

Alessandro Campo\*

*Dalla robotica alla pandemia. Un itinerario sulla  
consuetudine attraverso le law and humanities*

*Abstract:* Science fiction literature symbolically orients the European legislation. One wonders what kind of art might arise in human-robot relations, once we think from the point of view of the legal custom and no longer from the one of the law. Thinking about the lockdown as a scenario in which we have changed our relationship with technology, it's possible to imagine something about the *law and humanities* of the future.

*Keywords:* law and humanities, social robotics, customary law, pandemia, young people

*Indice: Prima parte* – 1. La letteratura robotica dell'Unione Europea – 2. *Humanities*. Una deviazione algoritmica – 3. L'immaginario letterario delle leggi – 4. L'insegnamento della critica all'antropocentrismo. Deviazione cefalopode – 5. L'immaginazione letteraria della consuetudine nella robotica sociale – *Seconda parte* – 6. Scenario tecnologico pandemico – 7. Il diritto ai tempi del *lockdown* – 8. La risposta delle *humanities* – 9. Alcune domande aperte e un timore – 10. Giovani. Inutile predica sommata a speranza.

## Prima parte

### 1. La letteratura robotica dell'Unione Europea

La legittimità di un accostamento *law and literature* a proposito della relazione tra diritto e robotica sembra avallata dal tenore di alcuni “Considerando” che si trovano nella *Risoluzione del Parlamento europeo del 16 febbraio 2017 recante raccomandazioni alla Commissione concernenti norme di diritto civile sulla robotica*<sup>1</sup>. La letteratura è addirittura chiamata in causa in esordio, dal momento che, alla lettera A dell'*Introduzione* di questo documento, si legge “considerando che, dal mostro di Frankenstein ideato da Mary Shelley al mito classico di Pigmalione, passando per la storia del Golem di Praga e il robot di Karel Čapek, che ha

\* Assegnista di Ricerca in Filosofia del diritto presso Università degli Studi di Napoli Federico II, [alessandro.campo@unina.it](mailto:alessandro.campo@unina.it).

1 Risoluzione del Parlamento europeo del 16 febbraio 2017 recante raccomandazioni alla Commissione concernenti norme di diritto civile sulla robotica (2015/2103(INL)).

coniato la parola, gli esseri umani hanno fantasticato sulla possibilità di costruire macchine intelligenti, spesso androidi con caratteristiche umane”. La scelta di cominciare in questo modo la parte di testo che illustra il problema generale, al di là dello scarso valore normativo che essa contiene, indica forse come il Legislatore Europeo abbia da subito la necessità di uno sguardo letterario per spiegare di cosa si stia parlando. Intendendo questi “Considerando” quasi al modo dei *preambula fidei*, veniamo alla lettera P, ove si enuncia il primo dei “Principi Generali”, che così recita: “considerando che le leggi di Asimov devono essere considerate come rivolte ai progettisti, ai fabbricanti e agli utilizzatori di robot, compresi i robot con capacità di autonomia e di autoapprendimento integrate, dal momento che tali leggi non possono essere convertite in codice macchina”. Queste Leggi sono esplicitamente richiamate in una nota, in cui leggiamo (pur conoscendone probabilmente già il fraseggio, che però viene, in modo significativo, riportato *verbatim*) che “(1) Un robot non può recar danno a un essere umano né può permettere che, a causa del proprio mancato intervento, un essere umano riceva danno. (2) Un robot deve obbedire agli ordini impartiti dagli esseri umani, purché tali ordini non contravvengano alla Prima Legge. (3) Un robot deve proteggere la propria esistenza, purché questa autodifesa non contrasti con la Prima o con la Seconda Legge. (cfr. Isaac Asimov, Circolo vizioso, 1942) e (0) Un robot non può recare danno all’umanità, né può permettere che, a causa del proprio mancato intervento, l’umanità riceva danno”. Questa citazione, estesa, ci mostra, secondo l’ottica che seguo, la generale importanza della letteratura nella costruzione dell’immaginario giuridico-robotico ed indica, di più, il tipo di letteratura di riferimento, punto su cui tornerò.

## 2. *Humanities*. Una deviazione algoritmica

Intanto notiamo che la letteratura e in generale le *humanities* affettano le riflessioni non solo sui robot ma anche quelle, più recenti, sul *machine learning*, come mostra Ed Finn<sup>2</sup> nel suo testo in cui tematizza l’idea di algoritmo come macchina culturale. L’autore, tentando di capire come ragioni l’intelligenza artificiale, si serve in questo caso di un film, *Her*<sup>3</sup>, per dire che lo spazio computazionale dell’immaginazione è “quello che in *Lei* Samantha chiama “gli spazi tra le parole”<sup>4</sup>. Le metafore e la retorica abbondano inoltre nella letteratura divulgativa, come ad esempio si vede nel titolo del fortunato testo di Pedro Domingos, *Master Algorithm*<sup>5</sup>, che fa balenare alla mente un quasi kubrickiano algoritmo “fine di mondo”<sup>6</sup> o, in un senso più lettera-

2 Finn 2018.

3 Naturalmente si fa riferimento al film del 2013 di Spike Jonze.

4 Finn 2018: 288.

5 Domingos 2015.

6 Il riferimento cinematografico in questo caso è *Il Dottor Stranamore- Ovvero: come ho imparato a non preoccuparmi e ad amare la bomba* di Stanley Kubrick.

le, un lacaniano algoritmo padrone<sup>7</sup>. Pensando al mondo giuridico, la mente corre invece a Kelsen<sup>8</sup> e dunque ad un possibile algoritmo fondamentale. Il fondamento nascosto del diritto sembra peraltro fare capolino in una delle più fortunate metafore tecnologiche, quella della *black box* che c'è ma non si vede, inaccessibile, misteriosa.

### 3. L'immaginario letterario delle leggi

Il punto che indaghiamo è precisamente di quale tipo di letteratura si serva il diritto. Le “Leggi” di Asimov costituiscono, secondo la mia ipotesi, il modello sulla base del quale noi pensiamo a tutte le leggi che puntano a normare il robot, sempre a partire dall'idea delle sue grandi potenzialità e dei pericoli che esso pone (spesso in un senso dialettico, holderliniano, secondo cui dove c'è il pericolo cresce anche ciò che salva). La *Risoluzione* citata in effetti prosegue indicando le questioni inerenti l'intelligenza della macchina e i problemi etici relativi (dalla responsabilità al controllo e via dicendo) e così si articola la più recente *Proposta di Regolamento* della Commissione Europea del 21 aprile 2021<sup>9</sup>, che qualifica i prodotti IA in base al rischio di impatto negativo sui diritti umani. L'idea, visto che si citava Kelsen, è quella di un diritto che arriva dopo, a cose fatte come la Nottola di Minerva: prima c'è la tecnologia, quindi giungono i problemi etici che autonomamente essa pone e infine accorre il diritto a normarli. Il diritto slegato dall'etica, secondo la tradizione kantiano-kelseniana, trova dunque nella Legge compimento, il cui paradigma persino esplicito è, come si diceva, quello letterario delle tre (o quattro) leggi sulla robotica (nella *Proposta* il paradigma è invece implicito, ma non meno potente). Potremmo quasi parlare a questo proposito di un kelsenismo asimoviano in cui, per costruire l'idea di robot, oggetto di tutela e preoccupazione etica, si proietta su di esso l'immagine che l'essere umano aprioristicamente si fa di lui e poi lo si norma con leggi, oscillando sempre tra speranza di innovazione e avvertito pericolo (integrati e apocalittici<sup>10</sup> in una sola volta), soprattutto quando ci inoltriamo nell'*uncanny valley*<sup>11</sup>, un'altra metafora, questa utile a spiegare il perturbante che avvertiamo quando il robot si fa troppo simile a noi.

Se il modello originario è asimoviano- e qui non complico il discorso con considerazioni su altri grandi classici della fantascienza che hanno inventato universi a sé stanti non meno significativi, come ad esempio Philip Dick, perturbante per eccellenza, il quale conduce un discorso in cui la paranoia rende poco chiaro dove sia la verità e dove la menzogna<sup>12</sup>, mettendoci dinnanzi ad un diavolo maligno

7 Il gioco di parole è con l'espressione “Significante padrone”, centrale nella proposta teorica lacaniana (vedi Lacan 1964 e 1969-70).

8 Qui invece faccio riferimento alla *grundnorm* kelseniana, l'elemento logico-trascendentale su cui regge la teoria pura del diritto (Kelsen 1967).

9 *Proposta di Regolamento* della Commissione Europea del 21 aprile 2021 (2021/0106(COD)).

10 La nota distinzione è quella posta in Eco 1964.

11 L'espressione ha origine in Masahiro 1970.

12 Sulla questione psicologica e metafisica dickiana si veda Carrère 2016.

cartesiano tecnologicamente avveduto- vediamo se questo modello è seguito dalla letteratura più “alta”, che negli ultimi tempi si intrattiene su questi temi. Abbastanza recente è il *Macchine come<sup>13</sup> me* di Ian McEwan, autore che chiaramente studia la materia prima di affrontarla in un romanzo, sommando consapevolezza scientifica e grandezza stilistica, indicando il passaggio da una letteratura, quella fantascientifica, anche impropriamente considerata “di genere”, alla letteratura *tout court*. In questo testo, “nuovo” nella sua profondità letteraria, troviamo un robot che si sostituisce nella vita del suo acquirente, che poi lo uccide. Vengono dunque posti i vecchi dilemmi da macchina di Turing, il quale, come personaggio, peraltro compare nel testo, così come emerge la tematica di una *uncanny valley* alla *Blade Runner*<sup>14</sup>. Se lo scenario sembra ancora asimoviano, in effetti il problema giuridico è di nuovo quello della Legge, del dilemma sull’uccidere o non uccidere il robot, e dunque del legiferare su di esso (o meglio: su di lui), dopo averlo immaginato prima come *imago hominis*, secondo una concezione analogica tipica di un pensiero antropocentrico e antropomorfizzante. Così, con differenze che non indichiamo, avviene nel recentissimo testo di Kazuo Ishiguro<sup>15</sup> (che, da fresco Nobel qual è, contribuisce a sottrarre la fantascienza alla narrativa di genere), ove Klara, il robotino di compagnia, ci appare umana troppo umana, dunque pensabile come sostituto della bambina malata che l’ha scelta come amica. Il suo punto di vista, la sua immaginazione robotica è intelligente e naïve, come si trattasse di un umano buonissimo e molto ingenuo, antihobbesiano, per dirla con categorie filosofico-giuridiche. L’obiettivo di Ishiguro, già chiaro quando parlava di cloni in *Non Lasciarmi*<sup>16</sup>, è d’altronde quello di raccontare attraverso esasperazioni tecnologico-scientifiche la tragicità della condizione umana in quanto tale, più che provare a notarne le trasformazioni una volta che si incontri con l’Altro da sé.

Il punto da sottolineare è che per disegnare la Legge come categoria del diritto che normi i robot, le intelligenze artificiali *et similia* (pensando ai due testi giuridici citati, ma non solo) c’è bisogno di un immaginario letterario-tecnologico che disegni il sostituto alla maniera dell’uomo (inteso come *anthropos*, di là delle distinzioni di genere).

#### 4. L’insegnamento della critica all’antropocentrismo. Deviazione cefalopode

Questo antropocentrismo che affetta l’immaginario in questione (e che secondo la mia ipotesi conduce alla Legge come fonte principalissima, se ci muoviamo nella metafora questa volta giuridica *tout court* delle fonti del diritto) può essere forse un poco criticato prendendo ad esempio critiche svolte ad esso in altri territori. Lo sforzo di immaginazione è ben evidente in tanti anti-antropocentrismi di cui- per aggiungere al mio antropocentrismo, in fondo almeno parzialmente inevitabile, an-

13 McEwan 2019.

14 Il noto film è, come molti altri fantascientifici di successo, basato su un’opera del citato P. Dick.

15 Ishiguro 2021.

16 Ishiguro 2005.

che un deprecabile elemento nazionalistico- cito *Il Filosofo e il Cane*<sup>17</sup> di Leonardo Caffo e *La vita delle piante*<sup>18</sup> di Emanuele Coccia (al di là della battuta, visto l'accostamento di *law and humanities* li cito perché hanno una forte carica narrativa). Nel primo, l'autore parla del rapporto "filosofico" con il proprio cane, alternando nei capitoli le proprie parole e quelle dell'animale<sup>19</sup>, mentre nel secondo le piante vengono presentate come forma di vita per eccellenza, in un tentativo di sottrarle all'oblio metafisico cui sono state tradizionalmente relegate. Indubbiamente l'antropocentrismo degli autori non viene del tutto meno, visto che si tratta di mettere qualche parola in bocca al cane o in tronco alla pianta (che, tipicamente, non scrivono libri) dunque a parlare "a nome di", che peraltro è il faticoso- e controverso-compito che Deleuze attribuisce alla letteratura<sup>20</sup>. Eppure, mi sembra giusto notare che un tentativo meritorio c'è, e consiste nel disegnare una filosofia che nasca dal "mezzo" (tema anche questo deleuziano) di un incontro<sup>21</sup>, che proponga un pensiero diverso da quello in cui l'altro è già lì e lo scrivente si limiti a descriverlo.

Non vorrei però intrattenermi sulla filosofia e preferisco invece riprendere con le *humanities*, in questo caso attraverso l'analisi di un documentario, che peraltro ha vinto l'Oscar 2021 della sua categoria. *My Octopus teacher*<sup>22</sup>, tradotto in Italia in modo discutibilmente disneyano in *Il mio amico in fondo al mare*, racconta della relazione tra un essere umano, il film-maker Craig Foster, e un polpo, filmata in una foresta di alghe al largo di Città del Capo per circa un anno. In questa relazione, lunga, intensa, puntellata da diffidenze iniziali e successivi momenti di estrema vicinanza tra i due protagonisti, c'è il "mezzo" dell'incontro, e anche qui si corre ampiamente il rischio di parlare "a nome di", quindi con un residuo potente di an-

17 Caffo 2020.

18 Coccia 2016.

19 Essendo ovviamente Caffo consapevole del problema del parlare "a nome di", come si vede ad esempio quando il cane dice al filosofo-amico: "Eppure anche adesso che semplifichi ciò che ho da dire, lieve colpisci il pregiudizio e lo tieni fermo a te: io non sono un bambino, io ero un cane. Cambi registro espressivo e forzi la messa in mora di una posizione, quella umana, che non hai mai saputo abbandonare davvero" (Caffo 2020: 23).

20 Deleuze scrive ad esempio che "scrivendo si dona sempre scrittura a coloro che non l'hanno, ma essi donano alla scrittura un divenire senza il quale essa non sarebbe" (Deleuze 2011: 46). La letteratura come impresa del parlare al posto di chi non può (dagli analfabeti agli animali) è lungamente tematizzata in Deleuze e Guattari 2010.

21 Deleuze scrive che "Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa. La cosa noiosa delle domande e delle interviste, nelle conversazioni, è che si tratta il più delle volte di fare il punto: il passato e il presente, il presente e l'avvenire"; e ancora: "Il mezzo non ha nulla a che vedere con una media, non è un centrismo né una moderazione. Si tratta al contrario di una velocità assoluta" (Deleuze 2011: 31) ed è legato al concetto di rizoma, affrontato soprattutto in Deleuze 2003. L'incontro, invece, costituisce la questione fondamentale della filosofia concepita non come esercizio astratto di ricerca della verità, bensì come esito di un segno che obbliga a pensare, scuotendo dal torpore e trasformando il misosofia in filosofo. Secondo l'autore, si pensa sempre nel "mezzo" di un incontro con qualcuno o qualcosa. Questa "immagine del pensiero" è tematizzata nel terzo capitolo di Deleuze: 1971 e lungo tutto Deleuze: 1967.

22 *My Octopus teacher* è un film documentario del 2020 diretto da Pippa Ehrlich e James Reed e prodotto da Netflix.

tropocentrismo. Devo dire che in genere sono io stesso piuttosto critico di queste operazioni perché appunto mi risultano cripto-antropocentriche e in effetti, proprio nel documentario che cito, questo problema ha sollevato critiche da parte di alcune associazioni a protezione degli animali e ambientaliste, sia perché l'uomo, con il pretesto di un lavoro artistico, ha invaso un ambiente non suo, sia proprio per il tipo di relazione intrattenuta dal *film-maker* con il cefalopode. Leggo su Repubblica che Chiara Grasso, etologa, presidente dell'associazione Eticoscienza e membro del Cda del Bioparco di Roma, sostiene che "È profondamente sbagliato umanizzare gli animali e parlare di un rapporto di amicizia, è sbagliato far vedere che bisogna necessariamente interagire con gli animali e toccarli per entrare in contatto con la Natura, come se non ci fossero altre modalità, come se stare ad osservare senza alterare gli equilibri non fosse abbastanza soddisfacente"<sup>23</sup>. A questa critica, come mi ha fatto notare un amico più esperto del genere, bisogna aggiungere quella secondo cui gli autori violano le regole di deontologia documentaristica, alterando in un modo improprio la scena che viene ripresa (seppure naturalmente sarebbe ingenuo pensare che la telecamera di per sé - come peraltro l'osservatore scientifico - non svolga sempre un ruolo di alterazione). Se, come ribadisco, in genere non sono affatto convinto da operazioni simili, devo dire che sia la relazione pericolosa con il polpo, sia la violazione del genere documentaristico mi parevano in questo caso avere un senso puntuale (o almeno, mi facevano un'impressione meno negativa del solito). Quello di parlare a nome del polpo mi risultava un rischio sensato da correre lì dove la relazione polpo-uomo emergeva nella sua biunivocità fondativa, seppure inevitabilmente falsata dalla proiezione umana (a girare le immagini, accostando a queste musica e parole è pur sempre l'uomo, che quindi guida la rappresentazione). Mi veniva da pensare che, se la scelta di documentare in modo asettico la vita animale è ottima per l'etologo e il documentarista avveduti e seri, il tentativo, invece narrativo, di creare una relazione con lo stesso animale e farne cinema, da un certo punto di vista risulta paradossalmente a me meno arrogante. Stabilire un rapporto con il polpo, proprio con quel polpo, e facendolo da esseri umani, che naturalmente ritraducono le interazioni all'interno di schemi di pensiero propri, non toglie infatti che eventualmente queste interazioni mutino qualcosa per l'uno e per l'altro (in questo quadro l'essere umano concepisce di essere modificato dall'animale - e pure il contrario può accadere: nonostante ciò non esagererei con i deleuzismi, avventurandomi a parlare di divenire-polpo dell'uomo e viceversa<sup>24</sup>).

Anche se l'immagine dell'animale a mo' insegnante è probabilmente eccessiva, come peraltro risulta a tratti la carica patetica del lavoro, visto che il protagonista umano dichiaratamente si lancia in questa impresa per fuggire la propria depressione, così che la relazione con il polpo può anche essere letta in un senso psico-analiticamente proiettivo, mi viene da pensare che questi rischi un essere umano normalmente li corre in tutti i suoi rapporti. Se il polpo modifica effettivamente

23 La dichiarazione è ripresa in un articolo di Chiara Nadotti comparso sul quotidiano *La Repubblica* il 31 maggio 2021.

24 Il concetto del divenire-animale è sviluppato in Deleuze-Guattari 2003 e Deleuze-Guattari 2010.

qualcosa dell'umano, se tra i due nasce qualcosa di nuovo e non, ad esempio, una rivisitazione subacquea del rapporto con l'animale domestico terrestre, rimane dubbio, ma lo sforzo, come si diceva anche a proposito dei due libri precedenti, c'è indubbiamente. Cosa davvero capiti al polpo non è dato sapere, ma forse, a questo punto, è concettualmente sbagliata proprio l'aspettativa un *imaging* dei suoi centri neurali disseminati per i tentacoli. Il fallimento del documentario in quanto tale, e a partire da questo fallimento l'originarsi di una narrazione diversa, dal centro, polpumana, è ciò che ho trovato più interessante.

## 5. L'immaginazione letteraria della consuetudine nella robotica sociale

Mi sembra che qualcosa del genere, tornando al nostro tema, vorrebbero Dumouchel e Damilani<sup>25</sup> quando parlano di etica sintetica e robotica sociale, superando sia il paradigma della robotica interna sia quello della robotica esterna. Rifiutando l'alternativa tra l'una, che indaga quanto accade all'interno del robot (prova emozioni? Si può immaginare un suo libero arbitrio?) ed esterna (il mero *maquillage* del Sostituto), con il signor *sapiens* che osserva da fuori, i due autori rovesciano il tavolo da gioco speculativo e mettono al centro il rapporto tra i due attori, pensando oltre il mito dell'autenticità del robot, ma anche della nostra, secondo una concezione in cui le relazioni sono in prima battuta coordinamento emozionale. Si tratta, con le parole che usavo prima, di porsi nel "mezzo" di questa relazione per vedere che cosa si produce di nuovo, anziché intrattenersi sull'analisi separata dell'uno e dell'altro soggetto presi nella relazione medesima.

Se seguiamo l'analisi di Paolo Heritier<sup>26</sup>, entro questa prospettiva cambia anche l'ottica con cui pensiamo il diritto. In questo caso, esso emerge già nella relazione e non arriva dopo l'etica, come nello scenario che si analizzava in precedenza. D'altronde, per Dumouchel e Damilano, la relazione si atteggia ad elemento fondativo, anche epistemologicamente e, ad esempio, facendo un poco di storia della filosofia rivisitata, il diavoleto maligno non è da concepire come nodo del solipsismo cartesiano<sup>27</sup>, bensì a guisa di ulteriore agente epistemico che raddoppi il soggetto pensante (in questa misura, la relazionalità dell'uomo emerge anche nella solitudine contemplativa, trasformando il cartesianesimo in una storia di fantasmi).

Così delineata, la questione uomo-robot diventa in prima battuta quella di un rapporto e allora, collocandoci di nuovo in seno alla teoria delle fonti del diritto e tentando di uscire dalle nostre mitologie robotico- giuridiche della postmodernità<sup>28</sup>, dobbiamo pensare alla consuetudine.

Se con la legge la storia è quella raccontata poco sopra, in cui prima compare la tecnologia, poi vengono posti i relativi problemi e infine giunge il diritto a norma-

25 Dumouchel e Damilano 2019.

26 Heritier 2021 e Caldo-Heritier 2021.

27 Dumouchel e Damilano 2019: 96 e ss.

28 Il riferimento della mia glossa è naturalmente Grossi 2001.

re, con la consuetudine conferiamo giuridicità al rapporto con il robot in sé stesso, attribuendo al diritto, concepito anch'esso come relazione, un valore fondativo.

Visto che parliamo di *humanities*, ci chiediamo: se la letteratura, diciamo asimoviana, è quella adatta alla Legge, quale sarà la letteratura protesa alla consuetudine, post-asimoviana? Secondo McEwan<sup>29</sup>, una volta che ci relazioneremo in un modo differente con le macchine, la letteratura non servirà proprio. McEwan però pensa esclusivamente ai robot, immaginando “una svolta epocale, quella di una macchina in grado di apportare un contributo rilevante alla letteratura”<sup>30</sup>, e supponendo tramite Adam (il robot protagonista) che “la letteratura perderà la propria malsana forma di nutrimento. E l'haiku, nella sua lapidaria, immobile, e tersa percezione e celebrazione delle cose per quello che sono, rimarrà l'unica forma imprescindibile. Sono sicuro che faremo tesoro della letteratura del passato, per quanto possa inorridirci” tanto che “Ci guarderemo indietro, meravigliandoci della bravura con cui individui di tempi remoti hanno saputo descrivere i loro difetti, di come hanno ideato geniali favole non senza speranza, a partire dai loro conflitti, dalle loro mostruose inadeguatezze e dalla reciproca incomprendimento”<sup>31</sup>. Ciò che all'autore sfugge nell'immaginare questa scomparsa è forse proprio la relazione a venire e dunque una nuova possibilità artistica, che è ulteriore rispetto a quella sottesa alla domanda, pur interessante, di chi si chiede se le macchine facciano o faranno, anche “autonomamente”, e cioè all'esito di processi di *machine learning*, qualcosa che possiamo definire “arte”- (un quesito, questo, che mi sembra simile, per tornare alla letteratura, a quello risalente, di Dick, che si chiede se gli androidi sognino pecore elettriche<sup>32</sup>, di nuovo secondo un modello “asimoviano”, in cui ci siamo noi uomini da una parte e i robot, con le loro peculiarità, stanno dall'altra).

Secondo la prospettiva della robotica sociale, invece, immaginiamo che la letteratura (o qualcosa del genere) potrà emergere *nella relazione* tra uomo e robot. La costituzione di una sorta di immaginazione letteraria della robotica sociale-giuridica si farà insieme, (facendo un poco il verso a quella che Castoriadis chiamava istituzione immaginaria della società<sup>33</sup>), se pensiamo in un senso istituyente e relazionale i “considerando” citati all'inizio, ma proiettandoli fuori da quel contesto. Se perfino alla Legge (nonostante i riduzionismi positivistici) nel modello asimoviano serve un preambolo letterario che indichi la via (simbolica), dovremo capire quali nuovi “considerando”, muti o mutoli che siano, sorgeranno nelle interazioni tra uomo e robot, illuminandole e facendo emergere via via i problemi. La possibilità che, in un senso contrario a quello tematizzato da Bobbio<sup>34</sup> nel suo testo sulla consuetudine, si tratterà di moltiplicare le *opiniones iuris* che si formeranno in modi inediti sembra non così aleatoria. Quale opinione comune, che intendo come centrale nel sorgere del giuridico, in un'ottica- lo ribadisco- istituyente, alternativa a quella, nella teoria

29 McEwan 2019.

30 McEwan 2019: 182

31 McEwan 2019: 145

32 Dick 1968.

33 Castoriadis 1995.

34 Bobbio 2010.



generale del diritto, di gerarchia delle fonti che relega la consuetudine al gradino più basso della scala, è ovviamente il problema<sup>35</sup>. Che di opinione comune si tratti, dunque di una consuetudine sbilanciata sul versante del suo elemento soggettivo mi pare probabile, se intendiamo l'interazione uomo-robot *à la Dumouchel/Damilano*, in un senso retorico<sup>36</sup> che contempra persino il suo *coté* artistico (come artistica, nello scenario prima evocato, è la complicata relazione tra polpo e uomo). “Pensare con” (il robot, in questo caso) secondo la formula di Deleuze e De Castro<sup>37</sup>, è il compito che ci spetta in vista della formazione di questi nuovi costumi.

La sensazione che servano le *humanities* deriva certamente da una concezione antropologica (prerobotica), ma se concepiamo la letteratura come qualcosa che permette una nuova immagine del pensare per il tramite di un incontro che muta il pensante, allora forse le *humanities* riguardano anche il nostro futuro con i robot e soprattutto questo.

Tuttavia, per la nuova/vecchia formazione sociale di consuetudini (robotiche) temo che non siamo attrezzati concettualmente, così come, a maggior ragione, non siamo attrezzati a pensarne le *humanities* di sfondo e fondamento. Stanno ormai crescendo i nativi digitali, ma invece il fenomeno del nativo robotico è tutto meno che di massa, così che si tratta ancora di formulare ipotesi necessariamente anticipatorie. Poiché, in un senso contrario alla valenza relazionale della robotica sociale (giuridica), l'eventuale affermarsi della meccanizzazione della mente<sup>38</sup> (o della sua algoritmizzazione) come contropartita necessaria dell'umanizzazione della macchina (secondo un meccanismo perverso *per spaeculum*) è pur possibile, al nostro interrogativo non si può dare risposta se non di divinazione. La speranza quasi avanguardistica di una nuova letteratura giuridica uomo-robot mi sembra comunque non priva di un qualche fondamento.

Detto dunque che la robotica come fenomeno epocale è ancora in divenire (e così le sue ipotetiche consuetudini), possiamo però fare qualche riflessione laterale

35 Come nota Andronico, commentando Jori e Hart “Le fonti del diritto servono a risolvere il problema della determinazione del diritto, e non quello dell'individuazione del suo concetto” (Andronico 2012: 24), lì dove “Il diritto dipende dal senso comune” (Andronico 2012: 25) Non potendo ripercorrere l'itinerario che porta a questa conclusione, mi limito a sottolineare l'adesione alla prospettiva indicata, da cui deriva la concezione della consuetudine come elemento sorgivo del diritto, legato al senso comune e logicamente precedente la teoria delle fonti. La cornice entro cui inquadro questa prospettiva è definibile in senso lato istituzionalistica, come mostra il precedente riferimento a Castoriadis. Il legame tra consuetudine e *humanities* è fenomenologicamente giustificato proprio dalla connotazione immaginaria (e in questo lavoro specificamente letteraria) della prima (che, dunque, rispetto alla teoria generale del diritto, è sbilanciata sul versante soggettivo dell'*opinio iuris*).

36 Sulla relazione tra diritto e retorica, vedi Manzin 2014.

37 De Castro 2017. Nella prospettiva decastriana, la conoscenza è intesa in un senso antitetico a quello cartesiano affermatosi nella tradizione occidentale. L'autore suggerisce che l'interesse dell'antropologo sia quello di imparare dal punto di vista dell'“altro” oggetto di studio, con cui si trova dunque a “pensare con” e deleuzianamente “dal mezzo” dell'esperienza dell'incontro, secondo una prospettiva di superamento della relazione soggetto-oggetto.

38 Sulla “meccanizzazione della mente”, a partire dalla prospettiva della prima cibernetica sino ad oggi, si veda Dupuy 2015.

su leggi, consuetudini, letteratura e “nativi” nella temperie tecnologico-politico-sanitaria che abbiamo appena vissuto e viviamo (sperando che questa illumini in parte il fenomeno robotico futuribile e già quasi presente), perché, se pur con minore intensità, anche in questo caso si pone la questione della tecnologia che entra nel centro delle nostre relazioni, mutandole, aprendo nuove questioni antropologiche.

## Seconda parte

### 6. Scenario tecnologico pandemico

Siamo sempre davanti al computer per lavorare, relazionarci con gli altri, svagarci, secondo la nuova postura identificata da Baricco<sup>39</sup>. Ci muoviamo alla maniera di nuovi barbari nelle regole di quello che per lo scrittore torinese è un gioco, anzi il *Game*, anche se la mia impressione a volte è che si giochi troppo poco o comunque male. In questa nuova situazione, e prospettiva, abbiamo sperimentato la distanza delle lezioni a distanza, da docenti e discenti, nel quadro del più generale mutamento che va sotto il nome di *smart working*. Ci chiediamo dunque quale sia il giusto atteggiamento, cosa accada di nuovo e rimanga di vecchio, oscillando tra tecnofobia e tecno-entusiasmo. Siamo tutti un po' Beppe Grillo, il comico diventato politico, che a fine anni 90 sfasciava i computer nei suoi spettacoli, ma qualche tempo dopo si faceva promotore un'utopia tecnologica diventata politica insieme a Gianroberto Casaleggio (con il nume tutelare delle *humanities* Dario Fo, un altro premio Nobel, a fare la sua parte<sup>40</sup>). Di sicuro i nostri computer non possono essere distrutti oggi né, a maggior ragione, potevano durante la fase acuta della pandemia e non solo per ragioni di lavoro ma perché gli incontri tra esseri umani erano spacciati solamente online, mutando abitudini e immaginari di tutti. Lo stesso Baricco<sup>41</sup> a questo proposito ci spiega la natura mitologica di quanto abbiamo vissuto e Coccia<sup>42</sup>, nel suo testo sulla filosofia della casa, intesa come caverna platonica in cui immaginare orizzonti<sup>43</sup>, avvisa tutti dell'animismo soggiacente alle riunioni zoom cui partecipiamo<sup>44</sup>.

39 Baricco 2018.

40 L'utopia di democrazia diretta informatica è disegnata in Grillo, Fo, Casaleggio 2013.

41 Baricco 2021.

42 Coccia 2021.

43 Scrive espressamente Coccia 2021: pos. 126-7: “la casa contemporanea è una sorta di caverna platonica, una rovina morale di un'umanità”.

44 Coccia 2021: pos. 537-540: “A differenza del diciannovesimo secolo, che aveva trovato il nome di “spiritualismo” per questo tipo di esperimenti, noi preferiamo parlare, più sobriamente, di “sessioni zoom”. Non vogliamo ammetterlo, ma i computer o i cellulari sono macchine che fanno dell'animismo un'esperienza ordinaria e banale. Durante le nostre chiamate WhatsApp o le riunioni di Zoom non vediamo un computer o un telefono. Vediamo anime, soggetti, coscienze, incapsulati in un corpo che non è biologico. Sarebbe ingenuo obiettare che ciò che queste macchine ci forniscono siano in realtà segni o rappresentazioni”.

## 7. Il diritto ai tempi del *lockdown*

Durante il *lockdown*, si osservava un rispetto messianico della legge (l'idea che seguendo norme non sempre ragionevoli si sarebbe vinta la pandemia, anche quando le norme consentivano comportamenti più rischiosi di quelli che vietavano) assieme a un'illegalità diffusa. Il legalismo era visto una volta come salvezza una volta come condanna, ma spesso entrambe allo stesso tempo. La nostra esperienza giuridica era, in un senso e nell'altro, sempre con la legge. Non emergeva nessuno spazio di rivendicazione o di "a-legalità", per dirla con Hans Lindahl, che teorizza un *tertium genus* tra legalità o illegalità<sup>45</sup> (e potremmo, seguendo Elvio Fassone, anche parlare di *praeter legem*, in un senso terzo tra *secundum* e *contra legem*<sup>46</sup>). La piramide delle fonti del diritto era anzi quella disegnata da un meme scherzoso su facebook con in testa le dirette di Giuseppe Conte, le chiacchiere con il vicino e solo in fondo la legge formalmente posta, a indicare il fallimento positivistico, entro il quale resistevano residualmente i cultori della Legge, indaffaratissimi nel cercare di comprendere le repentine mutazioni dei DPCM. Poiché spesso ciascuno passava da una posizione rigorosa ad un'altra elastica senza ragioni diverse dalle proprie oscillazioni psicologiche- dall'ansia all'insofferenza- sembrava improbabile che il buon senso, ben diverso dal senso comune<sup>47</sup>, potesse determinare la formazione di *opiniones iuris* in grado di formare consuetudini dotate di una saggezza proveniente "dal basso".

Anche le riflessioni filosofiche sulla questione pandemica sembravano peraltro mancare la questione del "mezzo" e si atteggiavano a ripetizione del già detto prima, come se l'emergenza sanitaria fosse giusto una verifica di teorie elaborate in precedenza (pensiamo al caso paradigmatico di Agamben<sup>48</sup> con il suo stato d'eccezione, anche se va detto che sembrava un po' eccessiva, e autoassolutoria, la virulenza critica di detrattori che a loro volta non riuscivano a mettere a fuoco il problema).

45 Lindahl 2020. La categoria di a-legalità, su cui non ho tempo di intrattenermi diffusamente, risulta centrale nell'indicare l'istituirsi del diritto, similmente a quello che indicavo in riferimento alla consuetudine. Come scrive Ciamelli 2011: 221 "La reciproca estraneità tra legalità e a-legalità è, secondo Lindahl, espressa e salvaguardata dalla linea di faglia, o linea di frattura, ossia qualcosa che non si può spostare perché si radica nelle radici o profondità magmatiche dell'esperienza. La linea di faglia, come simbolo dell'a-legalità, è al di sotto dello spazio in cui ci muoviamo; rispetto ad essa ci possiamo solo di volta in volta posizionare, ma è escluso che riusciamo a spostarla perché essa costituisce il fondo a partire dal quale costituiamo le regole".

46 Seguendo Fassone (2015 e 2019), anche il campo del *praeter legem*, generalmente considerato residuale, diviene centrale, come zona di liminalità tra diritto e non diritto, nell'istituirsi del giuridico (al modo dell'a-legalità e della consuetudine).

47 La relazione tra buon senso e senso comune, come quella più generale tra senso e non senso, è magistralmente affrontata in Deleuze 2016.

48 Le riflessioni che il filosofo ha sviluppato sulla pandemia sono raccolte in Agamben 2021.

## 8. La risposta delle *humanities*

Ci dicevano qualcosa le *humanities*? Ancora Coccia<sup>49</sup> parlava della bellezza di Facebook e Instagram in quanto fenomeni di letteratura aumentata, democratica, di massa, ma non convincendo del tutto, visto che la costruzione identitaria parossistica sembra piuttosto un fenomeno antico, alquanto noioso (e anche l'*influencer* a guardar bene appare già come un reperto del passato<sup>50</sup>). Il romanzo della pandemia non veniva scritto, posto che di un romanzo avessimo bisogno e non di qualcos'altro.

Perché la letteratura allora? Per fare il *laudator temporis acti*? Perché in verità i nativi digitali con i loro Tiktok eccetera e a cui chiedo risposte non mi convincono in quanto troppo barbari? Forse in parte sì, ma non solo.

Come argomentavo a proposito dei robot, penso che il tema consuetudinario fondativo *dell'opinio iuris* debba poggiare sulle *humanities* e devo aggiungere che avevo in mente in primo luogo il tema letterario della finzione, se pure il problema è che si tratta di immaginare una finzione nuova, all'altezza di ciò che accade. Bisogna intanto concepirla come cosa seria, antropologicamente fondativa, altrimenti dalla consuetudine si precipita in una consuetudinarietà stantia, un'abitudine ingrignata. Per fare consuetudine, occorre dominare la tradizione, cambiarla con astuzia come avviene, secondo Bloom, per i canoni in letteratura<sup>51</sup>. Il buon senso in questo caso, e assai deleuzianamente, si costruisce tramite il paradosso.<sup>52</sup>

Penso che nell'esperienza di incontro, di relazione (anche con i robot?), sempre riflettendo paradossalmente, rimanga qualcosa di letterario. Pure se il cervello, come indicano ormai diffusamente le ricerche neuroscientifiche, diviene tecnologico, velocissimo<sup>53</sup> non è detto che la partita sia finita e, d'altra parte, già sembra che il computare delle macchine, nel loro autoapprendimento, risulti affettivamente connotato, secondo un meccanismo contrario che ci conforta<sup>54</sup> e lascia presagire coordinamenti emozionali di nuovo tenore.

49 Coccia 2020.

50 Certo si tratta di considerazioni apodittiche (e per quanto riguarda gli influencer indubbiamente idiosincratice), che riposano però sull'idea, deleuziana ma non solo, che la costruzione dell'io come questione principale della letteratura (espansa o meno che sia) sia assai risalente nel tempo e piuttosto logora. A proposito, si vedano i già citati Deleuze 2010 e 2011. Dico ciò perché, se secondo Coccia i social media garantiscono estroflessione, a me pare invece che essi generino al contrario uno sfrenato e stucchevole identitarismo, inteso come asfittica autoconstruzione incessante del sé (anche su questo tema non posso che limitarmi a un cenno, risultando nuovamente lapidario).

51 L'opera in cui il canone è sviluppato come questione principale (nonché quella di maggior successo del critico americano) è Bloom 1996.

52 Di nuovo mi riferisco a Deleuze 2016.

53 Paradigmaticamente, si veda Carr 2011.

54 Si parla di *affective computing* a partire da Picard 1997.

Se il realismo, in letteratura, è sempre stato una finzione (l'impossibile)<sup>55</sup>, se la letteratura stessa è menzogna<sup>56</sup> e si tratta di edificare una finzione suprema<sup>57</sup>, mi sembra che abbiamo qualche arma per chiederci quale finzione sia all'altezza del mondo digitale<sup>58</sup>, quale sorga nell'interazione con i robot, per tornare a sopra.

La sensazione è che la ricerca che va sotto il nome di *digital humanities*, pur interessante, non attenda a questo compito, filosofico, consistendo in un'applicazione di nuovi strumenti alla vecchia critica letteraria, mentre il nostro problema è in primo luogo antropologico, come antropologica è la questione della consuetudine.

Precisando che *opinio* non significa *doxa*, occorrono in quest'opera nuova allo stesso tempo più critica e più fantasia, senza poterle disgiungere (non solo in un anno e mezzo non venivano poste in essere nuove pratiche tecnologiche dal bassodominio della fantasia-, ma nemmeno si riusciva a fare un dibattito serio tra esperti a proposito delle soluzioni di contenimento della pandemia via via adottate- dominio della critica: la sensazione era che la mancanza di una aggravasse quella dell'altra).

Bisogna dunque avere un certo grado di credulità, a *certain gain of stupidity* come dice O'Connor<sup>59</sup>, per essere critici: in letteratura, come nel diritto, fenomenologicamente viene prima la credenza e solo dopo il dubbio<sup>60</sup>, anzi, senza la credenza il dubbio non arriva nemmeno (e ciò vale sia per relazionarsi con un robot, sia con uno schermo). Per questo, credo, ci serve una letteratura, haiku o no che sia, ma dobbiamo essere pronti a mutare insieme a questa letteratura, scoprirci diversi da come pensavamo<sup>61</sup>.

## 9. Alcune domande aperte e un timore

Se esiste un'elegia poetica del perdere tempo su internet<sup>62</sup>, come trasformiamo questa attività di spreco creativo in un'ottica filosofica e precipuamente critica, soprattutto in relazione alle pratiche diffuse in un tempo di utilizzo di internet massiccio?

55 Siti 2013.

56 Manganelli 1985.

57 Stevens 1987.

58 La relazione tra finzione e letteratura, e tra queste due e il diritto (dunque, qui, tra le due e il plesso diritto-tecnologia) è un altro dei temi vasti che sono di sfondo a questo articolo e che non posso affrontare. La questione fenomenologica e antropologica della finzione è però il perno attorno cui ruota il mio accostamento di *law and literature*, che dunque, come si vedeva nell'analisi dei "considerando" svolta all'inizio, intende non solo il *law as literature* (su cui si veda Heritier 2016), ma, a rovescio, anche la *literature as law* (nei "considerando" ciò è abbastanza esplicito perché in essi la letteratura è richiamata, ma la tesi vale anche quando l'intendimento letterario resti implicito).

59 O'Connor, 1970: 77.

60 Scrive Wittgenstein 1969: 29 che "il bambino impara perché crede agli adulti. Il dubbio viene dopo la credenza".

61 Questa, credo, è la prospettiva più interessante con cui accostarsi al pensare e al vivere con i robot (mettendo insieme De Castro e Dumouchel).

62 Cfr Goldsmith 2017.

Esiste una relazione tra il *meeting zoom* (o simili) e il *pourparler*<sup>63</sup> deleuziano, con le sue repentine deviazioni, con il suo sorgere dal mezzo, con l'essere conversazione e non dibattito<sup>64</sup>? L' *actio per distans*<sup>65</sup> blumenberghiana potrebbe racchiudere un'inedita carica sperimentale, una volta posta in essere effettivamente "a distanza"? (Dunque: l'abbiamo fatta male questa DAD? Abbiamo sprecato le potenzialità immersive e relazionali di uno strumento divenuto improvvisamente di massa, presi nella dicotomia distanza/presenza?)

Intrattenersi con caselline nere in una riunione online, svolta con utenti che hanno una connessione scarsa o preferiscono celarsi, conduce l'oratore a parlare lacanianamente con i muri<sup>66</sup>? (E cosa ci succede quando chiacchieriamo con pareti virtuali? Qualcuno di quelli che si nasconde pensa invece di essere diventato il grande e potente mago di Oz, nel suo non disvelarsi?).

Se provo a mettere queste domande in relazione alla consuetudine è perché anch'essa avrebbe potuto (e potrebbe) essere investita dalla materia delle nuove relazioni, trovando nuova linfa. Il nostro problema, intrappolati una volta di più nel modello Legge-Obbedienza, come si diceva, è forse allora quello di aver seguito e seguire pedissequamente i sentieri offerti da Google e dalle piattaforme tutte.<sup>67</sup> Al più, proviamo a contenerli, dando loro una forma adeguata attraverso il ricorso agli strumenti giuridici che già possediamo, allo stesso modo in cui ci comportiamo con le novità robotiche e di intelligenza artificiale, sempre oscillando tra apocalittica e integrazione. Di nuovo, seguiamo il modello kelseniano-asimoviano della legge, che arriva a dare una risposta quando i giochi sono ormai stati fatti. Forse, dunque, il problema principale emerso nello scenario pandemico-tecnologico è di ordine antropologico-politico e, prima che esso esploda in relazione alla robotizzazione di massa, bisogna farsene carico. La ripresa di temi umanistici come la finzione o la fantasia milita in questa direzione.

## 10. Giovani. Inutile predica sommata a speranza

Come diceva Brecht, occorre partire non dalle buone cose vecchie, ma dalle cattive cose nuove<sup>68</sup>. Che le cattive cose nuove ci conducano alla consuetudine appare paradossale, ma non lo è per davvero. La consuetudine infatti è talmente vecchia da risultare nuova. Forse, dal momento che si fonda sul miracolo ontologico di una

63 Il riferimento è a Deleuze e Parnet 2011.

64 "No, il dibattito no" sembra esclamare morettianamente Deleuze nel corso di tutto il libro appena citato, che è invece un'esaltazione della conversazione, del *pourparler*.

65 L'*actio per distans* è quella modalità antropologica con cui, in Blumenberg, approcciamo- e conosciamo- la realtà, pur mantenendo da questa una lontananza per noi necessaria. Un'ottima spiegazione della fondamentale valenza antropologica di questo concetto è contenuta in Leghissa 2018.

66 Lacan 2014.

67 Sul punto, cfr Zuboff 2019.

68 Vedi Benjamini: 1973.

ripetizione che diviene differenza<sup>69</sup>, vecchia non lo sarà mai. Se la forma giuridica individuata è questa, il lavoro però è tutto da fare.

Per sedersi dalla parte del torto<sup>70</sup>, bisogna infatti avere inventiva e capacità di finzione, oltre che critica, sennò effettivamente si finisce con realizzare qualcosa che sembra nuovo ma in realtà è vecchissimo.

Davanti al meccanismo di rimbambimento generato dalla tecnologia (quando perdo tempo su internet in modo non creativo), rivolgendomi all'algoritmo mi viene da dire con De Gregori: "Se fossi

stato un po' più giovane, l'avrei distrutto con la fantasia, l'avrei stracciato con la fantasia"<sup>71</sup>.

Laddove la speranza riposta nella gioventù è luogo comune tanto quanto la critica di questa, leggendo l'ultimo libro di Caffo<sup>72</sup> tuttavia concordavo con l'autore sul fatto che essa può assurgere a categoria metafisica, sottraendosi almeno in parte all'età<sup>73</sup> e diventando il luogo atemporale della sperimentazione. Poiché un po' la data di nascita però conta, e la giovinezza anagrafica costituisce punto di riferimento almeno sociologico, mi tocca dire che i giovani non sempre convincono come modello. Pasolini, sempre eccessivo, diceva di quelli del suo tempo (che ironicamente sono gli stessi che oggi vengono criticati come vecchi, e a cui si dice con sufficienza: "ok boomer"<sup>74</sup>): "sono tutti dei mostri. Il loro aspetto fisico è terrorizzante e quando non terrorizzante, è fastidiosamente infelice. Orribili pelami, capigliature caricaturali, carnagioni pallide, occhi spenti. Sono maschere di qualche iniziazione barbarica. Oppure, sono maschere di una integrazione diligente e incosciente, che non fa pietà"<sup>75</sup>.

A parte l'eccesso retorico, mi sembra che anche nei giovani oggi si colgano troppo spesso alcune di queste caratteristiche.

Traducendo la critica pasoliniana, asciugata dalle idiosincrasie, in un lamento per la mancata giovinezza dei giovani, e notando con Caffo che la giovinezza è un dispositivo sempre attivabile, dobbiamo però ammettere che noi tutti manchiamo l'appuntamento.

L'inutile predica ai ragazzi che mai la leggeranno è dunque un appello un po' disperato, che sottende un'autocritica.

(Anche) nelle *law and humanities* che sorgono in relazione alla tecnologia servono cattive cose nuove.

Almeno i giovani, la smettessero di assumersi le proprie responsabilità.

69 Questo tema, cardine dell'ontologia deleuziana, è dispiegato in Deleuze 1971.

70 Anche questa espressione appartiene, com'è noto, alla fraseologia brechtiana.

71 De Gregori 1975.

72 Caffo 2021.

73 Caffo 2021: 40: "Il dispositivo performativo "essere giovani" si attiva esattamente così, per caso (è impossibile attivare apposta la gioventù, è lei che decide quando arrivare)".

74 L'espressione, ormai diffusa anche in Italia, è rivolta ai alla generazione dei c.d. baby boomers, i cui membri, secondo chi la pronuncia, tenderebbero a prodursi assai facilmente in prediche saccenti rivolte ai giovani, dall'alto dei propri privilegi.

75 Pasolini 1999: 7.

## Bibliografia

- Agamben G. 2021, *L'invenzione di una pandemia*, Macerata: Quodlibet.
- Andronico A. 2012, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Torino: Giappichelli.
- Baricco A. 2021, *Quel che stavamo cercando*, Milano: Feltrinelli.
- Baricco A. 2018, *The Game*, Torino: Einaudi.
- Benjamin W. 1973, *Avanguardia e rivoluzione*, Torino: Einaudi.
- Bloom H. 1996, *Il canone occidentale*, Milano: Rizzoli.
- Bobbio N. 2010, *La consuetudine come fatto normativo*, Torino: Giappichelli.
- Caffo L. 2021, *Essere giovani. Racconto filosofico sul significato dell'esistenza*, Firenze: Ponte alle Grazie.
- Caffo L. 2020, *Il cane e il filosofo. Lezioni di vita dal mondo animale*, Milano: Mondadori.
- Caldo D. e Heritier P. 2021, *Dolore e disabilità tra medicina, diritto e machine learning, Il potenziale delle neuroscienze affettive fondamentali, da Sequeri a Panksepp*, in TCRS, 1/21.
- Carr N. 2011, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano: Raffaello Cortina.
- Carrère E. 2016, *Io sono vivo e voi siete morti*, Milano: Adelphi.
- Castoriadis C. 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ciaramelli F. 2016, *Il dilemma di Antigone*, Torino: Giappichelli.
- Coccia E. 2021, *Filosofia della casa*, Torino: Einaudi.
- Coccia E. 2016, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris: Bibliothèque Rivages.
- Coccia E. 2020, *Social media come letteratura espansa*, in Art Tribune.
- De Castro E. V. 2017, *Metafisiche Cannibali*, Verona: Ombre Corte.
- De Gregori F. 1975, *Rimmel*, contenuta nell'album "Rimmel".
- Deleuze G. e Parnet C. 2011, *Conversazioni*, Verona: Ombre Corte.
- Deleuze G. e Guattari F. 1971, *Differenza e Ripetizione*, Bologna: Il Mulino.
- Deleuze G. e Guattari F. 2010, *Kafka. Per una letteratura minore*, Macerata: Quodlibet.
- Deleuze G. 2016, *Logica del senso*, Milano: Feltrinelli.
- Deleuze G. e Guattari F. 2003, *Mille piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Roma: Cooper.
- Deleuze G. 1967, *Marcel Proust e i segni*, Torino; Einaudi.
- Dick P. K. 1968, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, New York: Doubleday.
- Domingos P. 2015, *The Master Algorithm*, New York: Basic Books.
- Dumouchel P. e Damiano L. 2019, *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Dupuy J.P. 2015, *Alle origini delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*, Milano: Mimesis.
- Eco U. 1964, *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano: Bompiani.
- Fassone E. 2015, *Fine pena ora*, Palermo: Sellerio.
- Fassone E. 2019, *Praeter legem. La storia di Salvatore, Materre-Carta di identità* (Blog).
- Finn E. 2018, *Che cosa vogliono gli algoritmi? L'immaginazione nell'era del computer*, Torino: Piccola biblioteca Einaudi. I Maverick, edizione Kindle.
- Goldsmith K. 2017, *Perdere tempo su internet*, Torino: Einaudi.
- Grillo B., Fo D., Casaleggio G. 2013, *Il grillo canta sempre al tramonto*, Milano: Chiarelettere.
- Grossi P. 2001, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè.



- Heritier P. 2019, *Humanities. Umanesimo e svolta affettiva*, in (a cura di) A. Andronico, T. Greco, F. Macioce, "Dimensioni del diritto", Torino: Giappichelli.
- Heritier P. 2021, *La 'scienza nuova' nella robotica sociale interculturale. Metodo retorico diritto 'sintetico' e disabilità-dolore*, Calumet.
- Ishiguro K. 2021, *Klara e il sole*, Torino: Einaudi.
- Ishiguro K. 2005, *Non lasciarmi*, Torino: Einaudi.
- Kelsen H. 1967, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi.
- Lacan J. 1964, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino: Einaudi.
- Lacan J. 1969-1970, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Torino: Einaudi.
- Lacan J. 2014, *Io parlo ai muri in Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Roma: Astrolabi Ubaldini.
- Leghissa G. 2018, *La genesi del trascendentale. Epoché e actio per distans nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologica della razionalità*, Dianoià.
- Lindahl H. 2020, *A-legalità, autorità, riconoscimento*, Torino: Giappichelli.
- Manganelli G. 1985, *La letteratura come menzogna*, Milano: Adelphi.
- Manzin M. 2014, *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino: Giappichelli.
- Masahiro M. 1970, *Bukimi no tani - The uncanny valley*, in *Energy*, 7(4), 33–35.
- McEwan I. 2019, *Macchine come me*, Torino: Einaudi.
- O'Connor F. 1970, *The nature and aim of fiction in Mystery and Manners*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Pasolini P.P. 1999, *I giovani infelici in Lettere Luterane*, Milano: Mondadori.
- Picard R. 1997, *Affective Computing*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Siti W. 2013, *Il realismo è l'impossibile*, Milano: edizioni nottetempo.
- Stevens W. 1987, *Note sulla finzione suprema*, Venezia: Arsenale Editrice.
- Wittgenstein 1969, *Della certezza*, Torino: Einaudi.
- Zuboff S. 2018, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma: Luiss University Press.