l’esistenza di tutti i giorni? Infatti, ciò a cui *forse* stiamo assistendo con il web è innanzitutto una trasformazione della natura dell’esperienza ordinaria:

da quando il web ha fatto la sua apparizione, dapprima nei computer, poi nei telefoni e negli orologi, e adesso nell’ambiente, è come se la *chora* fosse diventata, se non visibile, almeno concepibile, superando la difficoltà che ci trovava Platone, quella di un “terzo genere” che non è né sensibile né intelligibile. Il web, e la registrazione che porta con sé, è appunto questo genere, è uno spazio in cui il passato è ripetuto dalla materia e ricordato dalla memoria, con una forza tale da dispiegare tutte le potenzialità della registrazione, trasformandola in qualcosa di qualitativamente diverso (*DU*, p. 30).

Il web avrebbe insomma “reso visibile un grande sogno metafisico” come “l’idea del ricettacolo di ogni cosa, dell’origine né materiale né immateriale, da cui il demiurgo ne ricava il mondo” (*MW*, p. 84): diventa così possibile avvedersi che *in origine era il Web*. Sarebbe di essere di fronte a un’inversione: anziché essere la speculazione a intervenire sul senso comune modificandolo, avremmo il senso comune a trainare una rivoluzione concettuale, perlomeno parziale, “imbocato” da una tecnologia stavolta non-newtoniana (cfr. Pezzano 2021), che mette al centro delle interazioni quotidiane tracce e registrazioni e non più oggetti e cose. In quest’ottica, il realismo speculativo del web non semplicemente è conforme all’esperienza quotidiana, cioè non contrario a essa o non troppo distante da essa, ma esprimerebbe persino il tratto ormai più saliente di una *rinnovata* esperienza quotidiana: poiché la nostra realtà quotidiana è ormai permeata di tracce grazie alle macchine della registrazione, speculando *sull’esperienza ordinaria* possiamo allora renderci conto che lo stesso vale per la struttura della realtà *qua tale*. Così, il principio che unifica la realtà non ha bisogno di collocarsi a un livello diverso rispetto a quello del mondo con cui ci si confronta comunemente – come invece succede per esempio con i riduzionismi di stampo scientifico.

Anche accettando questo, si pone il problema della natura effettiva della trasformazione dell'esperienza quotidiana a opera delle ICT: la *chora* – stando alla formulazione precedente – è soltanto concepibile, o è davvero in qualche misura anche *visibile*? Seguendo quanto osservato proprio da Ferraris (*ME*, p. 159), la tecnologia agisce sulla percezione comune in due maniere fondamentali: *correggendo*, come quando gli occhiali ripristinano la normale visibilità di ciò che è parte dell'ecologia umana media, o *migliorando*, come quando un binocolo rende visibili cose normalmente non visibili ma sono comunque parte dell'ecologia umana media. Com'è chiaro, in nessuno di questi due modi la tecnologia concorre a rendere parte dell'esperienza concreta media entità come tracce e relazioni, ossia – nel presente contesto – l'informazione: un "salto" del genere richiederebbe infatti una ristrutturazione radicale dell'esperienza, vale a dire che la tecnologia dovrebbe agire sul senso comune in maniera *rivoluzionaria*.

Di per sé, cambiamenti di questo tipo in natura avvengono, ma normalmente lo fanno attraverso l'evoluzione biologica vera e propria, che agisce non solo sul livello dell'"apprendimento0" (risposta automatica), dell'"apprendimento1" (risposta modificata o conoscenza sensibile delle cose), dell'"apprendimento2" (modo di rispondere modificato o conoscenza della conoscenza sensibile delle cose) e dell'"apprendimento3" (cambiamento del modo di rispondere o conoscenza del modo di conoscere), tutti alla portata dell'esperienza umana (ordinaria o quasi), ma anche sul livello dell'"apprendimento4": il mutamento del cambiamento del modo di rispondere (cfr. Bateson 1972, tr. it. pp. 199-217, 324-356; Watzlawick *et al.* 1967, tr. it. pp. 246-258). Al più, si può concedere, qualcosa di analogo all'apprendimento4 accade nei momenti "ricreativi" tipici delle varie forme possibili di estasi, da quella indotte spiritualmente a quelle indotte farmacologicamente, vale a dire attraverso tecnologie del sé o tecnologie della percezione. Ammettiamo pure che in simili frangenti il mondo è vissuto a temperature non solari: resta però ugualmente che essi rimangono sporadici rispetto al corso normale e medio dell'esperienza.

Eppure, anche senza sposare le idee transumaniste per cui le macchine dell'informazione stanno preparandoci a compiere un vero e proprio salto evolutivo, c'è forse un senso in cui il digitale può avanzare pretese ambiziose. Mi riferisco all'immersione – comunque ancora in fase incoativa – nei vari dispositivi di *Extended Reality*, i quali sono progettati – almeno stando a chi li maneggia o studia da vicino – per generare qualcosa che oggi appare come una stramba *illusione reale*, ossia per dar vita a una *disruption* di meccanismi biologici evoluti in ambienti naturali: in poche parole, vivere insistentemente in nuovi mondi finirebbe per "stimolare" anche lo sviluppo di nuove facoltà, comprese quelle percettive. Non a caso, uno degli aspetti a cui si dedica attenzione riguarda le possibili "reazioni avverse" della nostra biologia all'uso di strumenti immersivi, come fatica, emicrania, nausea e mancamenti (vedi p.e. Bailenson 2018; LaValle 2020; Peddie 2017). Sono sintomi che verosimilmente ha già provato chi ha per esempio sperimentato il 3D al cinema, i visori di realtà virtuale da videogame, o – in modo già più elaborato – degli strumenti di realtà aumentata in contesti artistici, nei quali effettivamente un simile livello di immersività sta già prendendo più piede (cfr. Montani 2020). Oppure, si può pensare al futuro utilizzo

di protesi e tecnologie neuronali, come impianti microchip di vario tipo: “tecnologie della coscienza” o “fenotecnologie” il cui uso reiterato e diffuso permetterebbe di fare esperienza più sistematica di stati di coscienza alterati o potenziati, fino a renderlo qualcosa di normale o quasi, con buona pace dei “luddisti neurofenomenologici” (cfr. Metzinger 2009, tr. it. pp. 248-276).

Probabilmente, tutto ciò è ancora troppo per dire che stiamo effettivamente cominciando a vedere intorno a noi entità “inogettuali” come relazioni e tracce, quasi potessimo *toccarle visualmente*. Tuttavia, è ugualmente abbastanza per insistere sul fatto che è opportuno dare seguito agli sforzi di concepire simili entità *iuxta propria principia*: ancora una volta, sembra questo il compito concettuale sollecitato con più forza dalle macchine dell’informazione.

Bibliografia

Bailenson, J.

2018 *Experience On Demand. What Virtual Reality is, How it Works, and What It Can Do*, Norton&Company, New-York.

Baker, L.

2009 *The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bateson, G.

1972 *Steps to an Ecology of Mind*, University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *Verso un’ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1977.

Bryant, L., Srnicek, N., Harman, G. (a cura di)

2011 *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne.

Casati, R.

2008 *Scienze cognitive*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell’ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 437-451.

Cimatti, F.

2018 *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Cumpa, J., Brewer, B. (a cura di)

2019 *The Nature of Ordinary Objects*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cuomo, V., Schirò, E.

2021 *Decentrare l’umano. Perché la Object-Oriented Ontology*, Kaiak, Napoli.

Dupré, J., Guttinger, S.

2016 *Viruses as Living Processes*, in “Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences”, n. 59, pp. 109-116.

Eco, U.

2007 *La memoria vegetale e altri scritti di bibliofilia*, Bompiani, Milano.

Ferraris, M.

1997 *Estetica razionale*, Cortina, Milano.

2001 *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano.

2009 *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.

2013 *Realismo positivo*, Rosenberg & Sellier, Torino.

2016 *Emergenza*, Einaudi, Torino.

2020 *Metafísica de la web*, Dykinson, Madrid.

2021 *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari.

2022 *Hysteresis*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2022 (in stampa).

Floridi, L.

2020 *Il verde e il blu. Idee ingenue per migliorare la politica*, Cortina, Milano.

Gratton, P.

2014 *Speculative Realism: Problems and Prospects*, Bloomsbury, London.

Harman, G.

2005 *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court, Chicago.

2018a *Speculative Realism: An Introduction*, John Wiley & Sons, Hoboken.

2018b *Object Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Pelican, London; tr. it. *Ontologia orientata agli oggetti. Una nuova teoria del tutto*, Carbonio, Milano 2021.

Jullien, F.

2015 *De l'Être au Vivre. Lexique eurochinois de la pensée*, Gallimard, Paris; tr. it. *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2016.

Korman, D.Z.

2015 *Objects: Nothing out of the Ordinary*, Oxford University Press, Oxford.

LaValle, S.M.

2020 *Virtual Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Metzinger, T.

2009 *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York; tr. it. *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, Cortina, Milano 2010.

Montani, P.

2020 *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, Milano.

Morganti, M.

2010 *Che cos'è un oggetto*, Carocci, Roma.

Nisbett, R.E.

2003 *The Geography of Thought*, Free Press, New York; tr. it. *Il tao e Aristotele. Perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, BUR, Milano 2007.

- Peddie, J.
2017 *Augmented Reality. Where We Will All Live*, Springer, Berlin.
- Pezzano, G.
2020a *Tendenze a essere. Il disposizionalismo tra antropologia, ontologia e abeologia*, in “Lo Sguardo. Rivista di filosofia”, 31, n. 2, pp. 333-353.
2020b *Sulle possibili “corrispondenze” tra linguaggio e ontologia. Sviluppi di un problema ermeneutico*, in “Annuario filosofico”, n. 36, pp. 333-362.
2021 *L'ontologia nell'epoca della riproducibilità tecnica del pensiero e della relazione*, in “Mechane. International Journal of Philosophy and Anthropology of Technology”, n. 1, pp. 55-74.
- Ramsey, F.
1990 *Universal*, in Id., *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 8-30.
- Rescher, N.
2007 *The Promise of Process Philosophy*, in C.V. Boundas (ed.), *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 143-155.
- Russell, B.
1959 *My Philosophical Development*, Allen & Unwin, Crows Nest; tr. it. *La mia filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- Sloterdijk, P.
2004 *Sphären. III: Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Sfere III. Schiume*, Cortina, Milano 2018.
- Thomasson, A.L.
2007 *Ordinary Object*, Oxford University Press, Oxford.
- Van Inwagen, P.
1998 *Meta-Ontology*, in “Erkenntnis”, n. 48, pp. 233-250.
- Virno, P.
2004 *Diagrammi storico-naturali*, in “Forme di Vita”, n. 1, pp. 104-113.
- Watzlawick, P.
1988 *Münchhausen Zopf oder Psychotherapie und “Wirklichkeit”*, Hans Huber, Bern; tr. it. *Il codino del Barone di Münchhausen. Ovvero: psicoterapia e “realtà”*, Feltrinelli, Milano 2018.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H., Jackson, D.D.
1967 *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, Norton, New York; tr. it. *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma 1971.

