
MAURIZIO FERRARIS

Università degli Studi di Torino

maurizio.ferraris@unito.it

WEB TOLEMAICO E WEB COPERNICANO

abstract

There are two opposite ways of interpreting the web: one Ptolemaic and one Copernican. The first analyzes the web starting from the concept of information, as in the case of Luciano Floridi. The latter recognizes the importance of information, and as a consequence Floridi's work, but it takes a step forward. Indeed, it highlights the importance of documents and the relationship between information and human life. In this way, it makes it possible to comprehend the human way of being and the revolution we are witnessing.

keywords

web, documents, infosphere, digital revolution, digital welfare

1. La quarta di che?

Sono sin troppo ovvi i motivi che mi spingono ad ammirare il lavoro di Floridi: anzitutto la sua capacità di avere imposto all'attenzione del dibattito filosofico internazionale il problema del *web*. Così come sono completamente d'accordo sul fatto che l'idea di una filosofia chiamata non a risolvere i problemi, ma a porli, è futile e stucchevole.

Davvero, i momenti alti della filosofia sono stati quelli in cui i filosofi non interrogavano l'essere o il linguaggio, ma intervenivano nel mondo risolvendo problemi sollevati non da loro colleghi in tanto tempo libero, ma dall'umanità, sotto l'urgenza di tempi stretti e difficili. È così che ai tempi di Marx, di Leibniz, o di Platone, nessuno si sarebbe chiesto se la filosofia servisse a qualcosa o se fosse viva o morta, mentre nel secolo scorso era impossibile leggere un testo con un minimo di ambizioni speculative che non si aprisse con la dichiarazione di morte della filosofia. E ho detto tutto. La rivoluzione in corso che sintetizziamo con il nome di "*Web*" è una occasione unica per ridare un senso e una utilità alla filosofia, non ce la dobbiamo lasciare sfuggire, e se questo tentativo potrà andare a buon fine, come credo fortemente, ciò dipende in un modo significativo dall'azione di Luciano.

Sono anche d'accordo sul fatto che la filosofia deve essere concepita come una costruzione di concetti, e non come una futile analisi o una invenzione di parole d'ordine parapolitiche. Negli anni Sessanta del secolo scorso, Bertrand Russell descrisse la filosofia analitica dei suoi tempi, ridottasi a scolastica e manierismo, raccontando di quando si era perso in un giro in bicicletta e chiese a un passante se poteva indicargli la via per Oxford. L'uomo gli chiese "Intende la via?" "Sì"; "Per Oxford?" "Sì". Al che l'uomo gli rispose "No". E tutto sommato a Russell era andata bene, perché, se invece che un analitico avesse incontrato un continentale, questi lo avrebbe intrattenuto con una lunga concione sull'impossibilità di trovare la via giusta e sulla necessità di perdersi, con testi all'appoggio sull'abilità necessaria per perdersi secondo Benjamin, e sull'elogio heideggeriano dei sentieri interrotti.

Le mie differenze incominciano quando si tratta di definire questa costruzione di concetti. Non sono troppo convinto sulle virtù del *design* concettuale: sebbene oggi sia molto di moda (il che non è un male), mi ricorda troppo la dialettica hegeliana, o peggio ancora (visto che Hegel era comunque un grande) il costruzionismo postmoderno, che tratta il mondo come una pasta per biscotti cui i concetti danno la forma desiderata dal filosofo (Putnam 1991). Passando dalla pasticceria alla macelleria, preferirei seguire la via della dialettica platonica, quella che disseziona il reale seguendone le linee naturali¹ che – aggiungo io – anche nel caso di artefatti

1 Platone, *Fedro* 265e.

tecnologici come il *web* sono molto meno il frutto di una costruzione deliberata che non di una emergenza, frutto di tante circostanze in cui intervengono il *medium*, il mondo e i bisogni degli umani. Il che sembra più facile e meno creativo, ma impone l'obbligo di capire che cosa sia il reale di cui si sta trattando, il che non sempre è facile e non sempre è ovvio. Beninteso, uno si può sempre sbagliare, sia nell'identificare il reale sia nel sezionarlo, ma questo è un rischio che impende su ogni attività umana, ed è con questo spirito che vorrei proporre una idea alternativa al rilancio della nozione di "Infosfera" su cui Luciano ha costruito la sua interpretazione del *web*.

Per essere chiari sin dall'inizio. Il *web* è anche una Infosfera, ma questa non ne è che la minima parte; l'Infosfera poggia su una *Docusfera* (ossia su documenti che registrano le azioni umane senza necessariamente portare informazioni) e quest'ultima poggia su una *Biosfera*, ossia appunto sul mondo della vita che, questa l'autentica rivoluzione che il *web* ha portato nel mondo, oggi è in linea di principio sempre registrabile, dunque documentabile. Il che però non significa che sia di per sé informazione, perché in quel caso confonderemmo il *web* con Wikipedia.

Luciano ci parla di una "rivoluzione copernicana" apportata dal *web*, e sono perfettamente d'accordo con lui. Solo che ho l'impressione che la sua rivoluzione copernicana sia solo apparente, così come lo era quella di Kant, che a tutti gli effetti era una controrivoluzione tolemaica, che riportava l'uomo (in veste di Io penso) al centro dell'universo. Altro che Copernico. Lo stesso vale per il rilancio della nozione di "Infosfera"² che sta al centro delle analisi del *web* offerte da Luciano. Si badi bene: io non nego che nel *web* ci sia anche una Infosfera. Ma, ripeto, questa non è la stoffa fondamentale di cui è intessuto, né il valore principale di cui è portatore. Il seguito del mio discorso consisterà dunque nella contrapposizione tra un *web* tolemaico (quello di cui parla Luciano) e un *web* copernicano (quello di cui mi piacerebbe parlare con lui).

Che il *web* costituisca una *rivoluzione* è una delle poche cose su cui specialisti e profani si trovano completamente d'accordo. Il disaccordo, però, incomincia subito dopo, quando si tratta di definire la natura di questa rivoluzione. Non tanto per ciò che riguarda l'estensione della trasformazione in corso, che (su questo siamo tutti d'accordo) non è solo tecnologica, ma politica, economica e sociale (Bunz, 2012; Lanier, 2013). E nemmeno per la collocazione nella serie delle rivoluzioni, visto che un largo e miracoloso consenso vuole che sia la *quarta*; il punto è però che non c'è accordo su quali siano le tre che la precedono, e questo ovviamente non è un problema da poco, che va risolto preliminarmente per capire di cosa stiamo parlando. Per taluni, è la quarta rivoluzione industriale (Zuazua, 2019). In questo quadro la prima rivoluzione sarebbe basata sull'acqua, la seconda sull'elettricità, la terza sulla tecnologia dell'informazione e l'elettronica, e l'attuale su una fusione di tecnologie che fa saltare la differenza tra fisico, digitale e biologico. Il problema, però, è che questa analisi presenta un doppio limite. Il primo consiste nel considerare la trasformazione in atto come una variante della rivoluzione industriale, mentre ne scuote le fondamenta, e in particolare i rapporti tra produzione e consumo. Il secondo è che circoscrive l'evento con cui abbiamo a che fare a una cronologia esigua, mentre ha potenzialmente la stessa portata del passaggio dell'umanità dallo stato di cacciatori e raccoglitori a quella di allevatori e agricoltori.

Per altri, e Luciano rientra in questo novero, è una rivoluzione radicale, che riguarda anzitutto il modo di pensare e di vedere il mondo, ed è paragonabile a quelle promosse da Copernico, Darwin, e Freud (Floridi, 2017), e consisterebbe in una ferita narcisistica: Copernico aveva

2 Il cui conio, come è noto, si deve a Toffler (1987) e che si ritrova, nove anni dopo, nel romanzo di fantascienza *Hyperion* di Dan Simmons.

tolto la Terra dal centro dell'universo, Darwin aveva dimostrato la nostra discendenza dalle scimmie, Freud aveva rivelato che la coscienza non è che la punta emersa di un continente inconscio, e Turing ci ha mostrato che delle macchine possono pensare molto meglio di noi. Questa genealogia mi sembra fabbricata da un araldico confuso e ambizioso, per due motivi. Primo, deriva da una affermazione, quella sì narcisistica, di Freud (Freud, 1989, pp. 657-664), che non solo aveva considerato l'inconscio una scoperta, e per di più sua, il che è ovviamente falso; ma soprattutto l'aveva presentata come una ferita narcisistica, laddove, come ognuno ha potuto constatare, si è trattato esattamente del contrario: un narcisismo in libera uscita, un egotismo senza limiti, raccontare i propri sogni a destra e a manca, considerare rilevanti e piene di significato le proprie *gaffes*, *lapsus*, azioni ed omissioni.

Questo però è un problema di Freud e della sua terza rivoluzione. Il fatto è invece che, quanto alla quarta rivoluzione, quella di Turing, è semplicemente falso che si sia dovuto aspettare così tanti millenni per capire che le macchine possono pensare meglio degli umani. Il nostro remoto antenato che aveva iniziato a intagliare un osso tenendo traccia delle fasi lunari aveva compreso, ben prima di Turing, che la mente umana ha prestazioni molto più deboli e inaffidabili di una memoria esterna. Ed è a queste medesime considerazioni che erano giunti coloro che, con un processo collettivo difficile da situare e con datazioni e ubicazioni differenti hanno dato vita alla scrittura, ai dispositivi di calcolo, ai calendari. L'abaco non è certo uno strumento sofisticato, eppure permette calcoli aritmetici molto superiori alla portata di una normale mente umana. E lo stesso si può dire di carta e penna: Eulero soleva dire che tutta la sua matematica si concentrava nella matita con cui calcolava. A chi poi obiettasse che se si dà una matita a una scimmia questa non ne cava granché, sarebbe facile rispondere che lo stesso avverrebbe se alla scimmia si desse una macchina di Turing. E qui si viene a un secondo problema. Le macchine non solo pensano meglio dell'umanità da molto tempo prima di Turing, ma in compenso, in assenza di umanità, sia un abaco sia una macchina di Turing non pensano. Anche qui, non si vede la ferita narcisistica, anzi, è piuttosto l'inverso.

Tra il minimalismo della rivoluzione industriale e il massimalismo della ferita narcisistica credo che la più corretta genealogia della quarta rivoluzione sia quella che la concepisce non come un rivolgimento del modo di pensare, bensì di annotare e trasmettere i pensieri³. Invece che un cambiamento ideologico delle visioni del mondo, abbiamo una quarta trasformazione tecnica dei supporti della registrazione e della comunicazione, dopo il passaggio dall'oralità alla scrittura, quello dai rotoli ai libri, e l'invenzione dei caratteri mobili. In prima approssimazione, è proprio di qui che conviene prendere l'avvio, ossia dalla trasformazione delle tecnologie della registrazione, senza restringere la scrittura alla semplice sfera dell'alfabeto⁴. Questa opzione ha, ai miei occhi, il vantaggio di indicare in un ambito specifico di tecnologie la quarta rivoluzione di cui ci stiamo occupando, che viene collocata in una successione empirica circoscritta e verificabile. Al tempo stesso, però, tocca un punto sensibile tanto dal punto di vista empirico quanto da quello trascendentale, ossia precisamente le tecniche della registrazione, che non sono tecniche fra le altre, bensì il fondamento fisico e metafisico della realtà in cui viviamo⁵.

Ancora un punto. Se la rivoluzione fosse consistita davvero nell'Infosfera, saremmo nei guai, perché non sarebbe una rivoluzione. Per caratterizzare la rivoluzione in corso, Luciano sostiene che consisterebbe nel fatto che abbiamo scoperto – e poco alla volta accettato – di

3 D'accordo con la visione di Roncaglia (2010).

4 Incorrendo in un errore comune, una delle cui manifestazioni più pregevoli e recenti si trova in Havelock (2005).

5 Argomenterò estesamente questo punto in *Documanità. La filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021.

essere animali sociali e dotati di linguaggio⁶. Bisognava aspettare Turing? A me pare che già Aristotele (seguito da una pletora di altri, filosofi e non filosofi) lo avesse detto, per giunta richiamandosi a Omero⁷. Direi che, semmai, il presente conferma, con una evidenza senza precedenti (e questo indubbiamente è un vantaggio), ciò che sapevamo da tempo, un po' come un medico viennese ha ritrovato nei comportamenti di certi suoi compassati pazienti fenomeni tragici e deplorabili già ben noti ai Greci antichi. Quel che vale per Edipo, vale per il *web*: i filosofi, antichi e moderni, insegnano che l'uomo è un animale dotato di linguaggio e che è un animale sociale, e i telefonini e i *social* lo dimostrano come meglio non si potrebbe. Ma la predisposizione era in atto sin da principio, la tecnica si è limitata a rivelarla, non ci ha portato lontani da noi, ma ci ha fatti diventare quelli che siamo.



2. Web tolemaico

L'Infosfera, muovendo da un presupposto tolemaico, sostiene che ciò che abbiamo intorno a noi, grazie al *web*, sono informazioni, cioè pensieri. Ma sono *davvero anzitutto* pensieri e informazioni quelli che ci scambiamo? E soprattutto, la rivoluzione è consistita nell'accrescere la registrazione di pensieri e di informazioni, o non ha rappresentato piuttosto una moltiplicazione del numero di atti e di comportamenti (significativi o meno, informativi o meno, coscienti o meno) che possono venire registrati? Se ammettiamo, come sembra ragionevole, che un pensiero è tale in senso filosofico e non psicologico solo se è vero (Frege, 1918, pp. 58-77), allora anche una informazione è una informazione solo se è vera. Se una informazione è falsa non è una informazione più di quanto un diamante falso sia un diamante. Ora, il parente più prossimo dell'Infosfera non è l'Intelletto Unico degli averroisti (che conteneva solo nozioni vere), ma la Biblioteca di Babele: «È ormai risaputo: per una riga ragionevole, per una notizia corretta, vi sono leghe di insensate cacofonie, di farragini verbali e di incoerenze» (Borges, 1961).

È chiaro che nella teoria della informazione di Shannon, "informazione" è solo contare il numero di stati possibili di qualcosa, cioè si avvicina molto alla registrazione (contare presuppone che si registri), ma purtroppo si crea una confusione tra l'informazione nel senso ordinario del termine e in quello tecnico-informatico, e sicuramente i teorici cui Floridi si riferisce, così come i suoi lettori, pensano prima di tutto al termine nel suo senso ordinario. Immagino che la scelta di Luciano dipenda dalla necessità di trovare un termine forte e

⁶ «Nel presente, stiamo lentamente accettando l'idea che non siamo enti isolati e unici, quanto piuttosto organismi, il cui sostrato è informazionale (*infosfera*), reciprocamente connessi e parte di un ambiente costituito da informazioni (*infosfera*), che condividiamo con agenti naturali o artificiali simili a noi sotto più profili. Turing ha cambiato la nostra antropologia filosofica tanto quanto Cartesio, Darwin o Freud» (Floridi, 2020, p. 130).

⁷ «L'uomo è l'animale politico per natura [...] colui che è senza città per via della <sua> natura e non per qualche accidente è un meschino oppure è superiore all'uomo; egli è come colui che è stato ingiuriato da Omero <con le seguenti parole>: "senza famiglia, senza legge, senza focolare". Chi è di tal natura è immediatamente desideroso di guerra, essendo privo di legame alla maniera di <un pezzo isolato> nel gioco della *petteia*. Pertanto l'uomo è un animale politico ben altrimenti che ogni ape e ogni animale gregario» (Aristotele, *Politica*, 1253a, 2-8).

chiaro per tutti, ma questa chiarezza ha un costo molto elevato. Perché un conto è parlare di informazioni disponibili a tutti, un altro dire che il libro del *web* è scritto in caratteri accessibili solo a pochi umani aiutati da automi potentissimi. In questo senso, le informazioni ci sono anche nella docusfera: qualsiasi comportamento futile o insignificante io abbia *online* (aprire video a caso per noia, scrivere cose insensate su Facebook, o mettere “mi piace” di qui e di là) è un’informazione per quei pochi che sanno come utilizzarla per profilarmi. Il che è vero, ma genera una grandissima differenza tra coloro che sanno leggere solo le informazioni in chiaro e quelli che sanno interpretare i documenti: una differenza non meno grande che quella che intercorre tra l’analfabetismo e la cultura, o tra l’alchimia e la chimica.

Luciano, non ne dubito, ne è perfettamente consapevole, ma a questo punto i casi sono due: o troviamo un altro nome, oppure ci impegniamo in una lotta perdente in partenza, cioè moralizzare l’Infosfera, insegnarci a diventare tutti veritieri, e, quel che è ancor più improbo e mefistofelico, a conoscere tutti la verità: *eritis sicut deus scientes bonum et malum*. Vasto disegno, non nuovo, e mai realizzato in milioni di anni. Forse è opportuno orientarsi verso obiettivi più a portata di mano, e invece che applicarsi esclusivamente a raddrizzare il legno storto dell’umanità, opera doverosa ma in linea di principio inattuabile, comprendere e valorizzare quello che sappiamo fare meglio, cioè agire e interagire, magari fregandoci a vicenda. Nel riesumare un nome così inadatto, Luciano è stato fuorviato, a mio parere, da quattro ordini di circostanze che rendono l’Infosfera subito comprensibile (e questo è il vantaggio), ma alla fine insensata (e questo è lo svantaggio). Se vogliamo, possiamo classificarli secondo gli *idòla* baconiani.

Gli *idòla tribus* sono quelli che abbiamo come specie. E che si manifestano nell’idea che la conoscenza sia il massimo desiderio degli umani. Conviene invece, con un rapido esame di coscienza, considerare la descrizione degli umani come naturalmente vocati alla conoscenza una nobile fanfaronata, basti pensare a quanto tardiva sia l’apparizione della conoscenza nella storia dell’umanità, quanto poca conoscenza (non la credenza, non l’abitudine) operi nella vita di ognuno di noi, professori compresi, e quanto poche volte il nostro accesso al *web* sia dettato da bisogni conoscitivi.

Gli *idòla specus*, cioè i pregiudizi che ognuno di noi ha, e in particolare quelli, così influenti all’inizio, così ininfluenti alla fine, che animano gli inventori di un apparato tecnico. Questi avevano in mente una accademia di dotti, mentre il *web* è diventato un bazar, un’arena, un cinema a luci rosse. Ora, come sappiamo (e Luciano è il primo a ricordarcelo), raramente le invenzioni obbediscono agli intenti degli inventori, e il *web* non deroga da questa legge. Contrariamente a quanto per lo più si crede, il *web* non è dunque principalmente una sfera in cui si raccolgono informazioni⁸, ma un archivio in cui si registrano azioni, ben più che idee o opinioni. Più precisamente il *web* è un archivio che registra (trasformandoli in documenti) gli atti degli umani per addestrare le macchine, perseguendo il mandato di una automazione perfetta, che sollevi gli umani dalla fatica (e ovviamente li licenzi tutti, ma per questo abbiamo soluzioni, come vedremo). È in questo senso che mi pare più appropriato parlarne come di un apparato di registrazione invece che di comunicazione, e di una Docusfera in cui si depositano gli atti che gli umani compiono nel mondo della vita, cioè nella Biosfera.

Gli *idòla fori* derivano, come sappiamo, dalle imprecisioni del linguaggio. Nel caso del *web* queste imprecisioni sono errori belli e buoni, e si manifestano nella forma della paleonimia, ossia, in parole povere, del conservare nomi che non si adattano più alle cose cui si riferiscono. L’acronimo ICT, che designa le tecnologie del *web*, è eloquente sotto questo profilo: “Information and Communications Technologies”. Ma le tecnologie a cui si riferisce,

⁸ Una critica precoce dei limiti dell’infosfera si può trovare in Day (2001).

oggi, hanno a che fare con l'informazione e la comunicazione solo in forma derivativa, e si rischia di generare lo stesso equivoco per cui la rete telefonica italiana, quando ero bambino, si chiamava "SIP", acronimo che nelle intenzioni designava, e non si capisce come, la Società Italiana per l'Esercizio Telefonico (di qui il mio stupore infantile: perché non la chiamano SIET?), ma era semplicemente il risultato della riconversione, nel 1964, della "Società Idroelettrica Piemontese", attiva dal 1918 e poi specializzatasi in telefonia.

Gli *idòla theatri* derivano dalle dottrine filosofiche del passato, e, per la loro autorevolezza, credo che abbiano giocato un ruolo predominante nella scelta di un termine tanto problematico. L'Infosfera ha un *pedigree* di tutto rispetto⁹, visto che i filosofi, da Platone in avanti, hanno amato concepire un mondo delle idee, una noosfera o un Intelletto Generale da intendersi vuoi come una regione dell'essere spirituale, vuoi come un esito possibile della evoluzione sociale.

In questo quadro, l'Infosfera risulta concettualmente imparentata con gli ideali enciclopedici dell'Illuminismo, con il progetto idealistico di un sapere assoluto, e con la successiva teorizzazione di una Noosfera, ossia di una regione del conoscere e della interazione tecnologica in quanto contrapposta alla Biosfera, la regione della evoluzione e della vita. Il prevalere della connessione e della registrazione di atti, però, suggerisce che tra l'empireo della Infosfera e la fertile bassura della Biosfera si intromette una Docusfera, con un ambito di iscrizione di fatti, registrazione di atti e connessione di documenti che abbisognano di interpretazione molto più di quanto non apportino conoscenza e magari *General Intellect*. Il *General Intellect* è a sua volta il patriarca di una famiglia di concetti che ha invaso l'Infosfera (qui la parola non è inappropriata): economia della conoscenza, capitalismo cognitivo, intelligenza collettiva, intellettualità di massa, lavoro immateriale, società dell'informazione, classe creativa, condivisione dei saperi, postfordismo. A sua volta, l'intelligenza collettiva è stata considerata un sistema emergente, simile a quello che ha luogo nei superorganismi (Johnson, 2004) il che è vero, ma ciò che emerge non è intelligenza, ma solo le condizioni per la formazione di una intelligenza.

Non che Luciano sia responsabile di tutto questo, ma diciamo che il richiamo all'Infosfera contribuisce ad accrescere la confusione, e funge da distrattore rispetto a quello che, a mio parere, è il problema fondamentale. Nel *web* gli umani, molto prima che scambiarsi informazioni e conoscenze, registrano azioni fissate in documenti, che proprio grazie al *web* divengono ubiqui e automatici; queste azioni possono, qualora se ne dispongano gli strumenti, diventare informazioni, ma in quanto tali sono un libro chiuso di cui ignoriamo il codice: diciamo, sono come Enigma prima che Turing lo decifrasse. Insomma, parlare di infosfera e di informazione genera controsensi, secondo cui per agire abbiamo bisogno di sapere¹⁰, e che

⁹ La *noesis noeseos* di Aristotele, l'intelletto unico degli averroisti, gli ideali enciclopedici di Wolff, Diderot e d'Alembert, il Sapere Assoluto di Hegel e, più prossimamente, il General Intellect di Marx, la noosfera di Pierre Teilhard de Chardin o il "terzo regno", quello del pensiero, di Frege o di Popper. Ma con una differenza essenziale, e cioè che (tranne nel caso del *General Intellect* di Marx) in tutti gli altri esempi abbiamo a che fare con delle ipotesi teleologiche o con delle proposte tecnologiche. Per quasi tutti i filosofi che ho menzionato, l'Infosfera è un ideale teleologico, una ipotesi speculativa per cui i singoli e limitati pensieri che ognuno di noi ha dipendono da un dominio generale universalmente valido ($2 + 2$ fa 4 non perché lo penso io, ma perché è così in generale). A loro volta, gli enciclopedisti cercano di fornire una versione mondana di questo intelletto, in forma di sapere positivo, ma sono ben consapevoli del fatto che, come disse Borges, è vero che anche la più modesta delle enciclopedie è più colta del più dotto tra i suoi compilatori, ma che si tratta solo di un modo di dire: il compilatore sa qualcosa, poco o tanto che sia, l'enciclopedia non sa niente.

¹⁰ «Facciamo cose con le informazioni, per parafrasare la celebre espressione di Austin (1962). Pertanto, è perché sappiamo come fare questo o quello creativamente, interattivamente e collettivamente che possiamo correttamente asserire che sappiamo che questo o quello è il caso, passivamente e individualmente. La conoscenza proposizionale è la gloriosa conclusione del processo informativo, non il suo umile principio» (Floridi, 2020, p. 99).

conosciamo davvero solo ciò che noi abbiamo fatto, dunque la società e non la natura¹¹. Anche qui, si può avere più di una riserva, per ragioni che partono dall'osservazione spassionata della nostra vita e ascendono all'ermeneutica della tradizione filosofica sino alle questioni più strettamente politiche.

Quanto all'esperienza di vita. Facciamo la maggior parte delle cose senza sapere. Non ho bisogno di una teoria economica per comprare un caffè, e posso comprarlo anche se dispongo di una teoria completamente sbagliata. Sostenere che noi conosciamo solo quello che abbiamo creato poggia su un equivoco linguistico, e cioè che l'uomo che vive nella società sia anche l'uomo che l'ha creata. Ora, se c'è qualcosa che non mi sento di aver creato è proprio il mondo sociale: mi son trovato delle regole, alcune le ho imparate, altre no, alcune le ho seguite, altre no. Mentre con le leggi naturali mi son trovato benissimo anche senza saperle, per lo stesso motivo per cui l'asino va dritto al fieno senza aver letto una riga di Euclide.

Quanto all'ermeneutica filosofica, Vico era convinto di qualcosa di tutt'altro che certo, e cioè che nell'ambito della storia, diversamente che nello studio della natura, che è opera di Dio, avessimo la possibilità di conoscenze dotate di peculiare certezza, ciò che viceversa è smentito dalle controversie tra gli storici e in generale dalla costitutiva opacità del mondo sociale¹².

Soprattutto, e in parziale contraddizione con la sua prima tesi, Vico, riferendosi all'origine del mondo sociale, diceva – e non vedo come si possa dargli torto, con un minimo di esperienza del mondo – che *Homo non intelligendo fit omnia*¹³ (ossia la tecnologia umana procede come la tecnologia naturale): gli umani agiscono prima di comprendere, generano gesti e processi¹⁴, e la comprensione, se e quando arriva, non è la premessa (come pensano i cartesiani) ma il risultato. Si tratta di un qualcosa che è anteriore ed esteriore rispetto al pensiero¹⁵, ossia di un *know how* e non di un *know that*, di un *können* e non di un *kennen*. Questa competenza potrà, ma non necessariamente dovrà, diventare comprensione, il che significa che la tecnologia potrà dar vita a isole di epistemologia, ossia di sapere concettuale, ma la grande forza fondamentale è l'azione (che nel *web* è potenziata in modo inaudito dalla registrazione), non l'informazione. Quanto al problema politico. È molto concreto il rischio di trasformare l'appello all'Infosfera e alla intelligenza collettiva nel compenso immaginario di un lavoro reale e non riconosciuto (Lanier, 2011): la produzione di documenti che sono informazioni sfruttabili per alcuni (le piattaforme) e non per altri (gli utenti), che divengono così lavoratori non retribuiti di un lavoro di cui non hanno neppure contezza. Trascurare l'aspetto politico ha un costo, che non

11 Ivi, p. 118. «Una *white box* è un sistema di cui l'osservatore conosce tutto, poiché l'osservatore è in realtà colui che l'ha costruita. Questa prospettiva, ben conosciuta in informatica e nell'intelligenza artificiale, si iscrive nell'alveo della cosiddetta tradizione della conoscenza del costruttore, secondo la quale: 1) si può conoscere solo ciò che si costruisce, e pertanto 2) non si può conoscere l'autentica natura della realtà in sé. Come Vico e Hobbes, i filosofi che sostengono (2) argomentano che, dal momento che qualsiasi tentativo di conoscere la natura intrinseca della realtà è inevitabilmente votato alla sconfitta, è preferibile concentrare l'attenzione su quelle scienze il cui oggetto è creato da noi stessi, come la politica e le scienze».

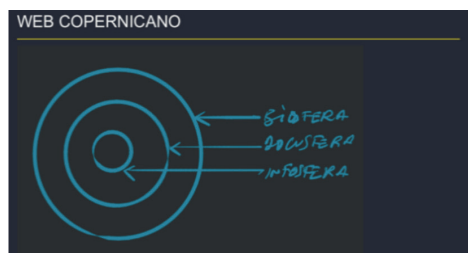
12 Diversamente da ciò che pensava Vico, fenomeni come le recessioni, i cicli economici e i sistemi di potere dimostrano che la realtà sociale, sebbene sia dipendente dalle nostre credenze e azioni, cioè sia «fatta da noi», ci sia tutt'altro che trasparente. Su questa intrasparenza si vedano, per esempio: Ruben (1985); Goldman (1970); Gilbert (1996).

13 G. Vico, *Scienza nuova*: «Perché come la Metafisica ragionata insegna che “*homo intelligendo fit omnia*”, così questa Metafisica fantastica dimostra che “*homo non intelligendo fit omnia*”».

14 Gilbert Simondon definisce l'operazione tecnica non come una messa in forma secondo uno scopo prestabilito ma come “un movimento, una transizione”, cfr. Simondon, 2017, pp. 101-142. In un ambito solo apparentemente diverso, Luigi Pareyson ha definito la creazione artistica come un fare che nel processo del proprio farsi inventa il proprio modo di fare. Cfr. Pareyson (1988). Cfr. anche Dorfles (2003): ciò che caratterizza ciascuna arte è esattamente non il risultato che ottiene l'artista, ma come lo può ottenere attraverso il medium che usa e le tecniche di cui si serve, che permettono di differenziare le arti le une dalle altre.

15 Secondo la definizione dello scambio mercantile in Sohn Rethel. Cfr. Sohn Rethel 1977; 1971; 1994.

è solo conoscitivo, perché sostituisce il problema politico ed economico con una deriva etica (ricordate i socialisti umanitari dell'Ottocento?) che non so quanto porti lontano, giacché il *web*, come del resto la strada per l'inferno, è lastricata di buone intenzioni, e i primi a enunciarle sono i proprietari di piattaforme, che ci avvisano (mentre stiamo cercando un ristorante) che la nostra *privacy* è la cosa più importante per loro. Ma visto che per noi il ristorante è più importante che la nostra *privacy*, accettiamo i *cookie* e tiriamo dritto. Parlando dei problemi dell'Infosfera Floridi menziona la fiducia *online*, l'hackeraggio, il *digital divide*, la società della sorveglianza, la *privacy*¹⁶, la libertà di espressione, Wikileaks, i partner artificiali e la cyberguerra (Floridi, 2020, 128-129). Tutti problemi reali, ma con ogni probabilità insolubili in modo definitivo, mentre un problema più reale e radicale, quello del lavoro implicito e gratuito degli umani nel *web* non viene messo a fuoco, e nemmeno menzionato. Ed è così che questi problemi tendono ad assolvere il ruolo di distrattori rispetto al problema fondamentale, ossia, *in primis*, il radicamento strutturale della Infosfera trasparente in una Docusfera opaca e, *in secundis*, la dipendenza della Docusfera dalla Biosfera, e dunque la centralità dell'apporto umano, da riconcettualizzarsi come lavoro e da ridistribuirsi come *Welfare*, anzi, come *Webfare*, se vogliamo ribattezzare così il *Welfare* del XXI secolo reso possibile da un *design* concettuale che permetta davvero di comprendere che cosa è il *web* e cosa possiamo farcene.



3. Web copernicano

Diversamente dal *web* tolemaico dell'Infosfera e della comunicazione, propongo un *web* copernicano della Docusfera e della registrazione. In sintesi: 1. il *web* è anzitutto registrazione, e non solo comunicazione; funziona non come una televisione, ma come un archivio; 2. è azione e performatività prima che informazione, non si limita ad accumulare conoscenza, ma definisce uno spazio in cui hanno luogo atti sociali come promesse, impegni, ordini; 3. è reale prima che virtuale, ossia non è una semplice estensione immateriale della realtà sociale, ma si definisce come lo spazio elettivo per la costruzione della realtà sociale¹⁷; 4. è mobilitazione prima che emancipazione, ossia non fornisce immediatamente liberazione (come si credeva quando il *web* mosse i suoi primi passi) né semplicemente si configura come uno strumento di dominio, ma è piuttosto un apparato che mobilita, ossia fa compiere delle azioni; 5. è emergenza molto più che costruzione, nel senso che non è il progetto deliberato di qualcuno, ma piuttosto il risultato di molte componenti che sono venute convergendo in forma non programmatica; 6. infine, è opacità e non trasparenza¹⁸, ossia non si chiarisce da solo (gli umani agiscono e interagiscono, però nella stragrande maggioranza dei casi non conoscono i principi che li guidano) ma, al contrario, chiede di essere chiarito, anche in questo caso

¹⁶ Nozione del resto non meno ambigua e problematica di "informazione", cfr. Thomson, 1975, pp. 295-314.

¹⁷ Latour et al., 2012; Marres, 2017, pp. 106-115.

¹⁸ Cfr. Van Den Eede, 2011, pp. 139-159.

rivelando uno stretto isomorfismo con la realtà sociale, e in particolare con quella sua punta emersa che è il capitale.

È questo il punto cruciale e dolente (perché non compreso, eppure molesto come un arto fantasma) della rivoluzione in corso. In realtà, il valore sul *web* non è prodotto dall'intelligenza e dall'informazione, ma da una mobilitazione che ha gli scopi più diversi (socialità, sessualità, consumo, noia...) e che se opportunamente documentata può trasformarsi in automazione, distribuzione, accumulo primario di dati che possono essere comprati e venduti. Siamo passati dalla strutturale penuria di documenti a una sovrabbondanza che non ha precedenti nella storia, e questo nuovo assetto si è manifestato come la vera essenza del capitale, che ora è capace di operare senza residui, *capitalizzando l'interazione sociale, gli atti registrati che hanno luogo sul web*, e che divengono valore potenziale per il Capitale Documediale (Ferraris, 2018, pp. 31-50), che nasce dalle nozze tra Mercurio e Filologia o, se preferiamo, tra denaro, *media* e documenti. I documenti vengono infatti capitalizzati dalle piattaforme a costo zero, attraverso un accumulo primario (i nostri dati divengono di proprietà delle piattaforme) che offre possibilità di automazione dei processi (si pensi alle macchine per traduzione che evolvono grazie agli utenti), di profilazione dei comportamenti, e ovviamente di monetizzazione (le piattaforme vendono i loro archivi, mentre nessuno di noi potrebbe pagare un caffè con i dati che ricava dal suo telefonino: al massimo potrebbe essere dissuaso a farlo dal contatore di battiti cardiaci).

Il capitale documediale non è più un capitale ristretto, riferito a un ambito particolare, quale era il caso del capitale commerciale, industriale e finanziario (nei quali peraltro era osservabile la forma di una progressivo ampliamento), bensì un capitale generale di cui si tratta di comprendere i caratteri e le potenzialità emancipative. Se l'ipotesi della Infosfera presenta il capitale semantico come una entità distinta dal capitale economico e da quello sociale (Floridi, 2018, pp. 481-497), io propongo invece di vedere nel capitale documediale la forma attuale di un processo di capitalizzazione coestensivo con l'ominizzazione, che ha avuto inizio con la produzione dei primi utensili, si è sviluppato attraverso la scrittura (e quella forma specifica di scrittura che è il denaro) e che oggi si manifesta non in una Infosfera, bensì in una Docusfera che a sua volta rimanda a una Biosfera.

In effetti, è indiscutibile, nel *web* si producono, raccolgono e distribuiscono delle informazioni (Floridi, 1996). Tuttavia, se non parlo l'ungherese, di un libro in ungherese posso solo dire che è un libro. Non molto, come informazione. Per la maggior parte degli utenti, il *web* è – nella stragrande maggioranza delle sue funzioni davvero decisive, quelle legate alla raccolta e al calcolo dei comportamenti – un libro in ungherese, ed è una autentica Infosfera solo per chi parla l'ungherese, ossia, fuor di metafora, per chi dispone degli strumenti di archiviazione, calcolo e informazione. I documenti non parlano a chiunque, non più di quanto la sintomatologia di una malattia possa suggerire la diagnosi a un profano. Questa circostanza è importante non solo dal punto di vista concettuale, della definizione di che cosa è il *web*, ma anche dal punto di vista politico ed economico, perché spiega che cosa il *web* può fare, e motiva le trasformazioni che introduce nella vita delle persone e delle società. Il *web* registra azioni e produce documenti, che il più delle volte gli utenti non sono consapevoli di produrre (e che in effetti sino a non molto tempo fa non sarebbero stati prodotti). Documenti che, in quanto tali, non sono più chiari di un codice a barre o di una lingua sconosciuta. Limitandosi all'Infosfera, si esamina solo la punta dell'iceberg, ossia il fatto che indubbiamente nel *web* ci sono delle informazioni, e si ritiene che questa costituisca la totalità del *web*.

Questo limite vale anche per i teorici del capitalismo cognitivo¹⁹. Non è vero che il capitale raccoglie informazioni e rilancia conoscenza. Il capitale raccoglie mobilitazione, l'indaffararsi

19 Cfr. Vercellone, 2006; Marazzi, 2002.

degli umani nel mondo, e genera documenti, grazie al suo potere di registrazione; documenti che solo se raccolti e interpretati possono generare conoscenza. Ecco il limite di tutti i discorsi sugli *open data*, vecchi del resto quanto la riflessione sul postmoderno²⁰. C'è indubbiamente un senso per cui siamo arrabbiati per un motivo socratico, cioè perché siamo ignoranti. Ma la nostra ignoranza non consiste tanto nelle lacune formative quanto alle dinastie egizie o al PIL del Belgio, bensì piuttosto perché ignoriamo una cosa molto importante per la nostra vita, ossia che agendo produciamo valore, e che se il lavoro è produzione di valore, allora lavoriamo gratis. Alla faccia dell'Infosfera. Siamo talmente informati che non conosciamo nemmeno il nostro statuto sociale e lavorativo. Alla faccia dell'economia della conoscenza, se la maggior parte della conoscenza la produciamo noi, ma non ci torna indietro. Alla faccia della intelligenza collettiva, se non capiamo neppure che produciamo gratuitamente valore sul *web*, e ce la prendiamo invece con le banche, la borsa, i migranti. Come distinguere questa intelligenza collettiva dalla più banale stupidità? E qui, certo, diviene necessaria la filosofia come *design* concettuale, come invenzione (ripeto, su questo sono totalmente d'accordo con Luciano) a patto però che si sia capita la realtà con cui si ha a che fare, ossia appunto si sia passati dal *web* tolemaico al *web* copernicano. Il punto, insomma, non è adattare i vecchi parametri del lavoro alla nuova realtà, che probabilmente è nel suo insieme destinata a divenire, proprio a causa dell'automazione favorita dalla registrazione delle forme di vita umana attraverso il *web*, postlavorativa. Ed è per questo che trovo inappropriato parlare di fabbrica-rete o di postfordismo, se non come degli ultimi vestigi di un mondo destinato a tramontare. A chi dicesse che oggi c'è un nuovo schiavismo, chiunque obietterebbe che il lavoro fordista era ripetitivo, obbligatorio, alienante e retribuito, e che la mobilitazione non è né ripetitiva né obbligatoria né alienante né, soprattutto, retribuita. È appunto, con un gesto di *design* concettuale, che si può comprendere la nuova forma che ha preso il lavoro e fare i conti con essa.

Perché limitarsi alla Infosfera, ossia alla punta emersa dell'iceberg, quando possiamo disegnare un concetto più comprensivo che descriva un sistema di inclusioni, dove l'Infosfera è il minuscolo sottoinsieme della Docusfera, e quest'ultima a sua volta è il risultato di una Biosfera che non pensa ma agisce? Tutto sommato, è una ferita narcisistica anche questa, ma non consiste nel dire che le macchine pensano meglio di noi (questo è vero da sempre, ma senza di noi le macchine non vanno da nessuna parte), bensì nel riconoscere che noi pensiamo molto meno di quanto credessimo, e che *ego cogito, ego sum* è la descrizione non di una condizione normale dell'umanità, ma dell'esperimento mentale che un uomo di ingegno ha fatto una volta nella vita, dopo aver fatto il soldato, squartato gatti in cantina e pianto una figlia morta bambina. Ridurre tutto all'Infosfera è un platonismo, che coglie un punto (indubbiamente ci sono informazioni) ma perde il tutto, ossia l'obiettivo della filosofia.

Ecco dunque il *design* alternativo che vorrei proporre. Il *web* tolemaico è un eidocentrismo, quello copernicano un etocentrismo. L'eidocentrismo ritiene che la funzione prioritaria del *web* consista nel raccogliere, diffondere e capitalizzare l'idea (εἶδος) e le sue varianti, da intendersi non letteralmente come forme, bensì come pensieri, convinzioni, credenze, informazioni e modi di sentire. L'etocentrismo muove invece dall'ipotesi che l'obiettivo del *web* consista nel raccogliere, classificare e capitalizzare delle forme di comportamento (ἦθος): le macchine automatizzano qualunque processo perché registrano e classificano i nostri atti,

4. Design alternativo

20 È proprio sul libero accesso ai dati che si concludeva J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981.

abitudini e desideri, sicché ciò che chiamiamo “intelligenza artificiale” non è che il grande archivio della commedia umana.

Gli umani sono mobilitati dai meccanismi e insieme conferiscono loro uno scopo; l'Archivio (il *web*) tiene traccia di questa mobilitazione e la elabora non tanto per scopi inquisitivi e ideologici, quanto piuttosto per migliorare l'automazione della produzione e l'efficacia della distribuzione, ossia per scopi commerciali. I dati raccolti, ovviamente, potranno essere riutilizzati anche per obiettivi di inquisizione ideologica, ma questa non è né la loro funzione primaria né, soprattutto, corrisponde alla natura dei dati raccolti, che sono per l'appunto ben più la manifestazione di comportamenti che non l'espressione di idee, la quale certo ha luogo, ma in forma minoritaria. Questo errore prospettico si propaga e condiziona una grande varietà di atteggiamenti nei confronti del *web*, che risultano affetti (in forma consapevole o meno) da eidocentrismo, con ciò pregiudicando l'efficacia della analisi. L'eidocentrismo poggia su più equivoci.

Il primo è l'antropomorfismo per cui quando si parla di “intelligenza artificiale” ci si rappresenta una sorta di riproduzione dell'intelletto umano che include caratteristiche come ad esempio la finalità, la volontà di potenza, il desiderio e la speranza. Nasce da questo equivoco il timore, così ricorrente nel discorso pubblico, di una presa del potere da parte dei computer. Quando Heidegger parla di intelligenza artificiale e di “cibernetica” immagina qualcosa come Hal di *2001 Odissea nello spazio*. Un cervellone che pensa meglio degli umani e che a un certo punto decide di comandarli. Non può pensare che il cervello è diffuso nell'ambiente e che forma lo stesso ambiente, pensa solo a una funzione di imposizione (Heidegger, 2002, pp. 35–57) che vede nella tecnica uno sgravio di responsabilità umane, perché è lei che dà gli ordini e siamo noi che li eseguiamo²¹.

A ben vedere, siamo ancora sotto lo scacco delle leggi di Asimov (Asimov, 1991), che suppongono concordemente, e fallacemente, che gli automi possano avere intenzioni umane. E questo è un antropomorfismo comprensibile ai suoi tempi, non ai nostri. Un gorilla, magari, potrà prendere il potere. Un automa non potrà mai farlo. La documentarietà non prende decisioni, ma esegue decisioni già prese. È una ingenuità fiabesca quella che si figura la crescita dell'automazione come un potenziamento della volontà di potenza delle macchine, che prenderanno il posto degli umani. Ciò di cui le macchine hanno bisogno (ed è la loro unica parentela con il vampirismo) non è l'intelligenza umana, bensì la vita organica.

Il secondo equivoco, che in qualche misura è complementare, nasce dal fatto che l'intelligenza artificiale, assimilata all'intelligenza umana, genererebbe come ho detto una forma di intelletto generale e condiviso, un sapere assoluto nato dalla interazione uomo-macchina²². Questa visione può declinarsi sia in forma euforica, come avveniva quando il *web* mosse i suoi primi passi, sia nella forma disfórica, oggi prevalente, per cui il *web*, in quanto intelligenza collettiva, diventerebbe una grande macchina di controllo e di spionaggio. Entrambe le visioni sono fuorvianti. L'intelligenza artificiale, infatti, non mira alla comprensione e a ciò che ne

21 Argomento che – e non posso credere sia un caso – Heidegger affaccia solo dopo il 1946, cioè dopo che era stato usato dai nazisti a Norimberga, che si difendevano dicendo che eseguivano gli ordini trasmessi da un apparato tecnico perfetto diretto da Hitler, che dunque era l'unico responsabile. Nell'autobiografia di Speer tutto questo è esposto molto chiaramente. Togli Hitler e metti al suo posto il *Gestell* e hai la visione della tecnica proposta da Heidegger. E non finisce lì: Kittler, 1999; Kelly, 2011. Occorre superare questa forma di auto-assoluzione. Eppure il 29 ottobre 2019 è uscita su *La Repubblica* una intervista a Jaron Lanier che prima dice (ed è sacrosanto) che produciamo valore con la nostra mobilitazione sul *web*, dunque dobbiamo essere pagati, e poi che ha luogo una “manipolazione di massa delle coscienze”, come se esistessero delle coscienze in sé, non manipolate dalla cultura, dalla religione, dalle ideologie politiche. E come se le nostre coscienze potessero interessare a qualcuno.

22 Tra le varie teorizzazioni dell'intelletto generale ricordo: Lévy, 1996; Vattimo, 1989; Hardt & Negri, 2017; Virno, 2002; Hardt & Negri, 2001; Marazzi, 2002.

deriva, finalità e volontà di potenza comprese, bensì alla automazione di processi. Un grande archivio e una enorme capacità di calcolo divengono capaci di surrogare tutto ciò – ed è moltissimo – che nell’umano è meccanico, trasformando tutto il lavoro vivo in un lavoro morto incorporato nella macchina.

In terzo luogo, la visione eidocentrica e tolemaica rimuove una circostanza essenziale: ciò che offre l’intelligenza artificiale non è una intelligenza ma una capitalizzazione che di per sé non ha nulla di cognitivo. La capitalizzazione è l’accumulo di risorse, non necessariamente finanziarie, che si oppone alla redistribuzione, cioè all’uso periodico delle risorse in questione. Ciò che è realmente interessante, nel caso del sapere, così come in quello della competenza tecnologica, è che redistribuzione e uso non si contrappongono. Tutto ciò che l’umanità ha appreso in termini di comprensione e di competenza può essere adoperato *senza che il capitale venga intaccato, e anzi incrementandolo ulteriormente*. La sola condizione perché ciò avvenga è il possesso di buoni strumenti di registrazione che consentono insieme capitalizzazione e redistribuzione.

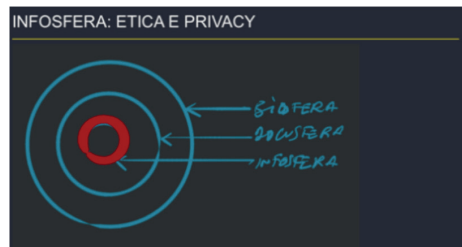
Comprendere il *web* copernicano significa dunque capovolgere l’eidocentrismo a vantaggio dell’etocentrismo. Questo capovolgimento non ha solo una portata teorica, giacché indirizza la comprensione degli obiettivi politici del *web*, che per l’eidocentrismo è il controllo politico, mentre per l’etocentrismo è il profitto economico, e comporta due diverse visioni del *web* nel suo insieme. L’eidocentrismo adotta infatti il modello Informazione → Documento → Azione: delle informazioni si fissano in documenti e producono delle azioni.

L’etocentrismo segue invece il modello Azione → Documento → Informazione. Quanto dire che all’inizio ci sono dei comportamenti che vengono fissati in documenti (i dati) e che possono, in determinate circostanze e disponendo di opportuni strumenti di calcolo e di interpretazione, trasformarsi in informazioni, che generalmente non sono trasparenti né di pubblico dominio²³. Trattandosi di una produzione di oggetti sociali resa possibile dalla esplosione della registrazione, il *web* è anzitutto una Docusfera, un ambito in cui si producono documenti, che non necessariamente veicolano in chiaro delle informazioni, non più di quanto possa farlo una traccia di DNA che diviene informativa solo quando viene sottoposta a esame scientifico. Definendo “Infosfera” ciò che è a tutti gli effetti una Docusfera, ossia un ambito di documenti, ci lasciamo sfuggire il carattere distintivo della società prodotta dal *web*, una società della registrazione prima che della comunicazione, per il semplice motivo che, come ho detto, il tratto saliente del digitale rispetto all’analogico sta nel fatto che in quest’ultimo la registrazione può (anche se non necessariamente deve) seguire la comunicazione, mentre nel digitale la registrazione è logicamente, tecnologicamente e ontologicamente preliminare alla comunicazione.

Ma, di là dall’aspetto puramente teorico, si apre un problema di gestione politica e di responsabilità critica. Gli ideali che solitamente animano la riflessione politica e sociale sul *web* sono quelli di una *tutela* (anche se per l’appunto non sembra che gli umani vogliano essere tutelati più di tanto); e della *trasparenza* di un ambito che un tempo veniva considerato come lo spazio della trasparenza per eccellenza (l’Infosfera, appunto) e che oggi si scopre essere opaco. Entrambi gli obiettivi non possono venire conseguiti in modo semplice – per esempio, con la richiesta del libero e universale accesso ai dati – sia perché in questo caso si aprirebbe un conflitto tra tutela e trasparenza, sia perché la Docusfera è un ambito intelligibile ma non intelligente. Il primo passo per una diversa consapevolezza deve dunque consistere proprio nel comprendere questa circostanza, ossia nel passaggio dall’eidocentrismo all’etocentrismo.

23 Cfr. il notevole libro di Badia (2019), *The Information Manifold. Why Computers Can’t Solve Algorithmic Bias and Fake News*, che ha il merito di sottolineare come l’informazione ha non solo un valore semantico, ma anche sintattico e pragmatico, ossia di mostrare come l’infosfera sia radicata nella Docusfera (sintassi) e nella Biosfera (pragmatica).

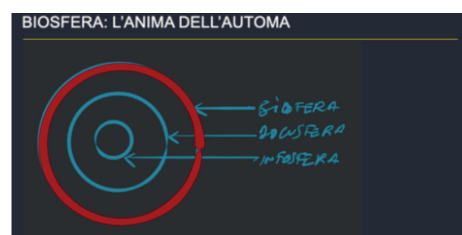
Mi avvio alla conclusione. Con tutto questo, non intendo minimamente negare l'esistenza dell'Infosfera, ma solo far presente che, a seconda del peso che diamo a queste sfere, abbiamo soluzioni diverse ai problemi del *web*, e che si tratta piuttosto di avere una diversa scala di rilevanze. Propongo pertanto un *design* concettuale alternativo a quello di Luciano che riassumo in quattro figure.



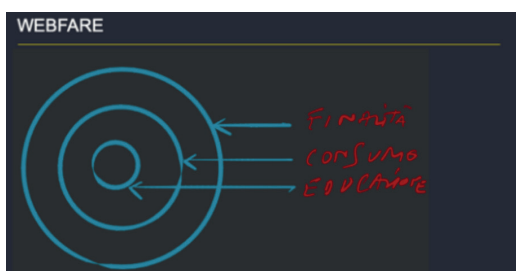
Concentrarsi sull'Infosfera significa focalizzare l'attenzione non sulla totalità del *web*, ma su una sua parte minoritaria, quella delle comunicazioni esplicite e riconosciute come tali. A questo punto, il problema si riduce a quello di un'etica della comunicazione, estendendo delle tendenze già in corso nel secolo passato e in riferimento alla comunicazione in generale, senza riferimento al *web*, di cui vien meno la specificità.



Portare l'attenzione sulla Docusfera significa invece mettere in chiaro la dimensione economica del *web* e la produzione di plusvalore che ha luogo nello scambio, che solo apparentemente è equo, tra utenti e piattaforma. Riconoscendo così che gli utenti del *web*, nel momento in cui consumano informazioni, producono documenti a loro non necessariamente accessibili, e molto più pregiati delle informazioni e dei servizi ricevuti dagli utenti. Nello scambio, dunque, ha luogo una produzione di valore a esclusivo vantaggio delle piattaforme che propongo di chiamare "plusvalore documediale". Un plusvalore che, se tassato in misura ragionevole, potrebbe costituire la base per un *Welfare* digitale.



Ovviamente ci si chiede se davvero lo scambio sia iniquo e se non si possa parlare piuttosto di mutua convenienza, specie se ci si riferisce all'Infosfera (dopotutto, chi avrebbe pensato di avere delle biblioteche e discoteche gratuite?). Così come è legittimo domandarsi se l'abbassamento dei prezzi consentito dall'automazione e dal perfezionamento della distribuzione che le piattaforme ricavano dalla profilazione della Docusfera non costituisca già un risarcimento per la produzione di valore generata dagli utenti. Ma, anche ammettendo queste osservazioni, resta che Infosfera e Docusfera perdono qualunque significato se non sono animate dalla Biosfera, dai bisogni che mobilitano gli umani da sempre, e che ora determinano la necessità e la finalità del *web*. In poche parole, possiamo benissimo immaginare una umanità senza *web* (si tratterebbe della storia dell'umanità che va dal primo ominide a trent'anni fa), ma non possiamo immaginare un *web* senza umanità, perché l'automa non va da nessuna parte se non è spinto e motivato dai bisogni delle anime.



Una volta riconosciuto tutto questo, diviene non solo concepibile e legittimo un *Webfare*, ma troviamo la giusta collocazione dell'Infosfera: la Biosfera costituisce il mondo della vita fondamentale che conferisce finalità al *web* così come a qualunque altro apparato tecnico; la Docusfera genera valore attraverso il consumo, ed è l'ambito in cui le anime umane incontrano gli automi; e l'Infosfera costituisce una zona di comunicazioni responsabili e di informazioni corrette che, ben lungi dal costituire l'essere del *web* (ne è, come abbiamo visto, una parte assai minoritaria) ne rappresenta il dover essere, lo sviluppo che l'umanità deve seguire sotto forma di educazione e di progresso razionale.

REFERENCES

- Asimov, I. (1991/1950), *Io, Robot*. Tr. it. di R. Rombelli. Milano: Bompiani;
- Badia, A. (2019). *The Information Manifold. Why Computers Can't Solve Algorithmic Bias and Fake News*. Cambridge: The MIT Press;
- Borges, J.L. (1961/1944). *Finzioni*. Tr. it. di A. Melis. Torino: Einaudi;
- Bunz, M. (2012). *Die stille Revolution: Wie Algorithmen Wissen, Arbeit, Öffentlichkeit und Politik verändern, ohne dabei viel Lärmzumachen*. Berlin: Suhrkamp;
- Day, R. (2001). *The Modern Invention of Information: Discourse, History, and Power*. Edwardsville: Southern Illinois University Press;
- Dorfles, G. (2003/1952). *Discorso tecnico delle arti*. Milano: Christian Marinotti;
- Ferraris, M. (2021). *Documanità. La filosofia del mondo nuovo*. Roma-Bari: Laterza;
- Ferraris, M. (2018). *From Capital to Documediality*. In A. Romele, E. Terrone (Eds.), *Towards a philosophy of digital media*. (pp. 31-50). Basingstoke: Palgrave MacMillan;
- Floridi, L. (2017/2014). *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Tr. it. di M. Durante. Milano: Raffaello Cortina Editore;
- Floridi, L. (2020/2019). *Pensare l'infosfera*. Tr. it. di M. Durante. Milano: Raffaello Cortina Editore;

- Floridi, L. (2018). *Semantic Capital: Its Nature, Value and Curation*, in «Philosophy and Technology», 31, 481-497;
- Floridi, L. (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. London: Springer;
- Formenti, C. (2011). *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*. Milano: Egea;
- Frege, G. (1918), *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung* (1918-19), in Id., *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I, (pp. 58-77). Erfurt Verlag der Keyfer'schen Buchhandlung, Erfurt;
- Freud, S. (1989/1917). *Una difficoltà della psicoanalisi*. Tr. it. di C.L. Musatti. In Id., *Opere*, vol. 8 (1915-1917), (pp. 657-664). Torino: Bollati Boringhieri;
- Gilbert, M. (1996). *Living Together. Rationality, Sociality, and Obligation*. Lanham: Rowman & Litterfield;
- Goldman, A. (1970). *A Theory of Human Action*. Princeton: Princeton University Press;
- Hardt, M., Negri, A. (2001/2000). *Impero*. Tr. it. di A. Pandolfi e D. Didero. Rizzoli, Milano: Rizzoli;
- Hardt, M., Negri, A. (2017). *Assembly*. New York: Oxford University Press;
- Havelock, E. (2005/1986). *La musa impara a scrivere: riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*. Tr. it. di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza;
- Heidegger, M. (2002/1949). *L'impianto*. In Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti (pp. 35-57). Milano: Adelphi;
- Johnson, S. (2001/2004). *La nuova scienza dei sistemi emergenti. Dalle colonie di insetti al cervello umano, dalle città ai videogame e all'economia, dai movimenti di protesta ai network*. Tr. it. di A. Antonini. Milano: Garzanti;
- Kelly, K. (2010/2011). *Quello che vuole la tecnologia*. Tr. it. di G. Olivero. Torino: Codice;
- Kittler, F. (1986/1999). *Gramophone Film Typewriter*, Stanford: Stanford University Press;
- Lanier, J. (2010). *Tu non sei un gadget*. Tr. it. di M. Bertoli. Milano: Mondadori;
- Lanier, J. (2013). *Who Owns The Future?*. New York: Simon & Schuster;
- Latour, B. et al. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris: La Decouverte;
- Lévy, P. (1994/1996), *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, tr. it. di D. Feroli e M. Colò. Milano: Feltrinelli;
- Liotard, J.F. (1979/1981). *La condizione postmoderna*, tr. it. di C. Formenti. Milano: Feltrinelli;
- Marazzi, C. (2002). *Capitale e linguaggio. Dalla New Economy all'economia di guerra*. Roma: DeriveApprodi;
- Marres, N. (2017). *Digital Sociology*. Cambridge: Polity Press;
- Pareyson, L. (1954/1988). *Estetica. Teoria della formatività*. Milano: Bompiani;
- Putnam, H. (1987/1991). *La sfida del realismo*, tr. it. di N. Guicciardini. Milano: Garzanti;
- Roncaglia, G. (2010). *La quarta rivoluzione. Sei lezioni sul futuro del libro*. Roma-Bari: Laterza;
- Ruben, D.H. (1985). *The Metaphysics of Social Reality*. New York: The Free Press;
- Simondon, G. (1970/2017). *Nascita della tecnologia*, in *Sulla tecnica*, tr. it. di A.S. Caridi (pp. 101-142). Napoli-Salerno: Orthotes;
- Sohn Rethel, A. (1976/1994). *Il denaro. L'a priori in contanti*, tr. it. di F. Coppelotti. Roma: Editori Riuniti;
- Sohn Rethel, A. (1970/1977). *Lavoro intellettuale e lavoro manuale: per la teoria della sintesi sociale*, tr. it. di V. Bertolini e F. Coppelotti. Milano: Feltrinelli;
- Sohn Rethel, A. (1971). *Warenform und Denkform*. Frankfurt/M: Suhrkamp;
- Thomson, J.J. (1975). *The Right to Privacy*. *Philosophy and Public Affairs*, 4, 295-314;
- Toffler, A. (1980/1987). *La terza ondata*, tr. it. di L. Berti. Milano: Sperling & Kupfer;
- Van Den Eede, Y. (2011). *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*. *Foundations of Science*, XVI, 2, 139-159;
- Vattimo, G. (1989). *La società trasparente*. Milano: Garzanti;

- Vercellone, C. (ed.) (2006), *Capitalismo cognitivo*. Roma: Manifestolibri;
- Virno, P. (2002). General Intellect, Exodus, Multitude, *Archipelago*. Retrieved from <https://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm>
- Zuazua, M. (2019). The Fourth Industrial Revolution Will Change Production Forever. Here's How. *World Economic Forum*, 18 Jan 2019.