

Giorgio Ridolfi*

La posizione dell'uomo nell'infosfera. Verso una 'nuova' antropologia filosofica?

ABSTRACT

Luciano Floridi has repeatedly pointed out that the development of the modern infosphere brings with it the appearance of a new type of human being. Hence, according to the Italian scholar, the need to develop a new philosophical anthropology. After analysing Floridi's position, the essay seeks to understand whether the classical philosophical anthropology can be in any way useful in describing the evolution of the contemporary world, mainly in its informational meanings. Accordingly, Floridi's doctrines will be compared with those of the three masters of twentieth-century anthropology – Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen – in order to find anticipations and possible refutations.

KEYWORDS

Luciano Floridi, Infosphere, Digital Age, Philosophy of Information, Philosophical Anthropology.

INDICE

1. Introduzione. 2. Il futuro dell'uomo dopo lo tsunami informatico. 3. Max Scheler: la tecnica come ausilio della metafisica. 4. Arnold Gehlen: virtù e miserie dell'esonero tecnico. 5. Helmuth Plessner: l'eccentricità umana di fronte all'eccentricità digitale. 6. Conclusione.

1. Introduzione

Luciano Floridi ha espresso più volte la convinzione che l'era digitale, intesa come era (matura) dell'informazione, ha portato con sé un cambiamento essenziale dello stare al mondo degli uomini e della loro autopercezione. Si tratta di un cambiamento ancor più profondo di quello prodotto dalle tre grandi rivoluzioni sperimentate negli ultimi secoli: quella copernicana, che ha tolto l'uomo dal centro del mondo; quella darwiniana, che ha contestato all'uomo il suo primato nel mondo della vita; e quella freudiana, che ha messo in dubbio la padronanza degli individui di sé stessi. Al contrario di queste ultime, infatti, la “quarta rivoluzione” ha forzato il mutamento del paradigma corrente, agendo concretamente sulle condizioni di esperienza, anziché limitarsi a una nuova ricognizione di esse sulla base di un differente principio. L'abitante della cosiddetta infosfera ha ormai irrimediabilmente perduto in molti ambiti la sua vita *offline*, nel senso che i raggi delle sue relazioni virtuali con gli oggetti ‘intelligenti’ e con gli altri soggetti hanno smesso di essere occasionali, per divenire onnipervasivi; di modo che si è potuto affermare che la sua unica esperienza ormai possibile, almeno in alcune società, piuttosto che *online* dovrebbe definirsi *onlife*¹. Difficile, di conseguenza, non riconoscere come, in questa particolare temperie esistenziale, l'uomo moderno abbia sviluppato caratteristiche antropologiche differenti rispetto a quelle delle schiere dei suoi antenati; il che implica,

*Ricercatore a tempo determinato in Filosofia del diritto presso L'Università di Pisa, Dipartimento di Giurisprudenza, email: giorgio.ridolfi@unipi.it

¹ Floridi 2015.

se si vuole ancora rivendicare la fecondità e la non sostituibilità euristica del pensare filosofico, la necessità di delineare anche una più aggiornata antropologia filosofica².

È in questo senso che il titolo del nostro saggio richiama quello dell'opera di Max Scheler, che alla fine degli anni '20 del Novecento ha posto le basi per una più consapevole riflessione antropologico-filosofica: *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*. A questo tentativo, come è noto, sono seguiti quelli che, in Germania, si identificano soprattutto con i nomi di Helmuth Plessner e di Arnold Gehlen, autori che hanno evitato i risvolti più speculativi dell'atteggiamento scheleriano e manifestato maggiore attenzione per il versante biologico dell'esperienza umana. Nel prosieguo, tenteremo, ad ogni modo, una lettura delle suggestioni di Floridi alla luce delle figure appena citate, nella speranza di poter rinvenire nel loro pensiero alcune chiavi di lettura già disponibili per essere adattate all'analisi dei mutamenti in corso.

2. Il futuro dell'uomo dopo lo tsunami informatico

Per la filosofia dell'informazione l'uomo è ed è sempre stato un essere strutturalmente informazionale, nel senso per cui tutti gli stimoli che riceve ed elabora ad ogni livello di esperienza – istintuale, sensibile, razionale – sono anche, se non in primo luogo, informazioni sull'ambiente che lo circonda e sul proprio mondo 'interno'. La semantizzazione informazionale di sé stesso e della propria realtà deriva, dunque, dalla primordiale necessità di sfuggire all'*horror vacui* cui altrimenti lo costringerebbe l'originario "caos privo di significato", che "minaccia di fare a pezzi il Sé, di farlo sprofondare in un'alterità alienante percepita dal Sé come il nulla"³. Parafrasando Hegel, si potrebbe qui sostenere che "ciò che è reale è informazionale e ciò che è informazionale è reale"⁴, quantomeno nel senso che, a un determinato livello di astrazione, "qualsiasi cosa può essere presentata come un sistema informativo, da un edificio a un vulcano, da una foresta a una cena, da un cervello a un'azienda"⁵. Ne consegue che solo un errore di prospettiva potrebbe far credere che la filosofia dell'informazione, presa in senso generale, si occupi esclusivamente dell'uomo immerso nell'era digitale, oppure che essa sia nata solo con lo sviluppo di macchine in grado di aiutare gli uomini nel processare i dati. Di informazione, in termini non dissimili a quelli moderni, aveva d'altronde già parlato il vescovo Berkeley⁶. Ciò nondimeno, è innegabile che negli ultimi decenni, e con una velocità sempre maggiore, i dati prodotti nelle società umane in virtù dello sviluppo delle tecnologie computazionali tendono a moltiplicarsi in maniera esponenziale, di modo che risulta piuttosto ozioso contestare il peculiare legame della filosofia dell'informazione con le dinamiche del mondo attuale⁷.

² Nelle parole di Floridi: "In filosofia non si fanno prove o calcoli. (...) La filosofia non è un'aspirina concettuale, una superscienza o la manicure del linguaggio, ma un'*ingegneria concettuale*, cioè l'arte di identificare problemi concettuali e disegnare, proporre e valutare soluzioni esplicative. (...) [Le] ricerche [della filosofia] sono spesso intrecciate con questioni empiriche o logico-matematiche, e quindi sottoposte a vincoli scientifici, ma, di per sé, non sono né l'una né l'altra cosa. Costituiscono uno spazio di indagine genericamente definibile come *normativo*". Floridi 2024: 27. Come vedremo, questa idea del rapporto tra scienza e filosofia accomuna tutti gli autori di cui avremo modo di occuparci nel saggio.

³ Floridi 2024: 20

⁴ Floridi 2017:45

⁵ Floridi 2024: 63. Quello di livello di astrazione (LdA) è un concetto centrale in un sistema gnoseologico, come quello di Floridi, orientato alla veridicità dei dati 'a determinate condizioni'. In questo senso "un «livello di astrazione» è, di regola, un insieme, ma non vuoto, di osservabili, considerati come gli elementi costitutivi di una teoria caratterizzata dalla loro stessa scelta". Floridi 2020a: 58. Si consideri che, come sarà più evidente nel prosieguo, osservabile non è sinonimo di empiricamente percepibile.

⁶ Floridi 2024: 79

⁷ In senso conciliativo, Floridi afferma, dunque, che "la filosofia dell'informazione (FI) è l'ambito filosofico che si occupa (a) dell'indagine critica della natura concettuale e dei principi fondamentali dell'informazione, includendo le sue dinamiche, il suo utilizzo e le sue scienze; e (b) dell'elaborazione e dell'applicazione di metodologie teorico-informatiche e computazionali a problemi filosofici". Floridi 2024: 31.

È paradossalmente più difficile comprendere questo sviluppo della filosofia dell'informazione se si ha in mente l'idea dei computer come macchine intelligenti, ossia come macchine che copiano e superano l'intelligenza umana, anziché come macchine che la rimpiazzano quando il suo esercizio si rivela antieconomico in termini di fatica e di risultati. Deve essere, infatti, chiaro che, anche nei casi più impressionanti delle reti neurali tipiche della moderna IA connessionista, che sono diventate capaci di svolgere processi di *deep learning*, le macchine hanno solo capacità sintattiche di combinazione degli input ricevuti e incontrati, laddove i loro contenuti semantici, cioè le loro possibilità di una costruzione autonoma e argomentativa dell'informazione, sono introdotti rigorosamente dall'esterno, dai programmatori umani⁸. La macchina, dunque, si occupa solo di dati, benché in maniera formidabile, laddove noi uomini, che “per quanto ne sappiamo, siamo gli unici motori semantici dell'universo”⁹, siamo anche gli unici possibili protagonisti di processi autenticamente cognitivi, con tutto il portato di errori e di false percezioni che il nostro atteggiamento ermeneutico implica. Detto con maggiore precisione,

“i dati come differenze interpretabili ma non interpretate, rilevabili e discriminabili, rappresentano il limite semantico in alto delle intelligenze artificiali, ma il limite semantico in basso delle intelligenze naturali, che normalmente trattano informazioni. Strati ingegnosi di interfacce sfruttano questa soglia e rendono possibile l'HCI¹⁰,

cioè l'interazione uomo-computer; la quale, afferma Floridi con un'ingegnosa similitudine, potrebbe a questo punto essere kantianamente interpretata come un'occasione per restringere lo iato tra noumeno e fenomeno¹¹.

Considerata tuttavia da un altro versante, la moderna infosfera può essere anche definita come “età dello zettabyte”, con un richiamo alla misura fantasmagorica, eppure reale, raggiunta dall'immaginario contatore dei dati prodotti nella storia dell'umanità¹². Questa definizione guarda, con ogni evidenza, a una situazione che può essere descritta unicamente nei termini di uno tsunami informazionale. In apparente contrasto con ciò, va però anche notato che, se è vero che il nuovo mondo è in grado di offrire esperienze di realtà aumentata e di vertiginosa telepresenza¹³, una delle caratteristiche indubitabili che esso esprime è la sua ineffabilità. La realizzazione dell'infosfera, come aveva intuito Turing, si manifesta, infatti, anche come

“convergenza tra strumenti e risorse digitali. Gli strumenti (software, algoritmi, database, canali e protocolli di comunicazione ecc.) hanno oggi la stessa intrinseca natura delle loro risorse (i dati grezzi da manipolare), con cui sono pertanto perfettamente compatibili. Metaforicamente, è un po' come avere pompe e tubi fatti di ghiaccio per veicolare l'acqua”¹⁴.

⁸ Ci si riferisce alla questione se le macchine siano, o saranno mai, in grado di raggiungere un “impegno semantico nullo” come al Problema della Fondazione dei Simboli, rubrica che tradisce una certa ispirazione cassireriana. Si può tralasciare qui la precisazione di Floridi per cui la macchina possiede in realtà una capacità definibile come proto-semantica. Sull'intera questione, si veda Floridi 2024: 117-156.

⁹ Floridi 2024:69-70

¹⁰ Floridi 2024: 69

¹¹ Nelle parole di Floridi: “La dicotomia di Kant tra *noumeno* e *fenomeno* [...] potrebbe essere interpretata come una dicotomia tra dati e informazioni, con l'*Umwelt* dell'esperienza come soglia in cui il flusso di dati non interpretati precipita regolarmente e continuamente in un flusso di informazioni” (Floridi 2024: 69). Risuona ovviamente, in questa prospettiva, un'accettazione del celeberrimo e criticatissimo Argomento della Stanza Cinese di John Searle, su cui si può vedere una dettagliata ricognizione in Cole 2024.

¹² Per dare un senso a questo numero, si consideri che, fino all'avvento dell'età digitale, si possono calcolare i dati prodotti nella storia in termini di esabyte, una misura 1000 volte inferiore, e che il passaggio di misura è avvenuto tra il 2006 e il 2011 come passaggio da 180 e 1600 esabyte.

¹³ Floridi 2020a: 64-89

¹⁴ Floridi 2017: 45

LA POSIZIONE DELL'UOMO NELL'INFOSFERA. VERSO UNA 'NUOVA' ANTROPOLOGIA FILOSOFICA?

Con toni simili, ricorda Floridi, il fisico quantistico e premio Nobel John Archibald Wheeler ha espresso una sorta di monismo immaterialista, sintetizzabile con lo slogan *it from bit*, secondo il quale non esiste una sostanza cui si riferiscono gli attributi dell'informazione, e la realtà, di conseguenza, deve essere ridotta a una serie successiva di configurazioni (stati) dell'informazione stessa, dovuti alla partecipazione dell'osservatore. Come non può essere individuato lo stato autentico dell'acqua, che si presenta anche come ghiaccio o vapore, così non esiste una realtà autentica dell'uomo, del mondo e dei loro rapporti¹⁵. In questo senso, essere è essere in interazione, secondo un procedimento costruzionista in cui al massimo può rilevare la correttezza delle informazioni ricevute, nel senso della possibilità di una solida narrazione che le sintetizzi al livello di astrazione prescelto; cosa che, però, finisce per far apparire non solo presuntuosa, ma sostanzialmente mal posta, la classica questione filosofica dell'*adequatio rei et intellectus*.

La prospettiva di Wheeler, inquadrabile nei termini di un principio antropico partecipativo, situa gli uomini al centro del cosmo proprio in ragione della loro struttura informazionale, e sottolinea, di conseguenza, come la rivoluzione digitale abbia semplicemente riavvicinato l'esperienza umana al suo elemento costitutivo¹⁶. Floridi sembra non condividere *in toto* questa eccezionalità cosmologica dell'umanità, nel momento in cui sostiene che “il nostro essere eccezionali risiede in un modo speciale e forse irripetibile di essere disfunzionali con successo”. Secondo la sua opinione, l'uomo è un “*hapax legomenon* nel Libro della Natura di Galileo”, cioè “un bellissimo errore nel grande software dell'universo, non l'app di maggiore successo”¹⁷; e lo sviluppo dell'infosfera non ha fatto altro che rendere più esplicita tale natura. Resta, tuttavia, indubbio che una delle caratteristiche precipue del digitale è quella di incollare, scollare o rincollare la nostra realtà spaziale e temporale, costringendoci a re-ontologizzare e a ri-epistemologizzare “certi aspetti del mondo – e quindi le nostre corrispondenti ipotesi su di essi – che pensavamo fossero immutabili”¹⁸. Più precisamente, siamo costretti ad abbandonare la nostra secolare *Ur-filosofia* aristotelico-newtoniana, fatta di cose unitarie che agiscono in uno spazio cronologicamente scandito, per passare a nuova *Ur-filosofia* relazionale, che

“guarda al mondo come a una *rete* [...] in cui, con un'analogia, prima vengono i fili (le relazioni, i link, le funzioni) e poi i nodi (le cose), che sono tanto reali quanto i fili, ma nascono dall'incrociarsi dei fili, e sono logicamente successivi a essi”¹⁹.

¹⁵ Già il padre della cibernetica, Norbert Wiener, aveva affermato che “l'individualità del corpo è piuttosto quella di una fiamma che quella di una pietra, quella di una forma anziché quella di un frammento di sostanza”, e dunque “può essere trasmessa o essere modificata e riprodotta” (Wiener 1966 [1950]: 126). Wiener era arrivato al punto di discutere con una certa serietà la possibilità di telegrafare un uomo, cosa cui si opporrebbero solo probabilmente “difficoltà tecniche e in particolare [la] difficoltà di conservare in vita l'organismo durante un processo di ricostruzione così radicale” (127).

¹⁶ Il principio antropico partecipativo di Wheeler è una possibile versione forte del principio antropico debole, enunciato soprattutto da Brandon Carter. Secondo quest'ultimo principio, la costituzione fisica dell'universo, al di là della probabilità statistica del suo ordine e di alcune impressionanti corrispondenze in esso rinvenibili, è comunque l'unica in grado di consentire l'emersione di un osservatore in quanto forma di vita intelligente. Wheeler va oltre questa prospettiva, sostenendo che solo l'uomo, in quanto destinatario dell'informazione, è in grado di garantire il passaggio dall'indeterminismo quantistico al mondo deterministico. Secondo tale riformulazione del principio, dunque, *deve* esistere un osservatore in quanto l'universo ‘vuole’ autoconoscersi e autosintetizzarsi. Dal punto di vista dell'antropologia filosofica, non può sfuggire come, al di là delle intenzioni dei loro autori, entrambi i principi antropici legittimino, benché non fondino, visioni teleologiche – e, dunque, metafisiche – dell'universo. D'altra parte, anche l'idea per cui l'universo deve necessariamente essere così grande per ospitarci in quanto forme di vita intelligenti, lungi dall'essere una sottolineatura della marginalità dell'umanità, potrebbe essere piuttosto un argomento in favore della sua eccezionalità. Una sintesi tanto storica quanto scientifica di tali questioni si trova in Barrow and Tipler 2002 [1986]. Più recentemente, temi simili a quelli di Wheeler risuonano nell'opera di Federico Faggin, fisico e inventore del primo microprocessore (si veda Faggin 2022).

¹⁷ Floridi 2022: 339

¹⁸ Floridi 2022: 26

¹⁹ Floridi 2020b: 46

Scoprirsi *infor*g, cioè organismi intimamente e più o meno consapevolmente informativi, non è certo un pranzo di gala.

Sulla base di quanto detto, infatti, noi uomini rischiamo di vederci condannati a una spersonalizzazione relazionale simile a quella del pirandelliano Vitangelo Moscarda; in una situazione, però, resa ancor più paradossale dai dati che abbiamo affidato alla rete, che non invecchiano con noi e ci vincolano a un essere che in qualche modo ancora siamo, ma che contestualmente non siamo più. All'uomo naturale che virtuosamente seleziona i propri ricordi per non rimanere ancorato al passato, tende a sostituirsi un uomo digitale che nel corso degli anni ha esternalizzato vaste componenti della propria memoria e le ha rese parti di un gioco di cui ha perso il controllo. Risuona qui forse la prospettiva sartriana dello sguardo dell'altro come costituente originario dell'intersoggettività²⁰; ma ciò avviene in forma estenuata, perché lo sguardo non è più solo quello dell'altro, cui posso voler presentare selettivamente la migliore immagine di me, ma anche il mio stesso sguardo che, in una sorta di specchio distorto, mi consente di guardarmi “dalla prospettiva di una terza persona, il cui sguardo è condizionato dalla natura del mezzo digitale, che offre soltanto un'osservazione parziale e specifica”²¹.

Il colmo di questa situazione sta poi nel fatto che questi individui *morcelés* vengono poi artificialmente ricomposti e re-identificati per esigenze di targetizzazione commerciale, quando non di vigilanza politica. Un'ulteriore caratteristica dell'infosfera è, d'altronde, quella di essere basata su tecnologie di terz'ordine, cioè su tecnologie che agiscono su altre tecnologie, lasciando all'uomo solo un compito di creazione e di (eventuale) controllo. Si pensi a un calorifero che si spegne da solo quando la temperatura nella stanza raggiunge una determinata soglia²², e si moltiplichi e adatti questo caso piuttosto banale alla messe di meccanismi non umani che ormai ci determinano in ogni istante della nostra vita, spesso senza che ne possiamo avere la minima consapevolezza. D'altra parte, gli ambienti umani, fisici o concettuali che siano, sono sempre più adattati al funzionamento delle tecnologie, sulla base di una comodità che, se non adeguatamente vigilata, rischia di trasformarsi in pigrizia e astenia. Ne consegue che, nell'infosfera, l'uomo, che teoricamente rimane sempre al vertice della piramide creativa, è ormai nei fatti agito almeno quanto è istanza agente.

La soluzione non potrebbe, dunque, che passare per un processo di rivalutazione dell'attività poietica, verso cui è invero particolarmente difficile sospingere l'uomo moderno, “dal momento che la nostra cultura occidentale è fondata sull'originaria distinzione greca tra *episteme* (scienza e ‘sapere che’), che è profondamente stimata e rispettata, e *techne* (tecnologia e ‘sapere come’), che è percepita come secondaria”²³. Eppure, questo cambiamento di paradigma sembra l'unica strada disponibile, dopo che il mondo ha sperimentato la fine delle certezze epistemologiche cartesiane e il fenomeno epocale della morte di Dio. La speranza che il messaggio abbia un significato, non essendo più possibile postulare l'esistenza di un emittente, dipende ora solo dal suo destinatario, come sostiene il principio antropico, o al massimo dall'ambiente in cui tale destinatario vive. La struttura iperstorica nella quale siamo immersi ci obbliga a tornare *prosumer* – produttori e consumatori a un tempo – come erano i nostri antenati nelle società di cacciatori-raccoglitori, benché in un mondo ampiamente de-fisicizzato. E, pertanto, la filosofia dell'informazione, in quanto unica prospettiva epistemologica di un mondo risolto nella sua immanenza autoreferenziale, dovrebbe arrivare a imporsi come “una *demiurgia* completa”, ossia, “parafrasando Kant”, come “la fuoriuscita dell'umanità dal suo stato illusorio di irresponsabilità demiurgica, in cui [...] ha fatto ingresso con il suo impoverimento teologico”²⁴.

²⁰ Sartre 2014 [1943]: 305-358

²¹ Floridi 2017: 84

²² Wiener 1966 [1950]: 23

²³ Floridi 2017: 96; più approfonditamente Floridi 2020a: 97-113

²⁴ Floridi 2024: 45. Per un tentativo di costruire un'antropologia della tecnica in ambito religioso, possono vedersi i numerosi lavori di Paolo Benanti, teologo e presbitero francescano. Qui ricordiamo solamente *ratione tituli* Benanti 2022.

3. Max Scheler: la tecnica come ausilio della metafisica

La questione teologica sta al centro soprattutto della prima fase dell'opera di Max Scheler, in cui si rispecchia la problematica adesione del filosofo bavarese al cattolicesimo. Già in questo periodo, tuttavia, essa è messa in relazione con una ricognizione dell'eccezionalità dell'uomo, che conduce a un'esplicita rivalutazione dei suoi atteggiamenti poetici. Secondo Scheler, infatti, l'*homo faber* è originariamente l'animale che manifesta la necessità di usare l'intelletto e l'astuzia, quali meri succedanei dell'istinto, per sopperire alle sue mancanze biologiche e alla sua evidente deficienza di energia vitale. L'uomo è, dunque, un "animale ereditariamente malato", che ha subito un arresto nella sua evoluzione, visto che la via regina che la natura ha per affrontare gli ostacoli che si parano davanti alle sue creature è quella di far sviluppare loro nuovi organi. Tuttavia, l'uomo, a differenza degli altri animali, ha al contempo la facoltà di trascendere sé stesso e ogni forma di vita, aprendosi a Dio tramite la preghiera. Questo però è possibile solo nella misura in cui il suo intelletto e i suoi strumenti, il nerbo della sua civilizzazione, gli offrono del tempo 'libero' per provare a rendere "più permeabile il suo essere a quello spirito e a quell'amore che, in tutti i loro moti e in tutti i loro atti, si orientano come i segmenti di un unico arco verso qualcosa che si chiama 'Dio'"²⁵. L'errore di ogni antropologia sta, a questo punto, nell'aver tentato di definire l'uomo, cioè di ontologizzarlo in base alle sue caratteristiche biologiche e psicologiche, senza parimenti comprendere la sua essenza di frontiera, di passaggio tra natura e Dio, nonché di destinatario della Grazia. Scheler, invece, vuole porre l'accento sulla "divisione [eidetica] che si opera *all'interno* dell'umanità, e che è infinitamente più importante di quella [semplicemente di grado] che separa, in senso naturalistico, l'uomo dall'animale"²⁶.

Anche nell'ultima fase della sua vita, quando il suo cristianesimo evolve verso una visione dai tratti panteisti, Scheler rimane fermo all'idea dell'eccezionalità umana. Ne *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, scritto che licenzia poche settimane prima della sua improvvisa scomparsa, la persona, elevata al di sopra dei suoi caratteri vitalistici ed evoluzionistici, viene vista come centro di manifestazione del principio di tutte le cose: lo spirito. Con spirito, afferma Scheler, deve intendersi quell'istanza superiore che, "oltre al concetto di ragione", contiene

"anche quello di pensiero ideativo, come quello di un tipo particolare d'intuizione (l'intuizione dei protofenomeni o dei contenuti essenziali) e poi una determinata classe di atti emozionali e volitivi [...] che [...] comprende sicuramente la bontà, l'amore, il pentimento, la riverenza, ecc."²⁷.

È, dunque, proprio tramite il suo legame con lo spirito che la persona può aprirsi al mondo, oggettualizzandolo fenomenologicamente in qualità di altro da sé, quindi senza rimanervi vitalisticamente (biologicamente) immerso, come invece avviene agli animali. In questo senso, la persona non agisce solo in modo meccanico e retroattivo, secondo quel concetto di *feedback* caro alla cibernetica, ma diventa un'autocoscienza capace di ritornare sul proprio stesso essere, guardandolo dall'esterno, senza, però, per questo perdere la sua caratteristica di pura attualità, cioè senza smettere di essere "una *struttura ordinatrice di atti capaci di autoeseguirsi* continuamente in se stessa"²⁸. E questo le consente altresì di riconoscere la coesistenzialità delle altre persone, i cui atti liberi non

²⁵ Scheler 1970 [1914]: 110.

²⁶ Scheler 1970 [1914]: 114. L'uomo è *anche* un animale, ma non è *solo* un animale; e anche per Scheler, è interessante sottolineare, la prospettiva dipende dal livello di astrazione assunto. Nota è l'importanza che per la dottrina antropologica scheleriana riveste la tesi del biologo e zoologo estone-tedesco Jakob Johann von Uexküll "della sensazione come decodificazione della rilevanza vitale dell'ambiente-proprio". Il fatto che Uexküll parli principalmente della zecca – che "percepisce le variazioni di calore atte a localizzare gli animali che si muovono sotto il ramo a cui si appende, [mentre] quasi tutti gli altri aspetti del mondo circostante rimangono esclusi a priori dal suo orizzonte percettivo" (Scheler 2000 [1928]: 122n) – non toglie che una simile interpretazione possa essere riferita anche agli uomini, finanche rispetto al loro posizionamento etico.

²⁷ Scheler 2000 [1928]: 120

²⁸ Scheler 2000 [1928]: 133

possono essere conosciuti, bensì solo “ri-eseguiti” o “co-eseguiti”; nonché la coesistenzialità di quello che Scheler individua come lo “spirito sovrasingolare” dell’essere originario, garanzia di “un ordine di idee che si sta realizzando in questo mondo *indipendentemente* dalla coscienza umana”²⁹.

Risuona a ben vedere, in queste dottrine, una particolare declinazione del principio antropico che, se rifiuta l’idea di Floridi dell’uomo abbandonato da Dio che non può fare altro che scoprirsi ‘irrazionalmente’ padrone di sé stesso, dei suoi significati e dei suoi scopi, non abbraccia neanche il teleologismo deterministico che nei fatti sottende le dottrine di alcuni fisici. Per una visione che Scheler preferisce definire “teleocline”, infatti, l’esperienza non è scoperta, bensì partecipazione generativa di idee e valori, “*partendo dalla fonte delle cose stesse*”³⁰, e sulla base di un atteggiamento volto a mitigare l’angoscia provocata dalla realtà effettuale. L’uomo è l’asceta della vita che, pronunciando il suo ‘no’ al mondo che gli resiste, riesce a vincerlo, derealizzandolo. Tuttavia, questa resistenza del mondo, lungi dall’essere un problema, è la preconditione stessa dell’attività spirituale della persona, nel senso che le idee non esistono né prima né dopo le cose, bensì con le cose, in quanto “create nello spirito eterno nello stesso atto della realizzazione continua del mondo”³¹. Dunque, la direzione impressa dallo spirito e dalla persona alla realtà non potrebbe sussistere se la realtà – in primo luogo la realtà inorganica – non fornisse quell’impulso primordiale (*Drang*) in grado di dare forza ed energia, dunque contenuto, alle mere forme superiori di ordinamento e di costruzione³². La storia e la natura, diventando in un certo senso sinonime, possono a questo punto essere descritte come un processo graduale di sublimazione che va dall’inorganico allo spirito, passando per l’uomo.

E la divinità, intesa come inestricabile unione dei suoi due attributi dello spirito e dell’impulso primordiale, non è più l’istanza che crea dal nulla, bensì un “Dio in divenire” che si autorealizza. In essa si raggiunge, dunque,

“l’obiettivo e il fine dell’essere e del divenire infinito [che] è rappresentato dalla reciproca *compenetrazione* di uno *spirito* inizialmente *impotente* e di un *impulso primordiale* inizialmente *demoniaco*, cioè originariamente *cieco* nei confronti di tutte le idee e di tutti i valori spirituali”³³

Da queste dottrine, è piuttosto evidente, risulta un atteggiamento nei confronti della tecnica tutt’altro che liquidatorio. Certo, essa non basta a sé stessa e non può pretendere, come sollecitavano positivisti e pragmatisti, di assumere un ruolo di guida nell’esperienza umana; e tuttavia, negli oggetti che essa presenta e rende gestibili per gli uomini, c’è la preconditione di ogni vivificazione dello spirito, per sua natura inerte e vuoto³⁴. Come afferma esplicitamente Scheler, il “sapere di formazione”, in cui si comprende l’ontologia fondamentale del mondo e del sé, e il “sapere di redenzione”, che riguarda la “destinazione” del mondo e dell’uomo nella prospettiva dell’essere sovrasingolare, non possono esistere senza un “sapere di controllo e di rendimento”³⁵. Se si nota poi come le tecnologie moderne, e a maggior ragione quelle digitali che strutturano l’infosfera, rendano all’uomo una quantità, finora inimmaginabile, di tempo libero da riservare alla propria sublimazione, non si può non vedere come la posizione di Scheler si incastri con una certa scioltezza nel paradigma

²⁹ Scheler 2000 [1928]: 134

³⁰ Scheler 2000 [1928]: 134

³¹ Scheler 2000 [1928]: 134

³² Come afferma Scheler, riferendosi alla nascente fisica quantistica, i “centri di forza [del mondo inorganico] interagiscono fra loro non secondo un insieme di leggi ontologiche quanto piuttosto in base ad una legge contingente di *tipo statistico*. È dunque l’*essere vivente* che introduce nel mondo quel «sistema di leggi della natura» che viene poi colta dall’intelletto, e questo in quanto gli organi e le funzioni sensibili dell’essere vitale risultano maggiormente sensibili a quei processi del mondo che risultano regolari piuttosto che a quelli irregolari. Da un punto di vista ontologico dietro il *caos* del contingente e dell’arbitrario non c’è la legge, casomai si può dire che *dietro la legge* di tipo formal-meccanico c’è il *caos*” (Scheler 2000 [1928]: 153). Anche in questa versione del principio antropico risuona, con ogni evidenza, il principio del livello d’astrazione.

³³ Scheler 2000 [1928]: 158

³⁴ Scheler 2009a [1927]: 126-127

³⁵ Scheler 2009b [1927]: 81-87, e Scheler 2009c [1928]: 151-160

in cui il progresso degli ultimi decenni ha inserito l'umanità. La tecnica e la tecnologia, se ben utilizzate – in definitiva, se volte al bene morale –, non solo non deumanizzano la persona, bensì la costituiscono, poiché, senza di esse, essa non avrebbe una base a partire dalla quale protendersi verso la divinità – o, detto altrimenti, verso la propria autodivinizzazione.

4. Arnold Gehlen: virtù e miserie dell'esonero tecnico

Anche Arnold Gehlen ha un'idea posizionale dell'uomo, in ragione della quale la sua natura si manifesta appunto nel prendere posizione rispetto a sé stesso, agli altri e alle cose. La ricostruzione di Gehlen, tuttavia, rifiuta di principio qualsiasi legame dell'uomo con l'extraumano, sia esso Dio o l'animale, arrivando più che a un rifiuto, a "un'astensione, se vogliamo tecnica, dalla metafisica"³⁶. Questo dipende dal fatto che tutte le verità esperibili dagli uomini sono verità empiriche, calate nel momento interiore ed esteriore in cui vengono colte, e dunque prospettiche e frammentarie. Ad ogni modo, anche la scienza riduzionista, come dimostra la teoria dell'evoluzione, da Gehlen nei fatti rigettata, si illude nel suo elevare a sistema le somiglianze tra l'uomo e gli animali, introducendo tra di essi solo differenze di grado. Il riduzionismo, infatti, non comprende che l'uomo è una totalità, incardinata su un rapporto inscindibile tra esterno e interno, tra corpo e psiche, al punto che la vita umana, al contrario di quella animale, non può essere riportata in nessun modo al gioco degli istinti. Benché in un senso che si pretende rigidamente immanentista, l'uomo deve essere, di conseguenza, descritto come "un progetto globale della natura, un progetto affatto unico, mai altrimenti tentato"³⁷.

Anche dell'altro tema scheleriano dell'uomo identificato, in primo luogo, dalle sue carenze, Gehlen offre una sua particolare declinazione. Egli nota, infatti, a questo proposito come, a differenza di quanto è avvenuto per gli animali, la natura non ha fornito all'uomo né l'immediatezza dei propri atteggiamenti, né un luogo precipuo di insediamento, né infine una particolare specializzazione fisica. Tutto questo, però, non deve significare per l'uomo una condanna alla ricezione passiva del profluvio di stimoli che gli vengono dal mondo, bensì un invito immanente e pressante a fare qualcosa di sé, a svolgere il compito cui tale mondo sembra chiamarlo. Secondo una concezione che Gehlen chiama "biologica" in senso autentico, è dunque il sottostante progetto della natura che spiega – filosoficamente – le particolarità dell'uomo, dall'andatura eretta alle sue vette morali, dimostrando come tutto si implichi logicamente, al fine di realizzare la sopravvivenza della specie. L'uomo, pertanto, non può essere posto fuori dalla natura, come richiesto dalla categoria scheleriana di spirito, bensì è un'istanza naturale, che tuttavia, a partire da una profondità insondabile, benché non metafisica, trova la sua ragion d'essere principalmente nell'azione. Conseguentemente, l'uomo si riconosce dai suoi atti, che

vanno [...] sempre considerati da due versanti: da un lato si tratta di atti *produttivi*, grazie a cui egli ovvia agli svantaggi rappresentati dalla sue carenze – cioè di esoneri, di agevolazioni – dall'altro di strumenti che l'uomo attinge in se stesso per dirigere la sua vita, e che rispetto all'animale sono interamente di nuovo genere³⁸.

Questa visione esplicitamente pragmatista, che si pone sulla scia *denkonomisch* di Ernst Mach e anticipa alcuni temi luhmanniani, trova il suo centro nel principio, appena richiamato, dell'esonero (*Entlastung*). L'idea di partenza è che

³⁶ Gehlen 1983 [1962]: 37

³⁷ Gehlen 1983 [1962]: 41. In questa eccezionalità biologica dell'uomo va vista un'importante analogia con la difesa operata da Searle, tramite il già ricordato Argomento della Stanza Cinese, dell'unicità qualitativa del pensiero umano in quanto legato a una sostanza originaria e non replicabile *in silico*. Non a caso, Searle si è attirato da parte dei 'fedeli' dell'IA numerose critiche di metafisicismo, oltre che di *substance chauvinism*.

³⁸ Gehlen 1983 [1962]: 63

“tutte quante le ‘carenze’ della costituzione umana, le quali in condizioni naturali, per così dire animali, rappresentano un onere estremo per la sua vitalità, sono trasformate dall’uomo, con l’attività su se stesso e con l’azione, in strumenti appunto della sua esistenza”³⁹.

Per esonero s’intende, dunque, la possibilità di inquadrare gli stimoli esterni in repertori comportamentali e concettuali riutilizzabili e continuamente affinabili, in modo da rendere le proprie azioni sempre più ricche e sicure, impiegando livelli decrescenti di energia. Si lega agli sviluppi più elevati di questo processo l’idea dell’uomo come istanza allusiva e semantica, in grado di avere un’esperienza indiretta e mediata, nel senso di semplicemente rammemorativa o progettuale, della realtà; il che implica, al contempo, che l’uomo trova nel linguaggio e nella comunicazione l’evoluzione naturale della sua apertura al mondo e del suo strutturale protendersi verso il futuro. In questo senso, si può affermare che è proprio la possibilità di essere esonerato – in un senso eminentemente informativo – dalla sua materialità biologica a rendere tale un uomo, perché è ciò che gli dà il tempo e la possibilità di dedicarsi a ciò che va oltre le sue più immediate necessità e conferisce invece un senso ulteriore alla sua vita, come ad esempio l’arte, la magia o la religione⁴⁰.

Detto in altri termini, per il conservatore Gehlen, l’uomo, in quanto istanza esposta a continui rischi dal suo eccesso pulsionale, è un essere bisognoso di educazione (o al massimo di autoeducazione), che quindi trova necessariamente nella funzione esonerante delle istituzioni il proprio inquadramento politico e nella cultura la sua “seconda natura”.

Ora, è evidente, alla luce delle teorie di Gehlen, come la tecnica, a maggior ragione nel suo vertiginoso sviluppo contemporaneo, non possa che rappresentare il trionfo dei meccanismi di esonero, in una situazione che sembrerebbe ideale per dare all’uomo la possibilità di dedicarsi sempre di più alle attività ‘irrazionali’ che rendono la sua vita degna di essere vissuta. Anzi, come viene più volte ricordato, finanche i rilievi paleontologici ci mostrano come la tecnica, lungi dal rappresentare un semplice ausilio pratico, abbia fin dalle origini costituito per l’uomo un mezzo per rendere più intrigante la propria irrazionalità. Di conseguenza, la prospettiva, già riconosciuta da Wiener, di macchine che interagiscono tra di loro, rendendo sempre più rari gli interventi umani, rappresentava certamente una prospettiva tutt’altro che inquietante per il filosofo tedesco. Tuttavia, da abitanti di una società ‘esonerata’ a un livello che Gehlen, morto nel 1976, poteva al massimo solo presagire, possiamo senza dubbio affermare di essere ben lontani dal vedere la realizzazione di questo paradiso ‘fourieriano’. Molte sono ovviamente le ragioni che possono essere addotte a sostegno di una simile affermazione, ma una delle principali deve essere forse rinvenuta nel fatto che la virtualizzazione della nostra esperienza ci ha gradualmente spossessati del nostro corpo, che per molti appare ormai ridotto a una sorta di esoscheletro o a un’appendice ‘inesonerabile’, che ci si deve prendere l’incomodo di nutrire e proteggere. Ad ogni modo, senza per forza indulgere in questi toni apocalittici, si può senz’altro notare come la perdita dell’abitudine a un diuturno contatto fisico reciproco stia portando a esiti parossistici, oltre che preoccupantemente nichilisti, quel riflusso individualista ed edonista iniziatosi negli anni ’80. Al di là, quindi, del verificarsi di epocali cambiamenti economici, sociali, politici e geopolitici, che non possono essere certo tralasciati, non si può non notare come gli uomini del secondo millennio, dotati di una libertà di movimento mai sperimentata nella loro storia evolutiva, finiscano in molti casi nei fatti per utilizzarla per rinchiudersi in sé stessi e nel proprio *particolare*.

A ben vedere, queste non sono però obiezioni che colgono la prospettiva di Gehlen, che anzi sembra aver presagito alcuni di questi sviluppi, anche non potendone avere diretta esperienza⁴¹. Secondo la sua opinione, infatti, alla luce delle descritte carenze naturali, l’uomo deve essere considerato per struttura, fin dai primordi, anche un essere tecnico; tanto che la stessa propensione

³⁹ Gehlen 1983 [1962]: 63

⁴⁰ Gehlen 1983 [1962]: 343-358

⁴¹ Ci riferiamo qui soprattutto a Gehlen 1967 [1957], ma si veda anche Gehlen 2005 [1961]: 135-148. Per un’analisi della concezione gehleniana della tecnica, si può vedere Pansera 2019: 116-137.

alla magia, così viva nelle età antiche, e mai del tutto sopita, sembra seguire la stessa logica dall'attuale propensione alla scienza, basata sul desiderio di controllare il proprio destino in relazione al mondo circostante. Certamente, egli nota, con l'evolvere della tecnica moderna negli ultimi tre secoli, si è prodotta una rivoluzione antropologica confrontabile solamente con quella realizzatasi a seguito della sedentarizzazione dei cacciatori-raccoglitori; e questo ha poi aperto a un ulteriore processo evolutivo, evidente nel momento in cui i fondamenti di tale tecnica sono diventati appannaggio di specialisti. Si pensi, in questo senso, all'intrinseca incomprensibilità, anzi alla controfattualità, della fisica quantistica, oppure alla scientizzazione della ricerca psicologica o economica; ma si ragioni contestualmente sul legame intrinseco che sussiste tra l'introduzione nella legalità scientifica della prospettiva dell'osservatore e la fine della figuratività in pittura, che ne ha reso più difficile la fruizione agli inesperti⁴². Come poi era piuttosto ovvio, a ciò si è accompagnata una nuova declinazione della divisione del lavoro, che si caratterizza in primo luogo come una sua parcellizzazione, incapace di dare un'idea anche vaga dell'opera complessiva cui si partecipa.

Per masse sempre più ampie, come era normale, ciò ha significato trovarsi passivamente di fronte a un mondo di esperienze e di consumi imposti, e pertanto stereotipati, "di seconda mano", cui era facile tornare a rispondere con un dogmatismo superstizioso. Un primitivismo dai tratti necessariamente individualistici è, dunque, per Gehlen la naturale caratteristica dell'epoca industriale matura, il cui sviluppo ha segnato la patente crisi dell'Illuminismo e del suo afflato universalista. Solo così può comprendersi l'ossequio per le vuote forme dell'analisi psicologica, rinvenibile finanche nella cultura popolare; un ossequio che si presenta al contempo come causa ed effetto di un inevitabile ripiegamento in sé stessi degli uomini moderni. Ne deriva per essi il percepirsi come soggettività uniche e insostituibili, in quanto portatrici di un'esperienza interiore esclusiva, secondo un atteggiamento che ha, però, in sé un che di artificiale e di illusorio, poiché non ha più nulla a che fare con l'autentica spontaneità vitale, propria delle epoche precedenti.

A testimoniare la correttezza, se non la preveggenza, di queste tesi gehleniane stanno sicuramente quelle frasi che sottolineano *avant la lettre* "l'arroganza di coloro che vogliono migliorare il mondo ovvero innalzano senz'altro al rango di 'dignità umana' le esigenze della propria suscettibilità"⁴³; oppure la convinzione per cui "oggi si può osservare come il bisogno di far valere la propria personalità sia onnipresente con un'intensità e in pari tempo con un senso d'insicurezza che non hanno precedenti nella storia"⁴⁴. Ad ogni modo, è fondamentale notare come, secondo Gehlen, questi fenomeni siano, più che estrinsecazioni peculiari dell'immediata contemporaneità, le conseguenze necessarie di "un mondo esterno trasformato dall'industria, tecnicizzato in tutte le sue fibre, in cui si muovono milioni di uomini egocentrici, consapevoli di sé e preoccupati di arricchire la loro esperienza psichica"⁴⁵. Se ne deduce, pertanto, che la traiettoria del progresso delineata dal pensatore tedesco, e sostenuta con le impressionanti intuizioni appena citate, presenta un notevole tratto di linearità e non si presta del tutto a un'interpretazione rivoluzionaria dell'avvento dell'infosfera. Ma non deve forse neanche sfuggire la curvatura tutto sommato pessimista assunta dall'immanentismo gehleniano, capace di vedere una salvezza dall'invasione tecnica solo in un'ascesi di sapore schopenhaueriano, tramite la quale l'uomo riesca a porre un freno al suo parossismo cognitivo e consumistico. E, in questo "disagio della tecnica", come lo definisce Gehlen, non può che leggersi in controluce anche la sconfitta di quel principio 'antropico' pragmatista sostenuto da Floridi come istanza redentiva dell'epoca digitale.

⁴² Pur partendo da riflessioni simili, un giudizio meno critico sull'arte nell'età della tecnica è fornito in Gehlen 1989 [1986].

⁴³ Gehlen 1967 [1957]: 100

⁴⁴ Gehlen 1967 [1957]: 108. E si citi ancora il passo in cui, tirando le conseguenze riguardanti il dibattito pubblico e quello mediatico, Gehlen parla di una comunicazione che deve essere sempre guarnita "con slogan d'effetto, superlativi, attualità, con minacce o situazioni pericolose" (Gehlen 1967 [1957]: 102).

⁴⁵ Gehlen 1967 [1957]: 106

5. Helmuth Plessner: l'eccentricità umana di fronte all'eccentricità digitale

Il terzo grande nome dell'antropologia filosofica, quello di Helmuth Plessner, al contrario dei due autori ora discussi, non verrà in questione per ciò che riguarda il tema della tecnica, bensì in ragione del problema, precedentemente citato, dell'autopercezione dell'uomo, che si sperimenta sempre più desostanzializzato dalle sue esperienze virtuali⁴⁶.

Anche il principale lavoro antropologico di Plessner *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928) presenta un'affinità di tematiche con l'opera di Scheler, ma si distanzia da essa, oltre che da quella di Gehlen, per l'atteggiamento di fondo⁴⁷. Nel disegno filosofico della natura delineato da Plessner l'uomo è posto, senza dubbio, in una posizione privilegiata, in quanto unico essere vivente capace di agire su sé stesso in una modalità autenticamente riflessiva, ma allo stesso tempo rappresenta solo un grado più complesso nell'evoluzione degli esseri viventi, accanto alle piante e agli animali. Ciò che è posto al centro delle analisi di Plessner è, in questo senso, la vita quale fenomeno bio-chimicamente riducibile, al di là dei suoi modi di espressione, e però del tutto particolare. Anzi, la vita deve essere vista, secondo il filosofo tedesco, come una categoria originaria, come un fondamento non fondato e non fondabile, che caratterizza tutti gli esseri che ne partecipano, nella misura in cui sviluppano una posizione di estraneità relazionale con il mondo – organico e inorganico – che li circonda. Le scienze possono, dunque, ricostruire senza residui lo sviluppo della vita fin dai suoi primordi, ma la filosofia rimane necessaria per accertare quali sono le precondizioni costitutive e, pertanto, anche concettuali degli esseri viventi, ossia i cosiddetti “modali organici”, senza i quali non sarebbe individuabile alcuna *differentia specifica* rispetto all'inerte inorganico.

Come sostenevano anche Scheler e Gehlen, tale distinzione ha fatto sì che l'uomo perdesse l'immediatezza dell'istinto e con essa la natura propria degli animali, che “esistono direttamente, senza sapere di se stessi e delle cose, non vedono la loro nudità, e tuttavia il padre celeste li nutre”⁴⁸. Se, infatti, anche gli animali dotati di maggiori facoltà intellettive sperimentano un adattamento immediato ai contenuti della propria esperienza, senza dunque che il loro centro vitale perda aderenza al mondo circostante, l'uomo è, invece, un essere strutturalmente eccentrico, nel senso che non solo è in grado di vedere il mondo, ma anche di avere una visione retrospettiva di sé stesso. In più, gli animali non hanno un senso del futuro e conoscono solo la paura dell'attualità, al contrario degli uomini che riescono a concepire l'angoscia del futuro e dell'eventuale. Questa caratteristica rende l'uomo un essere insoddisfatto, consapevole della propria nullità e costantemente fuori equilibrio, che può salvare sé stesso solo andando incontro ai propri bisogni, reali o presunti che siano, ed esprimendo, in questo modo, la sua ansia poetica. In questa condizione, che può essere chiamata di “artificialità naturale”, la natura si riunisce appunto con la cultura, di modo che quest'ultima appare per l'uomo “una necessità assolutamente pre-psicologica, ontica”⁴⁹; si potrebbe azzardare, anche se Plessner non usa questo termine, un modale organico dell'esistenza umana.

Un altro ‘modale esistenziale’ appare, tuttavia, quello riguardante la ricerca dell'Assoluto, cioè quello religioso. Anch'esso origina dalla condizione di eccentricità, che pone l'uomo in una contraddizione irrisolvibile, in una sorta di “nullità utopica”, in base alla quale egli percepisce di stare

⁴⁶ Della questione della tecnica, Plessner sembra essersi occupato solo in un articolo giovanile, in cui, da una posizione realista, si scagliava contro gli eccessi comunitaristi e ruralisti della *Jugendbewegung*, affermando che ormai le macchine “non ci lasciano liberi e noi non le lasciamo libere. Con una forza [*Gewalt*] misteriosa sono in noi, e noi in loro” (Plessner 1985 [1924]: 38). D'altra parte, se il progresso tecnico significasse “solo l'intorpidimento civilizzatore di una cultura, non guarderebbe oltre sé stesso, cioè non mostrerebbe la tendenza a espandersi su tutta la terra tramite l'autosuperamento dei risultati raggiunti, verso l'inesauribile produttività” (39).

⁴⁷ Da notare è che nel 1965 (e poi nel 1975) Plessner ristamperà senza mutamenti la versione del 1928, aggiungendovi solo un'appendice che dà conto di alcuni progressi scientifici che hanno messo in discussione alcuni assunti precedentemente considerati. Principalmente, appare una critica più forte agli eccessi indeterministi del vitalismo.

⁴⁸ Plessner 2006 [1975]: 333

⁴⁹ Plessner 2006 [1975]: 344

e di non stare contestualmente nello stesso luogo. È l'eccentricità stessa, dunque, a richiamare il salto nella fede, perché, come nota Plessner,

“il legame ultimo e l'ordinamento, il luogo della [...] vita e della [...] morte, la sicurezza, la conciliazione con il destino, l'interpretazione della realtà, una patria: tutto questo lo dona solo la religione. Tra essa e la cultura, nonostante tutte le conciliazioni storiche e le assicurazioni raramente sincere, così popolari ad esempio oggi, c'è quindi un'inimicizia assoluta. Chi vuole tornare a casa, in patria o trovarsi al sicuro, deve sacrificarsi alla fede”⁵⁰.

Ne consegue paradossalmente che, anche in una concezione immanentista qual è sicuramente quella plessneriana, l'uomo ha bisogno dell'idea di Dio, dell'Assoluto, per ipotizzare l'unicità del mondo al di là della sua disseminazione in innumerevoli centri individuali, e per superare, in questo senso, la casualità della propria esistenza. L'idea religiosa redime così l'uomo dalla consapevolezza di non essere nulla di eccezionale, in quanto sempre rimpiazzabile e sostituibile nella massa dei suoi consimili.

L'uomo, pur non potendo non riconoscere la seduzione di questo balsamo trascendente, scalpiterà sempre, però, per cercare tutte le strade che possano mettere in dubbio la sua realtà. Ciò è determinato “dal carattere fondativo-originario (*Urgrundcharakter*) – meglio si direbbe: dal carattere infondato (*Ungrundcharakter*) – della psiche”⁵¹, che pone l'individuo in continuo movimento e ne cagiona la strutturale indeterminatezza. Solo l'uomo indeterminato, d'altra parte, possiede la libertà di determinarsi, che viene invece negata dal riconoscimento di un suo posto specifico nella logica della creazione. Pertanto, la psiche spinge inesorabilmente l'individuo, già a un livello pre-coscienziale, a ricercare e a rifuggire al contempo la nullità utopica, la casualità esistenziale e la rimpiazzabilità personale, nella misura in cui il suo orgoglio identitario non riesce a far tacere il suo insostenibile senso di vergogna. Fa parte, in questo senso, della natura psichica dell'uomo di soffrire tanto per il fatto di essere incompreso nella sua indeterminatezza quanto per il fatto di non essere considerato, proprio in ragione di tale indeterminatezza. Di conseguenza, l'uomo si pone in senso duplice nei confronti dei giudizi espressi sulla sua persona, in quanto tali giudizi, da una parte, lo fissano in un'immagine che non percepisce di essere, ma dall'altra rappresentano l'unica modalità per liberarsi dalla propria ambiguità. Come sintetizza Plessner:

“Noi vogliamo vedere ed essere visti quali siamo, ed altrettanto vogliamo nasconderci e rimanere ignoti, giacché dietro ogni determinatezza del nostro essere sonnecchiano le ineffabili possibilità dell'esser-altro. Da questa ambiguità ontologica risultano con ferrea necessità le due forze fondamentali della vita psichica: la spinta alla rivelazione – il bisogno di autorevolezza visibile – e la spinta al contegno – la pudicizia”⁵².

Richiederebbe qui certamente un discorso troppo ampio la sottolineatura puntuale delle analogie, riconosciute dallo stesso Plessner, tra queste concezioni e le dottrine che Sartre esprime ne *L'essere e il nulla*⁵³. Può, però, almeno essere richiamata la distinzione sartriana tra la pienezza dell'in sé della natura inorganica e l'apertura alla propria interna nullificazione da parte dell'uomo, il quale mette in

⁵⁰ Plessner 2006 [1975]: 364

⁵¹ Plessner 2001 [1924]: 55. Si tratta di un'opera di notevole profondità analitica, pubblicata nel 1924 ed esplicitamente richiamata nella parte finale de *I gradi dell'organico e l'uomo*, come a segnalare una continuità di tematiche. Senza poter entrare nel contenuto dello scritto, ne va comunque sottolineato, ancora una volta, lo spiccato realismo politico che individua nella perdita della moderazione e del buon senso l'anticamera di avventure tragiche, quali la Germania sperimenterà negli anni seguenti (e all'Est anche dopo la guerra). Sembra, a parere di chi scrive, che anche gli eccessi ideologici connotati all'epoca digitale debbano rientrare a pieno titolo nella categoria di radicalismo ed essere sottoposti, a buon diritto, agli strali critici plessneriani.

⁵² Plessner 2001 [1924]: 56

⁵³ Nell'introduzione alla seconda edizione della sua opera principale, Plessner rileva che “in Sartre, soprattutto nei suoi primi lavori, e in Merleau-Ponty si trovano talvolta delle concordanze sorprendenti con le mie formulazioni, così che non sono il solo a essermi chiesto se essi non conoscessero *I gradi dell'organico e l'uomo*” (Plessner 2006 [1975]: 25).

questione l'unitarietà dell'essere che lo costituisce, percependosi come un essere per sé, che è ciò che non è, e non è ciò che è⁵⁴. Allo stesso modo, si può rilevare l'analogia tra Sartre e Plessner nell'idea dell'Assoluto, quindi di Dio, come sintesi irraggiungibile di due aspirazioni umane contrastanti – riconoscersi come qualcosa di determinato, senza al contempo perdere la propria libertà – e di due modi di darsi dell'essere irrimediabilmente incompontibili. Più interessante per quanto riguarda il tema che stiamo discutendo, sembra essere, comunque, la frattura che si dà tra i due autori rispetto all'idea della vergogna. Per Plessner, come abbiamo appena visto, essa è anche consapevolezza colpevole della propria indeterminatezza, che può rendere perfino desiderabile il sacrificio di sé; mentre in Sartre è il sentimento dell'essere colti in particolari situazioni dallo sguardo oggettificante dell'altro, senza più poter addurre come difesa proprio l'indeterminatezza costitutiva dell'essere uomini. Tuttavia, ci pare di poter dire, tale frattura appare sostanzialmente ricomponibile alla luce delle analisi di Floridi, più sopra ricordate, sui dati personali che affidiamo alla rete e che la rete ci ripresenta continuamente come un eterno presente. Come si diceva, la mia vergogna, o comunque il mio disagio, è ora, infatti, frutto di un oggettificazione che io stesso, e non più gli altri, compio in primo luogo su di me, impossibilitato a rinnegare il mio passato e obbligato a riconoscere che, almeno in parte, 'sono ciò che ero ed ero ciò che sono'. Dall'altra parte, il duplice sguardo che io conservo sulla mia vita, in quanto presente e passato (che non passa), mi mantiene nella cattiva coscienza di me stesso e non contribuisce certamente a spegnere il fuoco della mia vergogna. Nelle degenerazioni dell'infosfera, l'inferno non sono più solo gli altri, ma anche noi stessi.

6. Conclusione

Nel ricapitolare la portata delle dottrine di Plessner, pur riconoscendo la puntualità delle analisi di Floridi sulla disseminazione dell'identità nell'era digitale, abbiamo avuto la possibilità di riconoscere ancora una volta l'insufficienza antropologica di una soluzione banalmente pragmatista. In questo senso, rappresenterebbe parimenti un errore di prospettiva addurre come contrappunto a queste notazioni, oltre che a quelle di Gehlen, il maggiore ottimismo che sembra pervadere le teorie di Scheler. Come già sottolineato, queste ultime non assumono la parte più problematica della posizione di Floridi, quell'irrimediabilità della morte di Dio, che ha lasciato il ricevente dell'informazione orfano dell'emissore, condannandolo a un vuoto di senso che solo una *poiesis* irrazionale e autoreferenziale sembra poter redimere. A ben vedere, anche la ricerca di autodivinizzazione dell'individuo, tipica dell'ultimo Scheler, si sostanzia nella speranza di un accordo con la realtà trascendente l'umano, sia essa terrena (il *Drang*) oppure interpersonale e sovrasingolare; laddove per Floridi la creazione del Senso non è altro che l'*ultima ratio* di un uomo che, sotto pena di un'inerzia più buia del nulla che lo costituisce e lo assilla, deve pur impegnarsi nel mondo, in attesa della sua immancabile dissipazione fisica e personale. È, d'altra parte, contestualmente causa e conseguenza di questo quadro argomentativo la sterilità delle soluzioni morali – moralistiche – che, soprattutto negli ultimi anni, Floridi ha ritenuto di poter dare alle epocali miserie che l'infosfera sembra prometterci; soluzioni così patentemente ispirate a quello stolido *bon sens* progressista e principialista che ha ormai permeato di sé la sfera culturale anglo-americana in cui prevalentemente si muove il filosofo romano. E questo, se si pensa all'incontestabile validità e autorevolezza della sua riflessione ormai pluridecennale sulla tecnologia, assume i contorni di un vero e proprio peccato teoretico.

⁵⁴ Non è qui fondamentale considerare come la vita animale, soprattutto quella inferiore, sembra stare per Sartre dalla parte dell'in sé più che del per sé.

BIBLIOGRAFIA

- Barrow J.D. e F.J. Tipler 2002 [1986], *Il principio antropico*, Milano: Adelphi.
- Benanti P. 2022, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, Bologna: EDB.
- Cole D. 2024, "The Chinese Room Argument", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/> (accessed: May 15, 2025).
- Faggin F. 2022, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Milano: Mondadori.
- Floridi L. (ed.) 2015, "The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era", Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer. Available at: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-04093-6> (accessed: May 15, 2025).
- Floridi L. 2017, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Raffaello Cortina.
- Floridi L. 2020a, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Floridi L. 2020b, *Il verde e il blu. Idee ingenue per migliorare la politica*, Milano: Raffaello Cortina.
- Floridi L. 2022, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Milano: Raffaello Cortina.
- Floridi L. 2024, *Filosofia dell'informazione*, Milano: Raffaello Cortina.
- Gehlen A. 1967 [1957], *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Milano: Sugar Editore.
- Gehlen A. 1983 [1962], *L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Feltrinelli.
- Gehlen A. 1989 [1986], *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna*, Napoli: Guida Editori.
- Gehlen A. 2005 [1961], "La tecnica vista dall'antropologia", in A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, Bologna: Il Mulino: 135-148.
- Pansera M.T. 2019, *La costellazione dell'umano. La sintesi antropologica di Arnold Gehlen*, Milano: Meltemi.
- Plessner H. 1985 [1924], "Die Utopie in der Maschine", in H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, vol. X, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 31-40.
- Plessner 2001 [1924], *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Roma-Bari: Laterza.
- Plessner H. 2006 [1975], *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Scheler M. 1970 [1914], "Sull'idea dell'uomo", in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano: Fabbri: 93-120.
- Scheler M. 2000 [1928], *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, Milano: Franco Angeli.
- Scheler M. 2009a [1927], "L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione", in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Milano: Franco Angeli: 121-150.
- Scheler M. 2009b [1925], "Le forme del sapere e la formazione", in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Milano: Franco Angeli: 49-89.
- Scheler M. 2009c [1928], "Concezione filosofica del mondo", in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Milano: Franco Angeli: 151-161.
- Sartre J.-P. 2014 [1943], *L'essere e il nulla*, Milano: Il Saggiatore.
- Wiener R. 1966 [1950], *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Torino: Bollati Boringhieri.