

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GAETANO CHIURAZZI

Anno XV — Numero 2 — 2023

**Trasparenza e opacità nella
società digitale**

A cura di Manuel Disegni

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GAETANO CHIURAZZI

Direttore onorario

GIANNI VATTIMO (†)

Fondatori

GIANNI VATTIMO (†), ROBERTO SALIZZONI, GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Alberto Martinengo (segretario)

Alice Iacobone (graphics)

Pietro Prunotto (webmaster)

Emanuele Antonelli, Loris Dutto, Paolo Furia, Gian Marco Galasso, Saša Hrnjez, Giacomo Pezzano, Ivan Quartesan, Davide Sisto, Gregorio Tenti

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) — Alessandro Bertinetto (Università di Torino) — Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) — Carla Canullo (Università di Macerata) — Barbara Carnevali (EHESS, Parigi) — Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) — Donatella Di Cesare (Sapienza — Università di Roma) — Jean Grondin (Università di Montréal) — Zdravko Kobe (Università di Lubiana) — Federico Luisetti (Università di San Gallo) — Rebeca Maldonado (UNAM, Città del Messico) — Jeff Malpas (Università della Tasmania) — Teresa Oñate (UNED, Madrid) — James Risser (University of Seattle) — Kristupas Sabolius (Università di Vilnius) — Luca Savarino (Università del Piemonte Orientale) — Alexander Schnell (Università di Wuppertal) — Rita Serpytyte (Università di Vilnius) — Richard Schusterman (Florida Atlantic University) — Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) — Luis Uribe Miranda (Universidade Federal do Maranhão) — Robert Valgenti (Lebanon Valley College) — Laurent van Eynde (Université Saint Louis — Bruxelles) — Federico Vercellone (Università di Torino) — Santiago Zabala (Universitat Pompeu Fabra)

The journal, editors, and reviewers do not assume any liability or responsibility for copyright infringement of a third party. The authors are responsible and should be held liable in such a case.

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di almeno due referees. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione — Università degli Studi di Torino via Sant'Ottavio,
20 — 10124 Torino (Italia)

tropos.filosofia@unito.it — <https://ojs.unito.it/index.php/tropos/index>

ISSN: 2036-542X

INDICE

TRASPARENZA E OPACITÀ NELLA SOCIETÀ DIGITALE

- 5 **Introduzione**
Manuel Disegni
- 9 **Vattimo, l'“ideale della trasparenza” e l'ideologia della “Trasparenza 2.0”**
Mauro Carbone
- 21 **Trasparenza e trasformazione: Dal paradigma visivo al paradigma informazionale**
Gaetano Chiurazzi
- 38 **#nofilter. Del modo di esistenza della sfera pubblica nell'epoca di Kant e in quella delle ICT digitali**
Manuel Disegni
- 56 **Le possibilità dell'attività politica su Internet: un approccio alla cittadinanza digitale**
Irene Ortiz Gala
- 68 **The Opacity of Critical Thinking's Software. On the Problem of a Critique Through Technology**
Giacomo Pezzano
- 91 **Law and Interpretation**
Rita Šerpytyte

SAGGI

116 Entretien avec François Jullien

Aurora Albertini

123 L'incommensurable, l'inaudito, la de-coincidenza. I "concetti del vivere" di François Jullien

Aurora Albertini

Introduzione

MANUEL DISEGNI

(Università di Torino)

La comparsa e la diffusione delle tecnologie digitali di informazione e comunicazione (ICT) sono state descritte come una ‘quarta rivoluzione’ (Luciano Floridi) facente seguito a quelle inaugurate dalle scoperte scientifiche di Copernico, di Darwin e di Freud. Ognuna di queste rivoluzioni ha infatti determinato un drastico ridimensionamento della centralità dell’essere umano nel mondo. Se nel corso dell’epoca moderna l’umanità ha dovuto rinunciare ad alcune delle più salde certezze che tradizionalmente nutriva sul proprio conto – la certezza di vivere al centro dell’universo, di avere un’origine e una natura differenti e più alte rispetto a quelle delle altre specie viventi, di essere infine padrona in casa propria e detenere assoluta sovranità sulla propria vita interiore –, al momento storico essa sta pare aver raggiunto uno stadio evolutivo in cui è costretta a deporre il proprio primato apparentemente più indisputabile, quello intellettuale, a beneficio dei suoi stessi ritrovati tecnici. In particolare, delle ICT digitali, con il cui potenziale computazionale gli esseri umani non

possono più sperare di tenere il passo, dal quale semmai essi dipendono ormai in quasi tutti gli aspetti della loro esistenza in misura crescente.

Si tratta di un cambiamento di paradigma tuttora in rapidissimo e imprevedibile corso di dispiegamento dei propri effetti, il quale interroga il pensiero filosofico con gravi ed urgenti questioni di ordine metafisico, etico e politico.

È realmente possibile, nel contesto di una realtà concepita vieppiù come ‘informazionale’, descrivere i comportamenti, le scelte e le valutazioni degli esseri umani come determinate in ultima istanza da modelli algoritmici? Dal momento che le capacità analitiche e previsionali delle macchine hanno ampiamente superato quelle degli esseri umani, è opportuno delegare loro le scelte più complesse nell’ambito della politica e del governo?

È vero che le decisioni riconducibili a un algoritmo sono in linea di principio più trasparenti e oggettive delle decisioni umane? E se è così, dovremmo forse affidare all’intelligenza artificiale proprio le decisioni più delicate e di maggiore rilevanza pubblica? Anche in tema, ad esempio, di giustizia? È pensabile che giudizi e sentenze emesse da un’intelligenza artificiale siano considerati legittimi e vincolanti?

Come sarà possibile tutelare la privacy degli individui in un mondo improntato a un’ideale di universale visibilità, trasparenza e tracciabilità? Si può forse parlare di un diritto a restare irricognoscibili, di un diritto all’opacità?

Inoltre: quali trasformazioni stanno apportando le tecnologie digitali e i modelli organizzativi basati sull’algoritmo nel mondo del lavoro (e particolarmente nel settore della logistica) e nei rapporti sociali che lo costituiscono? È giuridicamente fondabile la pretesa che le grandi aziende digitali transnazionali e gli altri soggetti dell’odierna Gig Economy rivelino pubblicamente gli algoritmi con cui regolano il processo lavorativo e la distribuzione delle merci, o si tratta invece di un legittimo segreto aziendale?

L’etica e la politica digitali sono territori ancora da esplorare, le cui sfide richiedono risposte all’altezza dell’incessante ritmo dell’innovazione tecnologica. Nel dibattito contemporaneo sull’impatto sociale delle tecnologie digitali sembrano emergere due grandi tendenze contrapposte. Da un lato, l’affermazione del diritto all’invisibilità, la garanzia della privacy, la protezione della sfera privata dallo sguardo invadente dei dispositivi digitali, la garanzia della. Dall’altro, la rivendicazione di pubblicità, il diritto del pubblico a conoscere i meccanismi regolatori della vita sociale, delle procedure decisionali, in breve: la necessità di un controllo democratico.

A partire da questo nucleo problematico, il presente numero di *Tróps. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* raccoglie i contributi di sei studiosi attivi in diversi campi del sapere filosofico intorno al proposito di illuminare le contraddizioni della società digitale nella prospettiva delineata dalla dicotomia “trasparenza / opacità”.

In un ripensamento e insieme attualizzazione dell’“ideale della trasparenza” criticamente analizzato da Gianni Vattimo nel suo studio classico su *La società trasparente* del 1989 e nella riedizione del 2000, **Mauro Carbone** mette a nudo la narrazione della “Trasparenza 2.0” come un’ideologia dell’immediatezza dominante la nuova fase della rivoluzione digitale, inaugurata nei primi anni del millennio dalla nascita di Facebook e caratterizzata da un “regime quasi monopolistico nella rete” e dalla “egemonia culturale conquistata dal visuale sul verbale”.

Per certi versi complementare è la critica all’ideale della trasparenza proposta da **Gaetano Chiurazzi**, il cui contributo chiama in causa le filosofie di Lyotard, Vattimo, Floridi e Han per riflettere in prima battuta sulle implicazioni più schiettamente politiche del regime di trasparenza instaurato dalle tecnologie digitali, sul conflitto fra pubblicità e privacy, sul nesso trasparenza-democrazia-totalitarismo, procede dunque a un’analisi fenomenologica del concetto stesso di trasparenza che egli vede, sulla scorta della nozione di “catastrofe del sensibile” di Stiegler, radicato nel primato dell’audiovisivo, per giungere infine a proporre una “fronetica del digitale” modellata sulla base della teoria dell’informazione di Simondon.

In un quadro coerente con i precedenti contributi in cui la nozione della trasparenza è intesa non tanto come un presunto bene originario o una modalità di conoscenza immediata da difendere, bensì come il risultato di un lavoro cognitivo e politico, **Manuel Disegni** prende in considerazione il tema della sfera pubblica quale luogo deputato al compimento collettivo di questo lavoro, ne ricostruisce a grandi linee la vicenda attraverso alcuni episodi della filosofia moderna e contemporanea, da Kant a Jürgen Habermas, e s’interroga sulle trasformazioni strutturali e funzionali apportate dalle ICT digitali nell’ambito di questa sfera, individuando nei fenomeni della diffusione endemica del disturbo da deficit dell’attenzione/iperattività e nella crisi del giornalismo professionale due sintomi della sua tendenziale dissoluzione, del venir meno delle condizioni soggettive e delle infrastrutture oggettive su cui poggia l’esistenza della sfera pubblica.

Prendendo in esame le prospettive e i limiti dell’attività politica su internet, **Irene Ortiz Gala** analizza l’ambivalente ruolo esercitato dalla

comunicazione digitale nel contesto di alcuni sommovimenti sociali degli ultimi due decenni, dalla Primavera araba a Occupy Wall Street agli Indignados spagnoli, per considerare sulla base di queste esperienze politiche la nozione di cittadinanza digitale proposta da Luciano Floridi in contrapposizione a quella giuridica e territoriale e tratteggiare infine, pur nella considerazione criticamente realistica dei limiti della partecipazione politica digitalmente mediata, l'orizzonte utopico di un futuro superamento, attraverso l'internet, delle frontiere e dello Stato nazionale come forme tuttora dominanti di organizzazione politica.

Giacomo Pezzano prende distanza critica dalla critica filosofica all'opacità del software tematizzando l'opacità propria del software tradizionale della critica filosofica, cioè la scrittura. Argomentando che un certo grado di opacità nella tecnologia è in generale necessario al suo utilizzo e che ciò è tanto più vero nel caso dell'algoritmo, il suo contributo delinea le premesse per un superamento della dicotomia fra l'atteggiamento critico del tipo "outing" e quello del tipo "coming out", ossia fra la critica della tecnologia nel senso oggettivo e nel senso soggettivo del genitivo, in favore di un terzo approccio capace di integrare i due poli di questa dicotomia da pensarsi nei termini di una "critica attraverso la tecnologia". Un esempio di questo rinnovato e più inclusivo atteggiamento critico è indicato nella figura del "filosofo-programmatore" Kittler e nel suo "argomento mediologico".

Articolando il tema della trasparenza nella prospettiva della filosofia del diritto, **Rita Šerpytytė** riflette infine sul rapporto fra diritto – *nomos* in greco, *ius* in latino – e interpretazione. Il suo contributo prende in considerazione il problema dell'ermeneutica giuridica nel pensiero di Gadamer e il tema nichilistico dell'assenza di fondamento nella concezione del diritto di Vattimo. Manifestandosi con evidenza nella prassi dell'interpretazione delle leggi, l'assenza di fondamento della legge è rivelatrice della natura non meramente tecnica dell'applicazione del diritto. L'ontologia nichilistica del diritto, pronta ad accettare la radicale infondatezza della legge, viene infine indicata come una possibile prospettiva di superamento della crisi della cultura giuridica.

Vattimo, l'“ideale della trasparenza” e l'ideologia della “Trasparenza 2.0”

MAURO CARBONE

(Emeritus, Université Jean-Moulin Lyon 3, France)

*Vattimo, the “Ideal of Transparency,” and the Ideology
of “Transparency 2.0”*

Abstract: What Gianni Vattimo criticized in *The Transparent Society* (1989, 2000³) as the “ideal of transparency” has nowadays mutated in what I would rather call the *ideology* of transparency, ironically historicizing it as “2.0”, in order to distinguish it from other forms it took before the digital turn. What about the problem of “the limits of derealization”, which Vattimo's chapter added in 2000 was devoted to, in such a new phase?

Keywords: Digital era; Display; Immediacy; Mediation; Screen; Populism; Verbal/visual relationships.

Nella bibliografia di Gianni Vattimo, *La società trasparente*, pubblicato per la prima volta nel 1989, segue di quattro anni *La fine della modernità*, di cui riprende alcuni capisaldi teorici come la caratterizzazione della modernità stessa, una definizione personale del post-moderno, inteso letteralmente come epoca inaugurata da mutamenti che l'hanno resa irriducibile alla precedente (in tal senso non del tutto sovrapponibile alla concezione di Jean-François Lyotard, il quale ha peraltro più volte manifestato un atteggiamento tormentato

rispetto al termine “post-moderno”), e l’indicazione della genealogia di tale definizione in una non meno personale lettura congiunta delle filosofie di Nietzsche, Heidegger e Gadamer.

La terza edizione della *La società trasparente* vede la luce nell’anno 2000 e risulta corredata da una “Nota” introduttiva a tale edizione, datata gennaio di quell’anno, e da un ultimo capitolo intitolato “I limiti della derealizzazione”.

Nemmeno questa terza edizione riesce dunque a “vedere” l’evento dell’11 settembre 2001, che il teorico dei media Richard Grusin, tre anni più tardi, definirà *a kind of watershed*: “una specie di spartiacque” venutosi a formare nella cultura e nei media statunitensi: “più che una cesura categorica o una frattura, una specie di momento spartiacque, una profonda trasformazione non pienamente evidente sino a qualche tempo dopo essere avvenuta” (Grusin 2017: 99-100).

Vista la fortuna incontrata dalla nozione di postmoderno negli Stati Uniti, che in tale nozione avevano potuto identificarsi molto più agevolmente dell’Europa, non mi sembra sorprendente affermare che quell’evento abbia segnato uno spartiacque anche all’interno della postmodernità. A quest’ultimo proposito Félix Duque aveva addirittura affermato: “dopo l’11 settembre il postmoderno è ferito a morte” (Duque 2006: 79)¹. Io preferisco riprendere la definizione di “spartiacque” proposta da Grusin: uno spartiacque che a mio avviso non ha affatto sconfessato la caratterizzazione del postmoderno che Vattimo aveva fornito *considerandone i rapporti con la modernità*, il che non vuol dire che non ne abbia messi in discussione certi altri aspetti caratterizzanti. Senz’altro ne ha segnato l’entrata in una *nuova fase*, che definirei “tempo delle catastrofi”, inaugurata, in un modo che non potrebbe essere più simbolicamente efficace, appunto dagli attentati dell’11 settembre 2001.

A mio parere, insomma, la condizione postmoderna, entrando nel nuovo “tempo delle catastrofi”, non “muore” come invece pretendeva Duque. Piuttosto, essa sembra perdere la precedente tendenza a interrogarsi prevalentemente sul suo ambiguo rapporto con la modernità, considerata quale proprio passato (su cui Vattimo si era prevalentemente concentrato), per far fronte alla sfida di quello che, appunto nel segno di rischio di catastrofi, sembra essere il suo peculiare futuro.

¹ Va segnalato che Duque si riferiva qui al postmoderno caratterizzandolo per un “*nichilismo ludico*” a suo avviso più rappresentativo del pensiero di Vattimo che di quelli di Derrida, Lyotard e Deleuze (cfr. Duque 2006: 12).

Ma non basta. Insieme con l'evento dell'11 settembre 2001, la terza edizione de *La società trasparente* non può vedere – ne intravede appena qualche contorno senza poterne approfondire la caratterizzazione – quella nuova fase della rivoluzione digitale, per certi aspetti anticipata e per altri propiziata dall'evento dell'11 settembre, che prenderà il nome di “Web 2.0.”, espressione coniata solo due anni dopo tale evento. Certo, si tratta pur sempre della “rete” che Vattimo a modo suo tematizza nel libro, contrapponendone il modello a “quello dell'ingranaggio mosso da un unico centro” (Vattimo 2000: 103). Ma più in specifico si tratta della rete partecipativa e interattiva dei *social networks* – Facebook nasce nel 2004 – e delle mutazioni che ne conseguono, nonché del GAFAM (acronimo che designa l'insieme dei giganti del Web: Google, Apple, Facebook stesso, Amazon e Microsoft), il quale, instaurando un regime quasi monopolistico nella “rete”, verrà di fatto a contraddirne l'aspetto “acentrico” teorizzato da Vattimo.

A mettere in evidenza lo scarto lessicale e insieme concettuale che queste trasformazioni comportano, è sufficiente sottolineare che Vattimo caratterizza la società postmoderna (o, secondo la mia interpretazione, una prima fase di quella società) per il suo rapporto *essenziale* con i *mass media* (il secondo capitolo del suo libro vi è espressamente dedicato), la cui comunicazione risulta però ben diversa da quella di quanti, dopo lo spartiacque dell'11 settembre 2001, vennero non a caso definiti piuttosto *new media*, caratterizzati appunto dall'interattività partecipativa dei *social networks*.

Malgrado ciò, il libro di Vattimo mostra la sua fondamentale attualità (o, nietzscheanamente, *in-attualità*) sin dal primo capitolo, quando, dopo aver sostenuto che “nella nascita di una società postmoderna un ruolo determinante è esercitato dai *mass media*”, aggiunge “che essi caratterizzano questa società non come una società più ‘trasparente’, più consapevole di sé, più ‘illuminata’, ma come una società più complessa, persino caotica” (Vattimo 2000: 11). Insomma, il libro di Vattimo è tuttora attuale (o nietzscheanamente, *in-attuale*) innanzitutto perché pone al centro della riflessione sulla società postmoderna appunto la questione della trasparenza e in tal modo anticipa quanto Byung-Chul Han scriverà nel 2012, aprendo il suo libro intitolato *La società della trasparenza*: “nessun'altra parola d'ordine oggi domina il discorso pubblico quanto il termine ‘trasparenza’” (Han 2014: 9).

Inseparabilmente da questo primo punto, in secondo luogo il libro di Vattimo è tuttora attuale in quanto già critica quello che definisce “ideale della trasparenza” (Vattimo 2000: 105) nei suoi presupposti filosofici, affermando che da tale ideale “l'ermeneutica non si lascia più dominare [...], giacché non

crede più [...] alla possibilità e necessità di una conoscenza 'oggettiva' in vista dell'emancipazione" (Vattimo 2000: 105).

Tuttavia, per mere ragioni cronologiche, il libro di Vattimo mi sembra non riuscire a intercettare il mutarsi di quanto chiamava "ideale della trasparenza" in quanto io definirei piuttosto *ideologia* della trasparenza e storicizzerei ironicamente come "2.0", per identificarla rispetto ad altre forme da essa assunte prima della svolta digitale.

Se infatti l'idea della trasparenza in Occidente ha una lunga storia, che accompagna quella della modernità, essa pare entrata oggi in una nuova fase che celebra l'*egemonia*² culturale conquistata dal visuale sul verbale nel corso della rivoluzione digitale. La fase cui alludo esalta infatti il *valore assoluto* della trasparenza che quella rivoluzione e la diffusione dei *social network* si ritiene consentano³: "una trasparenza senza filtri, zone d'ombra o fuori campo, ma anche senza quegli effetti di schermatura che il verbale stesso può produrre sul visuale" (Carbone, Lingua 2023: 110)⁴.

All'affermarsi di questa fase non è slegata la parallela risignificazione dello schermo quale *display screen*, o più semplicemente *display*, quest'ultimo essendo ormai divenuto *per antonomasia* il nome degli schermi elettronici e digitali, come se non esistessero precedenti e più ampi usi di tale termine, che letteralmente designa in generale il "mettere in mostra"⁵.

Tuttavia, riferito all'ambito che qui ci preme, questo significato suona tale da pretendere accantonata l'ambiguità tra nascondere e mostrare che si era ormai sedimentata nella parola "schermo", per accreditare invece a quel tipo di *medium* l'esclusiva funzione di esporre, esibire, ostendere.

Se infatti il verbo longobardo in cui il vocabolo "schermo" trova origine fa notoriamente riferimento univoco all'azione di "difendere", di "proteggere

² Ovviamente traspongo qui il concetto di "egemonia culturale" elaborato da Gramsci (1975) per caratterizzare il ruolo "dirigente" e non solo "dominante" che, a suo avviso, la borghesia ha saputo esercitare sul proletariato industriale, riuscendo così a plasmarne modelli e aspirazioni. Tuttavia, nel caso che qui discuto l'egemonia culturale non corrisponde ad una posizione di effettiva e piena supremazia.

³ In un senso ampiamente convergente con quello da me assegnato all'espressione "ideologia della Trasparenza 2.0", Emmanuel Alloa e Yves Citton denunciano un'attuale "ideologia della neutralità" che alimenta "esigenze di visibilità integrale" (E. Alloa, Y. Citton 2018: 51).

⁴ La frase citata è tratta dall'edizione italiana di questo libro, prevista per la primavera 2024 presso Luiss University Press, Roma.

⁵ Barbara Grespi ricorda peraltro che, controllando l'etimologia di tale parola, si scopre che essa "non ha niente a che vedere con il termine *play*, c'entra piuttosto con *ply*, dal francese antico *desploier* (e francese moderno *déployer*), nonché dal latino *plicare* e (*dis*)*plicare*, cioè srotolare, liberare da un involucre, esfoliare" (Grespi 2017: 132).

combattendo”, nel corso dei secoli l'uso di quel vocabolo è andato sedimentando nel suo significato, dicevo, una peculiare ambiguità, cosicché esso può voler dire tanto “nascondere” quanto “mostrare”: appunto quell'ambiguità cui l'affermarsi del termine *display* sembra mettere fine. In altre parole, tale affermarsi tenderebbe a proporsi come stadio finale di una sorta di “grande narrazione” che – non diversamente da quelle criticate da Lyotard in *La condition postmoderne* (1979) – suggerisce lo sviluppo teleologico della funzione svolta dalla superficie cui si riferisce: dall'estremo della pura “protezione”, in cui il termine “schermo” ha la sua etimologia, a quello della pura “mostrazione” iscritto invece nel significato di *display*.⁶ Ecco perché quest'ultima parola si dimostra molto significativa all'interno dei regimi di visibilità e dicibilità che s'intrecciano nel dispositivo socio-culturale che è ormai il nostro, al quale la “grande narrazione” che ho appena richiamato sembra offrire le basi su cui edificare un'ideologia che esalta la pretesa “Trasparenza 2.0” quale trasparenza assoluta. Una pretesa che non solo ignora il principio secondo cui *non si dà mostrazione senza occultamento, né esposizione senza protezione*, ma dimentica anche l'etimologia latina del verbo *transpareo*, che per definizione implica un *medium* (un “filtro”) *attraverso (trans)* cui l'*apparire* avviene. E che quindi iscrive da sempre la trasparenza nelle forme di mediazione, escludendo un suo carattere “assoluto”.

La pretesa “Trasparenza 2.0” veicola dunque quella che, in epoca di *fakes*, mi piace definire un *fake meaning*, in cui sembra celebrarsi proprio l'attuale grado di egemonia del visuale sul discorsivo. Da solo, tale *fake meaning* mi pare basti a evidenziare come la “Trasparenza 2.0” abbia consistenza di “ideologia”, dicevo. Del resto, nel 1992 Régis Debray manifestava un orientamento non distante da quello di Vattimo – in quanto sotteso dall'idea che la realtà sia *costruita* e non *data* – allorché scriveva: “Ogni cultura si definisce per ciò che essa concorda di considerare reale. Da un secolo scarso chiamiamo ‘ideologia’ questo *consensus* che cementa ogni gruppo organizzato” (Debray 1999: 295).

Sulla scorta del *fake che identifica il significato della trasparenza con l'assenza di ogni mediazione*, la “Trasparenza 2.0” tende dunque a confondersi con l'*immediatezza*, quest'ultima intesa invece alla lettera ed oggi non meno frequentemente invocata a supporto di quell'ideologia, così da contribuire a rendere “il tema della mediazione [...] uno dei problemi intellettuali centrali del

⁶ All'influenza di questa “grande narrazione” risulta sensibile anche Francesco Casetti allorché scrive: “Il *display* mostra, ma solo nel senso che mette a disposizione, che rende accessibile. Esso esibisce, non scopre. [...] Esso semplicemente ‘rende presenti’ le immagini” (Casetti 2015: 261).

nostro tempo”, come sottolinea ancora Richard Grusin (2017: 221). Attraverso il suo concetto di *radical mediation*, infatti, egli si sforza di mostrare che “qualsiasi specie di [mediazione] esperita dev’essere intesa come [immediata]” (*ibid.*: 227). Ma se ciò è vero, non può che risultare vero anche il reciproco, ossia che *l'immediatezza è sempre mediata*, dunque, per usare un termine di Grusin, “pre-mediata”. Osservazione importante, che da sola basta a mettere in questione l’ideologia della “Trasparenza 2.0”, certo, ma anche quella, che molto spesso l’accompagna, degli attuali populismi politici, la quale si caratterizza fundamentalmente come *ignoranza* – involontaria o deliberata – *delle mediazioni*.

Un romanzo distopico intitolato *The Circle* ed originariamente pubblicato dall’americano Dave Eggers nel 2013, nonché l’omonimo film di James Ponsoldt che ne è stato ricavato (U.S.A., 2017), trattano proprio dell’intrecciarsi di queste ideologie, prospettando le inquietanti conseguenze a venire del dispositivo socio-culturale che ad esse si collega. E che ovviamente si caratterizza anzitutto per l’onnipervasiva presenza di *displays*.

Di quella che ho definito ideologia della “Trasparenza 2.0” trovo che *The Circle* fornisca un motto molto azzeccato, su cui tornerò più avanti: “*Secrets are lies*” (Eggers 2014: pos. 3706).

Tanto il romanzo quanto il film descrivono come il mondo politico divenga uno dei primi bersagli di quella ideologia. Certo, ciò non è sorprendente, visto che, almeno a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, esigenze di partecipazione e controllo della vita politica sono state avanzate dall’opinione pubblica, appunto nel nome della “trasparenza”, sia in Occidente sia a partire dall’allora Unione Sovietica. Proprio con “trasparenza”, infatti, certe lingue occidentali, come l’italiano o il francese, scelsero di tradurre uno dei capisaldi del rinnovamento politico introdotto in Unione Sovietica a metà di quegli anni da Mikhail Gorbaciov: la *Glasnost*, termine che in realtà significa “pubblicità della discussione” e che nella sua radice rimanda dunque all’ambito del discorsivo piuttosto che a quello del visuale, in ciò risultando forse il retaggio di una passata egemonia di quello su questo.

Il mancato accoglimento delle esigenze qui sopra richiamate ed anzi la sempre maggiore autoreferenzialità delle “classi politiche” hanno successivamente provocato diffuse forme di malcontento popolare che, incontrando le opportunità di comunicazione nel contempo aperte dalla rivoluzione digitale, hanno cominciato a indicare appunto nel ricorso a tali risorse mediatiche e telematiche un efficace antidoto alle pratiche, considerate *opache*, delle cosiddette *élites*. È appunto questa opinione, oggi alquanto diffusa,

a risultare *assolutizzata* dall'ideologia della "Trasparenza 2.0" quale, in *The Circle*, troviamo investire anzitutto il mondo americano della politica. Tanto nel romanzo quanto nel film, infatti, proprio la trasparenza così intesa, e così ottenuta, viene considerata imprescindibile per risolvere i contemporanei problemi della democrazia (cfr. Eggers 2014: pos. 2587).

Ormai divenuta ideologia maggioritariamente condivisa, quella della trasparenza assoluta comincia allora ad apparire la scelta da compiere per acquisire consenso e dunque opportunità di ascesa politica, come in *The Circle* comprende anzitutto la deputata che, davanti all'assemblea degli entusiasti dipendenti dell'organizzazione privata di scala planetaria il cui nome dà il titolo al libro e al film, annuncia la propria decisione di indossare, da quel momento, una piccola videocamera che teletrasmetterà e registrerà costantemente la sua vita, in tal modo ponendosi come la prima "rappresentante del popolo" "totalmente trasparente" (Eggers 2014: pos. 2602), nonché scatenando una corsa all'emulazione dalle ragioni facilmente comprensibili.

Nel seguito del romanzo e del film l'ideologia della "Trasparenza 2.0" non smette certo la sua diffusione. Anzi, essa investe anche la vita privata della protagonista, la quale giunge ad affermare, davanti alla stessa assemblea, che "la *privacy* è un furto" (Eggers 2014: pos. 3764)⁷, in quanto sottrae agli altri esperienze e conoscenze di cui potrebbero giovare. Pertanto anche la protagonista decide d'indossare costantemente la piccola videocamera e dunque d'adottare a sua volta "la più assoluta trasparenza" (Eggers 2014: pos. 3773).

Insomma, lo psicoanalista Gérard Wajcman sembra aver capito bene quando scrive che "il desiderio di vedere si è mutato in volontà di vedere tutto. E questa volontà s'impone ormai come una legge" (Wajcman 2010: 13, corsivo mio). Da volontà a presunto diritto e poi a imposizione sociale, dunque? Anche molte distopie l'annunciano. Ciò che Wajcman non mette però altrettanto in evidenza – ma che con evidenza emerge in *The Circle* – è il complementare, odierno "bisogno auto-prodotto" di "esporsi" (Han 2014: 78). A quest'ultimo, invece, fa cenno Byung-Chul Han nelle ultime pagine del suo testo, tra le poche in cui la nozione di trasparenza risulta finalmente storicizzata nel senso che io ho sin qui cercato di classificare come "2.0". Egli precisa allora che "la particolarità del panottico digitale è, soprattutto, che i suoi stessi abitanti collaborano

⁷ Questa frase sembra proporsi come una sorta di versione aggiornata di quella, celeberrima, di Pierre-Joseph Proudhon: "La proprietà è un furto" [1840].

attivamente alla sua costruzione e al suo mantenimento, esponendosi loro stessi alla vista e denudandosi” (Han 2014: 78).

Se dunque, diversamente da quello di Bentham, quanto Han definisce “panottico digitale” ha una struttura non centralizzata che definirei “reticolare”, ciò accade proprio perché esso è strutturato secondo quel “bisogno auto-prodotto” cui egli fa cenno e che, dal canto suo, l'americano Bernard Harcourt esplicita come peculiare *desiderio di essere visti* nel suo libro significativamente intitolato *Exposed* (2015). Perciò, non diversamente da Han, egli definisce la nostra come “la società dell'esposizione” (Han 2014: 22, Harcourt 2015: 1), in cui il desiderio di essere visti, che sembra vincere anche il timore di venire sorvegliati, risulta incessantemente alimentato da quelle che Harcourt chiama “tecnologie della trasparenza virtuale”⁸.

Alla luce di quanto detto sin qui, possiamo insomma considerare l'esaltante e improbabile ideologia dell'assoluta trasparenza basata sulla *immediata identificazione tra visibilità e verità*. Se infatti – secondo il motto che a me pare ben definire quell'ideologia – “*Secrets are lies*”, ciò suggerisce che segreto è quanto viene nascosto alla vista, per cui ciò che non lo è *non* è una menzogna. Ossia *è vero*. “*Secrets are lies*”, in fondo, vuol semplicemente e semplicisticamente dire *the visible is true. È vero, l'ho visto io*, insomma: persino meno sofisticato del proverbiale Tommaso del vangelo di Giovanni, che almeno invocava la prova del tatto. Quel motto suggerisce invece l'*immediata identificazione tra visibilità e verità*, intercettando quanto Régis Debray prendeva di mira già nel 1992:

L'equazione dell'era visiva è: “il Visibile = il Reale = il Vero”. Si tratta di un'ontologia fantasmatica, dell'ordine del desiderio inconscio. Ma un desiderio ormai piuttosto potente e ben attrezzato per allineare i suoi sintomi in un vero e proprio ordine nuovo. Siamo la prima civiltà che può crederci autorizzata dai suoi apparecchi a *credere ai propri occhi* (Debray 1999; 300).

⁸ In questa stessa prospettiva, Giovanna Borradori (2016) sottolinea allora come la rivendicazione di trasparenza affermata da attivisti come Julian Assange ed Edward Snowden contro la sorveglianza esercitata da un potere centrale sui cittadini – sul modello del “Grande Fratello” orwelliano – risponda ad uno schema interpretativo (trasparenza *vs.* sorveglianza) ormai superato. A guardar meglio, inoltre, una simile rivendicazione finisce per rivelarsi subalterna a quella che ho definito ideologia della “Trasparenza 2.0”.

A loro volta, le conseguenze di questa equazione conducono a quanto Vattimo indicava otto anni più tardi: “La svolta è quella che, almeno mi pare, sta maturando oggi sotto i nostri occhi, e che sembra invece ispirata all’esigenza di trovare comunque un limite alla derealizzazione” (Vattimo 2000: 109).

Guardando alla storia successiva, io non so se questa svolta sia mai davvero maturata “sotto i nostri occhi”. Mi pare anzi che il problema dei “limiti della derealizzazione”, che intitola con lungimiranza il capitolo aggiunto da Vattimo nel 2000, resti cruciale e sia divenuto sempre più urgente.

Via via inoltratici nell’era del digitale – espressione che annuncia come quest’ultimo sia ormai divenuto componente essenziale e inestricabile del nostro odierno stare al mondo – l’ideologia della “Trasparenza 2.0” contribuisce al moltiplicarsi di forme di mediazione della realtà sempre più diversificate e inevitabilmente tra loro in *dissidio*, per dirla con un termine usato in questo senso da Jean-François Lyotard già nel 1983. Per dirla invece con le parole usate da Barack Obama nella sua prima intervista da ex presidente degli Stati Uniti, concessa alla BBC nel dicembre 2017, ne risulta che attualmente “uno dei pericoli di Internet è che *le persone possono avere realtà completamente diverse*”⁹. Inevitabile pensare a coloro che all’inizio del 2021 hanno invaso proprio il Parlamento americano, davanti agli schermi dei loro connazionali increduli, aspettandosi che il presidente uscente, dopo averli aizzati, li capeggiasse. Ecco dunque tuttora irrisolto e quanto mai urgente il problema dei “limiti della derealizzazione”. Da un lato, infatti, le molteplici e diversificate forme che il nesso tra mediazione e realtà tende sempre più ad assumere finiscono per aggregare gruppi di persone che condividono – su base insieme generazionale, sociale, culturale, tecnologica e ideologica – “bolle” d’informazioni, conoscenze ed opinioni autocentrate e conchiuse anche al di là di intenzioni e consapevolezza. “Nebulose di socialità”, insomma, per citare ancora Lyotard (cfr. 1981: 6 e 158). Dall’altro lato, tale tendenza trova compensazione in sempre più sofisticati sistemi di occultamento tecnologico e ideologico delle suddette forme di mediazione. Ne risulta l’ormai evidente *smarrimento di un orizzonte condiviso di mediazione della realtà* appunto denunciato tanto da Vattimo quanto da Obama: uno smarrimento che inevitabilmente alimenta le più svariate forme di negazionismo, facendo di quest’ultimo un fenomeno dai contorni ormai epocali, di cui un esempio particolarmente vicino

⁹ Articolo non firmato, *Il monito di Obama: “attenzione all’uso irresponsabile dei social media”*, Repubblica.it, 27/12/2017, corsivo mio https://www.repubblica.it/tecnologia/social-network/2017/12/27/news/il_monito_di_obama_attenzione_all_uso_irresponsabile_dei_social_media_-185311411/ (ultima consultazione il 20/5/2021).

ed eclatante – perché ha coinvolto in prima persona persino non pochi capi di Stato – si è avuto in occasione della pandemia di Covid-19.

Non è certo stato l'evento dell'11 settembre 2001 il primo ad aver fatto registrare accese reazioni negazioniste. Tuttavia in tale occasione esse colsero molti di sorpresa, non meno dell'evento cui si riferivano, proprio perché quest'ultimo si era consumato di fronte a quella che Habermas aveva definito "l'intera popolazione mondiale [...] trasformata in una platea di testimoni oculari impietriti" (Borradori 2003: 32). Perciò quelle reazioni negazioniste attirarono l'attenzione di osservatori come Jean Baudrillard.

Egli vi trovò la conferma particolarmente evidente di uno smarrimento profondo, da lui da tempo denunciato, da parte dell'Occidente: quello del "principio di realtà" (Baudrillard 2002: 38), che notoriamente in psicoanalisi designa la fase dello sviluppo psichico in cui s'incomincia a imparare che la ricerca del soddisfacimento non può basarsi solo sulle proprie condizioni, ma deve necessariamente fare i conti con quelle che il contesto impone. Cosa intende allora Baudrillard quando afferma che l'Occidente avrebbe smarrito il "principio di realtà"? Mi viene quest'esempio: continuare a perpetrare un capitalismo che rapina e violenta l'ambiente senza porsi davvero il problema di che succederà alle future generazioni, ovvero cercare il proprio soddisfacimento senza fare i conti con le condizioni materiali e le risorse a disposizione. Ecco cosa vuol dire aver perso il "principio di realtà". Problema che, come l'esempio segnala, già comporta lo smarrimento di un orizzonte condiviso – in quel caso transgenerazionale – nella mediazione della realtà.

Per questo non riesco a condividere l'idea di Vattimo secondo cui dovrebbe essere proseguito e perseguito il processo evidenziato da Baudrillard, che Vattimo stesso addita con l'espressione "erosione del principio di realtà" (Vattimo 2000: 17). Non riesco perché ritengo che esso non s'identifichi necessariamente con il principio metafisico che afferma il carattere dato e non costruito di quest'ultima. Forse la proposta di sviluppare l'erosione del principio di realtà è quanto l'evento dell'11 settembre 2001 ha "colpito a morte" del suo postmodernismo. E rischia di colpire non meno gravemente non solo la convivenza ma anche la sopravvivenza della specie umana.

mauro.carbone@univ-lyon3.fr

Bibliografia

- E. Alloa, Y. Citton, 2018, *Tyrannies de la transparence*, *Multitudes* 4, n° 73.
- Baudrillard, J., 2002, *Lo spirito del terrorismo* [2002], tr. it. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano.
- Borradori, G., 2003, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari.
- Borradori, G., 2016, *Between transparency and surveillance: Politics of the secret*, *Philosophy and Social Criticism* 42, n° 4-5: 456-464.
- Carbone, M., Lingua, G., 2023, *Toward an Anthropology of Screens; Showing and Hiding, Exposing and Protecting*, London, Palgrave Macmillan.
- Casetti, Francesco, 2015, *La galassia Lumière: Sette parole chiave per il cinema che viene*, Milano, Bompiani.
- Debray, R., 1999, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente* [1992], tr. it. di A. Pinotti, Milano, Il Castoro.
- Duque, F., 2006, *Terror tras la postmodernidad* [2004], tr. it. di L. Sessa, *Terrore oltre il postmoderno. Per una filosofia del terrorismo*, a cura di L. Sessa, Ets, Pisa.
- Eggers, D., 2014, *Il cerchio* [2013], tr. it. di V. Mantovani, Milano, Mondadori (edizione Kindle: per ogni citazione si rinvia al numero della rispettiva posizione indicato in tale edizione).
- Gramsci, A., 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino.
- Grespi, Barbara, 2017, *Dis-pl(a)y*, in R. Eugeni - M. Fanchi (a cura di), *La Galassia Casetti. Lettere di amicizia, stima, provocazione*, Milano, Vita e Pensiero: 133-136.
- Grusin, R., 2017, *Premediation* [2004], tr. it. di A. Maiello, in Id., *Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*, cura e tr. it. di A. Maiello, Cosenza, Pellegrini.
- Han, B.-C., 2014, *La società della trasparenza* [2012], tr. it. di F. Buongiorno, Milano, Nottetempo.
- Harcourt, B. E., 2015, *Exposed: Desire and Disobedience in the Digital Age*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Liotard, J.-F., 1981, *La condizione postmoderna* [1979], tr. it. di C. Formenti, Milano, Feltrinelli.
- Liotard, J.-F., 1985, *Il dissidio* [1983], tr. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli.
- Vattimo G., 2000, *La società trasparente* [1989], Milano, Garzanti.
- Wajcman, Gérard, *L'Œil absolu*, Paris, Denoël, 2010.

Mauro Carbone is Distinguished Professor in Aesthetics in the Faculty of Philosophy of the Jean Moulin Lyon 3 University, Emeritus, and an Honorary Member of the Institut Universitaire de France. His Ph.D. dissertation was awarded by the Royal Academy of Belgium and published, in an enlarged version, under the title *La visibilité de l'invisible: Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust* (2001). His books in English include *The Thinking of the Sensible: Merleau-Ponty's A-Philosophy* (2004), *An unprecedented Deformation: Marcel Proust and the Sensible Ideas* (2010), and *The Flesh of Images: Merleau-Ponty Between Painting and Cinema* (2015), *Philosophy-Screens: From Cinema to Digital Revolution* (State University of New York Press, 2019), *Merleau-Ponty-Ponty's Poetic of the World. Philosophy and Literature*, written with Galen Johnson and Emmanuel de Saint Aubert (Fordham University Press, 2020), and the very recent *Toward an Anthropology of Screens. Showing and Hiding, Exposing and Protecting*, written with Graziano Lingua (Palgrave Macmillan, 2023). He is the founder and a co-editor of the journal *Chiasmi International. Trilingual Studies concerning Merleau-Ponty's Thought* (<http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~chiasmi>). For the academic publisher Mimesis he directs the French and Italian series in philosophical studies “L’œil et l’esprit/ L’occhio e lo spirito,” mainly devoted to aesthetics and phenomenology. His present research focuses on contemporary screen experiences and how they are changing our relations with ourselves, others, and the world.

Trasparenza e trasformazione: Dal paradigma visivo al paradigma informatzionale

GAETANO CHIURAZZI
(Università di Torino)

*Transparency and Transformation: from the Visual to
the Informational Paradigm*

Abstract: The concept of transparency is linked to vision, to the possibility that what is seen can appear as it is and exempt from opacity. This phenomenological paradigm produces, in the society of digital technologies, a form of absolute control in which various authors (Vattimo, Floridi, Byung Chul-Han) have not wrongly seen a risk of totalisation. This essay contrasts this model with an informational paradigm, based on the symbolic character of man's relationship to the world. This makes it possible to understand the trans- and dia- of transparency and diaphanês as something that, far from being confined to phenomenological immanence, produces a mediative movement, "towards or beyond", what appears, in such a way as to allow grasping, though not seeing, what is not present. It is only by defending this symbolic and "transductive" dimension of the technological object, beyond the visual immanence to which digital technologies condemn us, that the critical character of technology in general can be reassessed.

Keywords: Transparency; Opacity; Symbol; Transduction; Technology.

1. Visioni della trasparenza

Il rapporto delle tecnologie digitali con la vita politica è qualcosa che, con il caso *Cambridge Analytica*, che ha riguardato le elezioni presidenziali americane del 2016, o il caso Wikileaks, che nel 2007 ha rivelato i segreti inconfessabili della diplomazia occidentale, si è imposto come uno dei temi più urgenti del mondo contemporaneo¹. La domanda a cui esse ci costringono a dare una risposta è quale valore abbia la trasparenza per la democrazia e, soprattutto, che cosa sia, in fondo, la trasparenza. Non è esagerato dire che in realtà queste vicende ci costringono a rivedere il rapporto tra politica e trasparenza, in quanto mettono in luce una contraddizione che diventa sempre più palpabile: quella tra la necessità di rendere tutto sempre più accessibile e trasparente, per un controllo più democratico possibile della vita politica, e quella, opposta, di difendere la vita privata dall'assoluta esposizione, dallo sguardo altrui e, soprattutto, dal potere. A questo si aggiunge un tema filosofico più profondo, ovvero come si possa garantire la trasparenza, se la si debba perseguire ad ogni costo e se poi sia davvero possibile perseguirla.

Il concetto di “trasparenza” è forse uno dei pochi, se non l'unico, come è stato notato², che è sopravvissuto alla critica dell'Illuminismo condotta dalla Scuola di Francoforte, prima, e dal postmoderno, poi. Proprio per questo può essere utile cercare di ricostruire preliminarmente, e in maniera necessariamente sintetica, alcuni momenti della riflessione, in particolare postmoderna, sul nesso tra trasparenza e politica (mi riferisco qui a Lyotard e Vattimo), allargando poi il campo ad altri due autori più contemporanei (Floridi e Byung-Chul Han). Lo scopo è quello di mettere in luce aspetti diversi di questa riflessione, le varie sfaccettature del concetto di “trasparenza”, la sua ambiguità, per cercare di proporre un'alternativa, che richiede un diverso orizzonte paradigmatico.

Cominciamo dunque da Lyotard. All'autore del testo inaugurale della riflessione sul postmoderno, *La condizione postmoderna*, del 1979, possiamo attribuire una concezione mediale della trasparenza. Pur ammettendo che le nuove tecnologie della comunicazione possono divenire lo strumento per un controllo della società, fino a instaurare pericolosamente un regime di terrore, Lyotard vede tuttavia in esse la possibilità di ampliare la partecipazione

¹ Su ciò si veda T. Numerico, *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Roma, Carocci, 2021, p. 101 ss.

² E. Alloa, “Transparency: A Magic Concept of Modernity”, in E. Alloa e D. Thomä, *Transparency, Society and Subjectivity. Critical Perspectives*, London, Palgrave, 2018, p. 37.

democratica, favorendo il libero accesso alle memorie e alle banche dati³. “Trasparenza” significa quindi: “accessibilità”. Come si dice nel gergo amministrativo, un’amministrazione è trasparente quando i suoi documenti ufficiali sono facilmente accessibili e consultabili da tutti. La trasparenza riguarda dunque la possibilità di fare di tali tecnologie il *medium* per un accesso più facile ed esteso ai documenti della vita politica.

Diversa da quella di Lyotard è l’interpretazione che del fenomeno massmediatico dà un altro autore del postmoderno filosofico, Gianni Vattimo, che è stato tra i primi a porre la questione della trasparenza come decisiva per la società postmoderna. Nel suo libro intitolato *La società trasparente*, pubblicato dieci anni dopo il libro di Lyotard, nel 1989, Vattimo pone il problema della trasparenza sotto forma di interrogazione: davvero la società postmoderna è una società più trasparente? La sua risposta è no, ma questo, lungi dal sembrare un difetto, è da Vattimo inteso come una *chance* positiva. Riscrivendo, nella Prefazione al libro, il suo titolo con un punto di domanda - “una società trasparente?” -, Vattimo intende sostenere infatti tre tesi:

- a) che nella nascita di una società postmoderna un ruolo determinante è esercitato dai *mass media*; b) che essi caratterizzano questa società non come una società più “trasparente”, più consapevole di sé, più “illuminata”, ma come una società più complessa, persino caotica; e infine
- c) che proprio in questo relativo “caos” risiedono le nostre speranze di emancipazione⁴.

Queste sue affermazioni si spiegano sulla base del fatto che la trasparenza è stata normalmente intesa come una caratteristica propria dell’idealità, come un connotato dell’intelligibilità pura, che ha come suo presupposto l’assoluta autotrasparenza della coscienza. La società dei mass media e delle tecnologie digitali, portando sulla scena del mondo una grande varietà di culture, modi di esistere, di pensare, ha invece incrementato la differenziazione, producendo una tale liberazione delle culture da smentire l’idea, propriamente francofortese (il bersaglio polemico di Vattimo è Habermas), e di derivazione hegeliana, che l’emancipazione consista nell’acquisizione di una maggiore trasparenza e nella rappresentazione univoca della realtà⁵. Il moltiplicarsi delle prese di parola che le tecnologie della comunicazione rendono possibile fa sì che, per Vattimo, il

³ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it. di C. Formenti, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 121.

⁴ G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000², p. 11.

⁵ Ivi, p. 12.

mondo sia diventato “favola”. Ovvero: l’incremento dell’esposizione mediatica non coincide con una maggiore trasparenza, ma tutto al contrario con l’aumento dell’effetto caos, della confusione, del rumore, che rende l’immagine della realtà che così si delinea incredibilmente opaca. Più crescono i dettagli del disegno, più esso diventa confuso, irriducibile a una immagine univoca e definita. L’incremento dei dettagli non aumenta infatti la definizione, ma la compromette. È come dire che se noi vedessimo sempre tutta la realtà a un livello infinitesimale di dettaglio, non avremmo modo di capire con che cosa abbiamo veramente a che fare. Si tratta di un paradosso che Borges ha espresso in vario modo: sotto forma di una memoria che trattiene ogni singolo istante della vita (nel racconto *Funes o della memoria*⁶), anticipazione della capacità smisurata delle odierne memorie digitali, o della mappa che riproduce il minimo particolare della realtà (*Del rigore della scienza*⁷), o ancora tramite la metafora della biblioteca che contiene tutti i libri del mondo, del passato, del presente e del futuro (*La biblioteca di Babele*⁸). Se la realtà fosse davvero infinitamente accessibile, a un livello di definizione sempre crescente, essa non diventerebbe più trasparente, ma più confusa. Va detto tuttavia che l’ottimismo di Vattimo riguardo al potere liberante ed emancipante che le tecnologie della comunicazione avrebbero, in quanto faatrici di un incremento delle differenze, è stato successivamente ritrattato: nell’edizione di *La società trasparente* del 2000, Vattimo sembra prendere atto che, con queste tecnologie, si è in realtà prodotta al contrario una maggiore uniformizzazione e un maggiore conformismo ideologico, a causa del potere che il capitale, la politica e l’economia, in particolare il marketing, esercitano su di esse.

Nel suo libro del 2014, *La quarta rivoluzione*, Luciano Floridi pone il problema della trasparenza come un problema di tutela della privacy. Le ICT sono delle tecnologie profondamente intrusive del nostro spazio informazionale, nel senso che esse sono in grado di accumulare un numero enorme di informazioni su di noi per il fatto stesso che le usiamo, e queste informazioni possono essere vendute e potenzialmente conosciute da chiunque. Questo pone un serio problema di tutela della privacy: noi viviamo in una infosfera di vetro, assolutamente trasparente, come la protagonista del film *The Circle* di James Posoldt che si sottopone volontariamente a una tale esposizione, condividendo ogni istante della sua vita, come parte di un progetto

⁶ J.L. Borges, *Funes o della memoria*, in *Finzioni*, tr. it. di Antonio Melis, Milano, Adelphi, 2003.

⁷ J.L. Borges, *Del rigore della scienza*, in *Storia universale dell’infamia*, tr. it. di M. Pasi, Milano, il Saggiatore, 1961.

⁸ J.L. Borges, *La biblioteca di Babele*, in *Finzioni*, cit.

di trasparenza totale delle vite degli utenti del social network di cui fa parte (i cui motti sono “I segreti sono menzogne”, “Condividere è aver cura”, “La privacy è un furto”, frase che riecheggia quella di Proudhon, “La proprietà è un furto”). Il mondo di *The Circle* si basa su quel principio moralizzante della trasparenza ben espresso da Bentham, l’inventore del Panopticon, per il quale la trasparenza è un modo tutto nuovo di esercitare il potere della mente sulla mente: chiunque, se sottoposto a una sorveglianza continua, finisce con l’introyettare questo controllo e con l’adeguarsi “spontaneamente” alle aspettative altrui su di sé. La trasparenza è il miglior deterrente contro i comportamenti illeciti, ingiusti, o semplicemente “non conformi” («La luce solare è il miglior disinfettante», diceva Louis Brandeis). È a questo che si riferisce Trasimaco nella *Repubblica* di Platone, parlando dell’anello di Gige e ponendo una domanda molto attuale: che cosa accadrebbe se qualcuno, anche chi è più predisposto alla giustizia, diventasse improvvisamente invisibile grazie a un anello magico, capace di dare questa invisibilità (*Resp.* II, 360b ss.)? Ebbene, afferma Trasimaco, anche il più giusto si darebbe a compiere le peggiori nefandezze, perché nessuno si comporta bene per il puro amore della giustizia, ma solo perché è costretto, e in particolare perché è visto o controllato dagli altri.

Oggi abbiamo scoperto che le tecnologie digitali ci condannano a un’esposizione mediatica totale: e questa esposizione conferma il pessimismo di Trasimaco. Il Panopticon digitale, con l’eliminazione dell’anonimato, rappresenta un fattore di sicurezza della vita sociale: solo così gli haters possono essere sempre riconosciuti e perseguiti, e solo perché siamo sempre assolutamente monitorati (attraverso telecamere, l’uso di quei sorveglianti sempre desti che sono i nostri telefoni portatili, ecc.) possiamo sperare che i colpevoli di reati come omicidi e furti possano essere catturati. Oggi un caso di omicidio si risolve in maniera molto più facile che prima: basta rilevare gli spostamenti di una persona tracciati su diversi dispositivi digitali. Ma, a fronte di questo vantaggio di tipo poliziesco, il rischio di un simile controllo è il conformismo.

Da questo totalitarismo dell’esposizione ci sottrae, secondo Floridi, la privacy. Essa è quella “frizione” che ci sottrae all’esposizione totale e di cui anzi il sistema stesso della comunicazione (e cioè dello scambio delle informazioni) ha bisogno per poter funzionare. Persino il mercato, come afferma Oskar Morgenstern, non può essere totalmente trasparente, pena lo stallo, l’impossibilità del suo sviluppo. Non si può vivere in un mondo totalmente trasparente perché in un tale mondo non ci sarebbe più nulla da scambiare, da comunicare, nessuna informazione potrebbe davvero prodursi,

essendo tutto completamente evidente. Da questo punto di vista la privacy, per Floridi, è autofondativa: essa afferma la propria necessità come condizione stessa di ciò che mira continuamente ad annullarla, ovvero la non-privacy, l'esposizione. La frizione informazionale, in poche parole, è la condizione perché sul suo sfondo si costituisca qualcosa come un'informazione. Un mondo totalmente trasparente sarebbe un mondo non informativo, proprio perché tutto sarebbe equivalente, sullo stesso piano, senza differenze. L'eccesso di trasparenza porta all'indifferenza: a un mondo indiscreto, in cui cioè non si opera più alcuna discrezione, alcun discernimento.

Byung-Chul Han coglie questo aspetto, definendo la società trasparente come una società dell'indifferenza: essa è «un *inferno dell'Uguale*»⁹. La trasparenza è per Han il risultato di un mondo in cui più niente sfugge alla completa esposizione, cioè alla messa in circolo delle informazioni, che così vengono scambiate come merce. Per Han l'esempio di sistema assolutamente trasparente è il mercato: «Il denaro, che rende ogni cosa equiparabile all'altra, abolisce ogni incommensurabilità, ogni singolarità delle cose»¹⁰. Trasparenza significa qui “riducibilità a un metro comune, cioè commensurabilità”, in greco *symmetria*: per questo Byung-Chul Han scrive anche che «La trasparenza è una condizione della simmetria»¹¹.

Laddove tutto fosse sottoposto a una trasparenza assoluta, si produrrebbe una sorta di *burnout spirituale*, un incendio che distruggerebbe ogni possibilità di reale distinzione, differenziazione, e persino di evento. È contro questo bagliore incendiario della trasparenza assoluta che noi eleviamo i nostri Firewall digitali, che ci proteggono come fossero degli occhiali da sole: ci permettono di vedere senza essere visti. L'anello di Gige del racconto di Platone è un po' il primo Firewall della storia.

La comunicazione cristallina presuppone dunque, come accade nel film *The Circle*, la rinuncia alla sfera privata, ma soprattutto anche che tutto possa essere portato a esposizione, compromettendo, e non favorendo di fatto la relazione con altri. Citando Sennett, Han osserva che un'uguaglianza trasparente finirebbe per eliminare la reale alterità dell'altro, l'accettazione cioè del fatto che, nei rapporti interpersonali, nell'altro, c'è qualcosa che non si comprende totalmente, che fa parte della sua vera identità, e che questa identità possa restare per noi opaca. Un “nuovo illuminismo” dovrebbe prendere atto di questo fatto, e cioè che ci sono sfere dell'esistenza che sono e devono restare

⁹ B.-C. Han, *La società della trasparenza*, tr. it. di F. Bongiorno, Milano, Nottetempo, p. 10.

¹⁰ Ivi, p. 10.

¹¹ Ivi, p. 34.

opache, affinché continuino a essere vitali, che questo tipo di “ignoranza”, come scrive Nietzsche, «è una delle condizioni grazie a cui il vivente si conserva e cresce bene»¹². Questa “negatività” al cuore del vivente è quanto la società della trasparenza tende a eliminare: essa è una società del positivo, che si congeda dalla dialettica e dall’ermeneutica, in quanto “logiche” che vedono nel negativo una condizione fondamentale della vita e della sua comprensione. Questa positivizzazione della società va di pari passo con la sua trasformazione in teatrocrazia, cioè in società dell’esposizione, una tirannia della visibilità¹³, il cui effetto è una sua stabilizzazione: direi addirittura una sua naturalizzazione, in quanto cieca di fronte a ciò che le è esterno e che potrebbe metterla in discussione, ovvero di fronte alla storia. Ma, come osserva Han, ad essere problematico in tutto questo «non è il fatto di assumere immagini in sé, ma la *costrizione iconica* a diventare immagine. Tutto deve diventare visibile»¹⁴, cioè superficiale, in maniera da eliminare ogni struttura ermeneutica profonda¹⁵.

Le analisi che abbiamo esposto – di Lyotard, Vattimo, Floridi e Han – mostrano che è difficile trovare un denominatore comune nel problema della trasparenza: è essa accresciuta o pregiudicata dall’accumulo e dalla sempre maggiore disponibilità delle informazioni? E che cosa garantisce maggiormente la libertà e l’emancipazione, la totale esposizione della propria vita o la difesa di uno spazio inviolabile, della privacy? Per quanto però possa essere difficile trovare un punto di congiunzione, credo che un tentativo in questa direzione possa comunque essere fatto. Assumerò a questo scopo come punto di partenza il nesso che Han stabilisce tra trasparenza e simmetria. La trasparenza è infatti una relazione simmetrica: essa suppone che ciò che c’è da un lato è identico a ciò che sta dall’altro lato di un elemento separatore, un medium, che quindi non opera alcuna interferenza. La simmetria è infatti espressa dalla relazione di identità: nella relazione “ $A = A$ ”, il segno di uguaglianza esprime una relazione trasparente, è come un vetro che fa sì che ciò che sta a sinistra sia di fatto del tutto identico a ciò che sta a destra. Non c’è alcuna differenza, nessuna trasformazione, cioè nessuna asimmetria. L’effetto finale è quindi quello di una relazione statica, inerte, indifferente. Paradossalmente, è questo l’effetto della società caotica (cosa che contraddirebbe l’analisi di Vattimo, che invece vi vede un sempre maggiore moltiplicarsi delle differenze): dal punto di vista fisico, uno stato di assoluta simmetria equivale a uno stato di entropia assoluta, proprio

¹² Ivi, p. 14.

¹³ Ivi, p. 28.

¹⁴ Ivi, p. 28.

¹⁵ Ivi, p. 27.

come l'estrema luce coincide con uno stato di accecamento. In entrambi i casi, l'esito è in realtà l'indifferenza. Nel profluvio di notizie e di immagini da cui siamo sommersi costantemente, nella crescita esponenziale dei Big Data, tutto finisce con l'essere uguale a tutto, in una sorta di appiattimento totale. È per questo che, come sostiene Floridi, perché ci sia informazione, occorre che la trasparenza non sia assoluta: la formula dell'informazione non è "A = A", ma "A = B", dove però il segno "=" è meglio rappresentato da una freccia, e cioè come "A -> B". Questa formula è una relazione segnica, cioè simbolica. In termini dinamici, essa indica una trasformazione di A in B, cosicché possiamo dire che B è segno o traccia di A, o che A annuncia B. In una relazione di questo tipo, il medium, cioè il segno "=" inteso come freccia ("->") *non è un medium trasparente*: se lo fosse, B sarebbe solo l'esplicazione immanente di A, come nella concezione dell'essenza propria del preformismo, in cui il risultato è solo l'esplicazione di un implicito, al quale è del tutto equivalente. Quando si dice ad esempio che l'albero è l'esplicazione del seme, si vuole dire che il seme contiene in sé già, sin dall'inizio, l'albero, come una realtà monadica chiusa in sé stessa e priva di interazione con il mondo esterno. Se però si osserva che il seme diventa albero solo in quanto interagisce con il mondo (se è innaffiato, per esempio), si deve ammettere che tra seme e albero non c'è una relazione analitica, simmetrica, ma, appunto, trasformativa, e che questa trasformazione è dovuta a un fattore estrinseco, esteriore. Il medium – cioè, qui, il processo, o il divenire – è allora essenziale per il risultato. Come scrive Hegel, «il vero è il risultato insieme con il suo divenire»¹⁶.

2. Il paradigma fenomenologico

Queste considerazioni ci permettono di vedere come il concetto di "trasparenza" richiami un conflitto paradigmatico, quello tra *visione* e *informazione*, cioè tra *immediatezza* e *mediazione*. La trasparenza è certamente un concetto fenomenologico. Il termine latino "*transparentis*" è infatti la traduzione (attestata a partire dal secolo XII) del greco *diaphanês* (un aggettivo che Aristotele sostanzializza nella forma *tò diaphanês*), che fa riferimento al *phainein*, all'apparire, al fenomenizzarsi di qualcosa, alla visione¹⁷. Nel concetto di *diaphanês* il medium attraverso cui qualcosa appare – il *dià-* o il *trans-* del trasparire – è di principio inerte, come se non comportasse alcuna distanza, o

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, p. 15.

¹⁷ Per una ricostruzione dell'uso e del concetto di "*transparentis*" cfr. A. Vasiliu, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997.

alcuna diacronia, tra ciò che appare e il suo apparire, tra la cosa e l'immagine, tra la causa e l'effetto. La teoria della conoscenza – che nella tradizione filosofica occidentale è molto improntata al paradigma della visione – ha molto sfruttato questa modalità della trasparenza, facendone l'ideale della conoscenza perfetta, immediata. La trasparenza è altresì la condizione dell'autocoscienza, del sapere assoluto; essa qualifica la verità, intesa come perfetta adeguazione tra la mente e la cosa, come accesso alle cose stesse, così come sono. Nel § 6 della Prima ricerca logica Husserl ha inteso in questi termini quella particolare forma di relazione all'oggetto della conoscenza che chiama "espressione" (*Ausdruck*), distinguendola dall'indice (*Anzeige*): se il secondo comporta un movimento di trascendenza che va verso l'oggetto indicato, un oggetto, quindi, non immanente (condizione che rischia di compromettere la purezza della conoscenza), la prima garantisce una totale immanenza¹⁸. Ad essa è correlativa l'intuizione, una facoltà che permette di vedere sempre più a fondo e meglio nell'interiorità della cosa, senza uscire da essa. Al contrario, l'indice costituisce una mediazione segnica, simbolica e mondana, che produce un effetto di opacità rispetto alla pura evidenza del dato intuitivo, interponendosi nella relazione di adeguazione. Si potrebbe perciò dire che il concetto di "espressione" è un concetto analitico, nel senso che garantisce che il risultato finale (*expressum*) sia del tutto equivalente alle sue premesse, perfettamente incluso (immanente) in esse (nell'*exprimendum*), e che quindi vedere l'uno (il fuori) equivale a vedere l'altro (il dentro). Detto altrimenti: che tra essi c'è una relazione di simmetria. Si può persino dire che si ha qui a che fare con un principio di riducibilità: nel risultato non c'è, né deve esserci, alcunché di più o di meno rispetto a ciò che c'è nella sua causa. Il termine stesso "espressione" (*Ausdruck*, in tedesco) dice che si tratta solo dell'esplicitazione di un implicito, di una spinta immanente, a cui è e deve essere estranea qualsiasi interferenza o interazione.

Il concetto di "trasparenza" implica questa logica analitica, di identità o simmetria. Nella trasparenza, realtà e apparenza, causa ed effetto, coincidono: tra essi non c'è alcuno scarto, alcun resto, alcuna frizione. E, come accade proprio nella tradizione fenomenologica, la risorsa cognitiva che assicura (o che si presume assicuri) al meglio la trasparenza è l'intuizione, che trova la sua migliore incarnazione nella percezione. A questa "organologia

¹⁸ In questo senso, l'espressione sarebbe una versione di quel "sogno della trasparenza" consistente nella messa in scena spettacolare che occulterebbe l'operazione della sua stessa messa in scena. Cfr. E. Alloa, "Transparency: A Magic Concept of Modernity", in E. Alloa e D. Thomä, *Transparency, Society and Subjectivity. Critical Perspectives*, cit., p. 37; M. Schneider, "The Dream of Transparency: Aquinas, Rousseau, Sartre", *ivi*, pp. 85-104.

dell'immediato", che ha nella sensazione (soprattutto uditiva e visiva) la sua forma privilegiata, vorremmo allora opporre un'altra organologia, un'"organologia della mediazione", che invece vede nella mediazione il legame inevitabile e costitutivo della nostra relazione al mondo. Essa comporta l'abbandono dell'ideale della trasparenza, non a favore di una sudditanza acritica nei confronti delle formazioni culturali, e in particolare di quelle del mondo digitale, ma, tutto al contrario, a favore di una maggiore presa di *distanza* da essi e dalla loro pervasività. Al paradigma della visione – che agisce al fondo dell'ideale della trasparenza – essa contrappone il paradigma dell'*informazione*, cioè di una relazione *simbolica* tra noi e il mondo.

3. *La catastrofe del sensibile*

Una via in tal senso è offerta a mio parere dalla organologia generale di Bernard Stiegler. L'organologia si occupa per Stiegler del modo in cui i vari "organa" con cui interagiamo con il mondo contribuiscono a strutturare la nostra esperienza. Il termine *organon* significa in greco "strumento": esso indica anche gli organi sensibili (quelli della vista, del tatto, dell'udito, ecc.), ma l'intento di Stiegler è quello di comprendere nell'ambito dell'organologia anche gli strumenti tecnici, in questo seguendo un'indicazione di Simondon¹⁹. Il ruolo di tali mediazioni tecniche è a tal punto costitutivo, secondo Stiegler, della nostra esperienza che un loro ridimensionamento o fraintendimento è la causa, non di un più "trasparente" e "autentico" rapporto con il mondo, bensì di quella che egli chiama "la catastrofe del sensibile". Catastrofe è la riduzione all'audiovisivo, con cui si realizza il mondo dell'esposizione totale o dello spettacolo. La catastrofe del sensibile ha come conseguenza un impoverimento della capacità simbolica, e cioè della *comprensione* – che è condizione della *critica* – della realtà. In quanto concetto fenomenologico, la trasparenza trova il suo luogo d'elezione nelle tecnologie audiovisive, ma lo fa abbattendo la mediazione simbolica (è questo il senso della catastrofe, cioè del crollo del simbolico sul sensibile), con un effetto illusorio che porta a far coincidere quel che si pensa con quel che si vede. Le tecniche audiovisive sono infatti per Stiegler strumenti di presentificazione e di sincronizzazione: esse cioè, in quanto audio-visive, in quanto cioè riferite alla modalità della sensazione, rafforzano il nostro rapporto immediato con la realtà e confinano conseguentemente nel presente. A questa modalità di rapporto con la realtà

¹⁹ G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. di A.S. Caridi, Napoli-Salerno, Orthotes, 2020, p. 68.

corrisponde sul piano interpersonale la modalità del Si, il pronome impersonale che in Heidegger designa il modo della vita inautentica. È questa la catastrofe del sensibile: il ricadere di ogni funzione cognitiva sulla sensibilità, sulla trasparenza di questa dimensione immediata, immanente e, in fondo, impersonale.

Si capisce in che cosa consista questa catastrofe attraverso un esempio apparentemente banale, che Stiegler discute nel primo volume di *La miseria simbolica*, ovvero il film di Alain Resnais *On connaît la chanson*. Il film è un susseguirsi di canzoni più o meno datate, che, per il fatto stesso di essere riprodotte, acquistano un senso e un valore del tutto diverso rispetto a quello che avevano quando erano, per così dire, attuali. Esse sono infatti canzonette, prodotti commerciali che circolavano in maniera quasi ossessiva, come un ritornello ripetuto senza stare a pensarci: il titolo del film, *On connaît la chanson*, in francese è anche un'espressione idiomatica per dire "si sa come vanno le cose, come va il mondo", e allude quindi a questa funzione di ripetitività inconsapevole, abitudinaria, in cui siamo immersi quando qualcosa ci prende e ci cattura. Eppure, nella loro ripetizione cinematografica, nel film, queste canzoni cambiano completamente aspetto: il fatto di ricondurle a un altro tempo conferisce loro un effetto di diacronia, che incrina l'effetto di sincronizzazione che invece avevano al tempo in cui venivano ascoltate. Esse assumono lo spessore della storia. La protagonista del film è del resto una storica, e non è un caso che la sua professione, il suo studio, venga ridicolizzato: la sua tesi di laurea, sui "Cavalieri contadini dell'anno Mille sul lago di Paladru", appare incomprensibile e inutile a tutti, il che denuncia la perdita di interesse per la conoscenza, e ancor più la «liquidazione del tempo di "lunga durata" in favore del "tempo presente", della vacuità della memoria storica propriamente detta e, alla fine, dell'*inattività* dell'istituzione universitaria nel suo insieme»²⁰. L'epoca dell'audiovisivo è l'epoca della riduzione del tempo alla sincronizzazione, che si basa sulla mera riduzione dell'esperienza del mondo alla *aisthesis*. Essa ha un carattere regressivo, consistente nello schiacciare la capacità (dia)noetica sulla sensibilità: «ridurla alla stupidità, farla scadere nella bestialità»²¹.

Ora, secondo la tesi fondamentale di Stiegler, espressa nei vari volumi dell'opera *La tecnica e il tempo*, l'effetto della riproduzione tecnica – della tecnica

²⁰ B. Stiegler, *La miseria simbolica*, vol. 1: *L'epoca iperindustriale*, tr. it. di R. Corda, Milano, Meltemi, 2021, p. 70-71.

²¹ B. Stiegler, *La miseria simbolica*, vol. 2: *La catastrofe del sensibile*, tr. it. di R. Corda, Milano, Meltemi, 2022, p. 77.

in generale, anche degli strumenti più semplici – non è affatto questa predominanza dell’audiovisivo, e in particolare dell’immagine, ma al contrario un distanziarsi da esso. L’effetto della riproduzione, cioè di quel che Stiegler chiama “ritenzione terziaria” (quella degli *hypomnemata*, veicolata da quegli “organi morti” che sono le registrazioni, i documenti, i dischi, le pellicole, ecc., e che è distinta dalle ritenzioni primaria e secondaria della memoria, per così dire, vivente), è la “produzione del tempo”, attraverso la funzione simbolizzatrice, e cioè di rimando epimeteico al passato (Epimeteo è colui che “riflette in ritardo”, e che quindi si misura a qualcosa che è “già lì”, a un presente già costituito) e prometeico al futuro (Prometeo è colui che “si protende verso”, e svolge una funzione attualizzante di una possibilità) che ogni oggetto tecnico veicola. La tecnica, cioè, è simbolica perché è fondamentalmente *scrittura*: rimando a un’assenza, e perciò desincronizzante, portatrice di una differenza temporale, traccia; in termini derridiani: *différance*²². Alla psicotecnica dell’industria telecratica, cioè dell’audiovisivo, Stiegler contrappone la tecnica dello scrivere e del leggere, che è la vera erede dell’Illuminismo. Nella scrittura si realizza quel passaggio dall’*aísthesis* alla *semiósis*²³ che solo può fondare una estetica, la quale non è la teoria della sensazione, ma, come in Kant, una dottrina dello spazio e del tempo. Con la sua teoria del carattere simbolico della tecnica, fondamento del suo carattere temporale, Stiegler sembra proporre una nuova estetica trascendentale, ridefinita in funzione del ruolo che la tecnica ha nella strutturazione del tempo.

La funzione simbolica è una funzione connettiva: a livello storico, come memoria e quindi operatore di un tempo diacronico, storico, costitutivo dell’epifilogenesi; a livello interumano, come funzione di ciò che Simondon chiama “transindividuale”. Il *trans-* e il *dia-* della trasparenza e del *diaphanés* sono da intendere allora in questi termini: come qualcosa che, lungi dal confinare nell’immanenza fenomenologica, nella sincronia del presente evanescente, fenomenico, nella coincidenza dell’immagine con l’oggetto, produce un movimento “verso o al di là”, oltre quel che appare, in maniera da permettere di cogliere, seppure non di vedere, quel che non è presente. In questo modo la sensazione diventa semiosi, l’immagine diventa traccia, scrittura, e ciò che è semplicemente visto acquista lo statuto dell’informazione.

²² J. Derrida, “La *différance*”, in *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997, pp. 27-57.

²³ B. Stiegler, *La miseria simbolica*, vol. 2: *La catastrofe del sensibile*, cit., pp. 13 e 57.

4. *Informazione come trasformazione e trasduzione*

C'è un campo in cui questo disallineamento tra immagine e scrittura è particolarmente evidente. Si tratta della psicoanalisi. Nel Cap. 6 dell'*Interpretazione dei sogni* Sigmund Freud pone un problema estremamente interessante: dopo aver affermato che il sogno è come una scrittura geroglifica, e cioè fatta di immagini, non però una composizione pittorica, bensì una specie di rebus, un «indovinello a figure»²⁴, si chiede come sia possibile rappresentare nel sogno elementi linguistici per i quali non c'è alcuna immagine possibile. «In che modo vengono raffigurati nel sogno i “se, perché, come se, benché, o – o” e tutte le preposizioni, senza le quali non possiamo comprendere una frase o un discorso?»²⁵. Questa limitazione riguarda tutte le arti figurative, dalla pittura alla scultura, che, a differenza della poesia, non riescono a esprimere questi nessi. L'interpretazione mira a ricostruire questi nessi, a ricostruire cioè la forma generale del sogno: solo così esso acquista un contenuto veramente informativo, acquista cioè un senso, che ne fa, come scrive Freud, “la via regia verso l'inconscio”. L'inconscio è il nome di ciò che non è immediatamente accessibile, che non è trasparente, e di cui la coscienza e le sue manifestazioni sono traccia. La psicoanalisi è la disciplina che più di tutte ci ha insegnato l'impossibilità della trasparenza: ma questo non a scapito di un lavoro “critico”, bensì a favore di questo lavoro. “Critico” qui è da assumere nel suo significato greco: “discernere, distinguere, differenziare”. Questo non significa che l'inconscio abbia un carattere sostanziale: piuttosto, *l'inconscio non è altro che il nome della possibilità stessa di trasformare l'immagine in informazione, la sensazione in simbolo, ovvero il nome per dire la non definitività della coscienza, cioè dell'attuale e del positivo*. O, detto ancora in altro modo: “inconscio” è un altro modo per dire che il sistema della nostra vita umana è storico. E quindi trasformabile. Il senso vero della “critica” è infatti l'idea che ciò che si “critica” possa essere cambiato.

Laddove c'è informazione, c'è infatti la possibilità di trasformazione. Questa tesi fa riferimento alla concezione dinamica dell'informazione sostenuta da Gilbert Simondon, secondo cui l'informazione si origina da uno stato metastabile (quel che potremmo dire appunto l'inconscio) caratterizzato da una differenza di potenziale. Uno stato altamente stabile non produce alcuna informazione: esso sarebbe caratterizzato da una simmetria assoluta, cioè, in termini visivi, da una assoluta trasparenza, cui corrisponde la staticità dell'immagine, cioè della forma. Uno stato metastabile, invece, produce

²⁴ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. di E. Fachinelli e H. Trettl, Torino, Einaudi, 1973, p. 262.

²⁵ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 291.

informazione, nel senso che dà origine a una forma, la quale quindi è un effetto che rimanda alla sua genesi, incorporandola come “informazione”. In questo senso, ogni forma è, in quanto risultato di un processo informativo, anche un simbolo. Come i simboli richiedono una controparte che li completa, così queste produzioni, queste “prese di forma”, richiedono una controparte che è un ricevente, un interprete: l’informazione è un processo relazionale che mette in connessione una forma nell’emittente con una forma nel ricevente. L’informazione è la differenza esistente tra questi due termini in interazione.

L’informazione, scrive Simondon, è però soggetta a una contraddizione: da una parte, essa è «ciò che si oppone al livellamento generale dell’energia modulata dal segnale e costituisce ciò che consente di distinguere, in una trasmissione che sfrutti l’alfabeto Morse, il momento in cui passa la corrente dal momento in cui non passa»²⁶. L’informazione si oppone alla simmetria e quindi, nella misura in cui questo è un concetto della trasparenza assoluta, si oppone alla trasparenza, all’equivalenza. Essa implica piuttosto la discernibilità rispetto a uno sfondo, una decisione tra possibili, che non sono quindi del tutto equivalenti. D’altra parte, l’informazione richiede una certa regolarità, e cioè una relativa prevedibilità e riconoscibilità²⁷. Questa apparente contraddizione, che è una contraddizione tra un aspetto discontinuo (la discernibilità) e uno continuo (la regolarità) significa semplicemente che l’informazione è un processo né discontinuo né continuo, e cioè intermedio tra differenziazione e integrazione. Simondon chiama “trasduzione” questo processo: «Il livello totale di informazione si misurerebbe così attraverso il numero di piani di integrazione e di differenziazione, così come per la relazione fra integrazione e differenziazione, che nel vivente si può denominare trasduzione»²⁸. La trasduzione è un processo metamorfico, di trasformazione, di amplificazione o estensione di uno stato in un altro: «La possibilità di adoperare una trasduzione analogica per pensare un dominio del reale implica che questo dominio sia effettivamente sede di una strutturazione trasduttiva»²⁹. Analogia e trasduzione sono rispettivamente il coté logico e quello ontologico dell’ontogenesi.

L’informazione, quindi, in quanto concetto che suppone allo stesso tempo una asimmetria e una simmetria, ovvero in quanto processo estensivo di carattere analogico, rappresenta un paradigma alternativo a quello della trasparenza. Essa comporta la comprensione di una genesi o di una distanza, e

²⁶ G. Simondon, *L’individuazione alla luce delle nozioni di forma e d’informazione*, tr. it. di G. Carrozzini, Milano-Udine, Mimesis, 2020, p. 299.

²⁷ Ivi, p. 300.

²⁸ Ivi, p. 215.

²⁹ Ivi, p. 46.

in questo senso è “critica”. Perché questo sia possibile, occorre che nella visione intervenga anche una funzione simbolizzatrice, che è un elemento di opacità, in quanto rimando a qualcosa che non si vede. Che non è nascosto, ma indicato.

5. Una “fronetica del digitale”

Le tecnologie digitali, a differenza delle tecnologie tradizionali, hanno la caratteristica di rendere interattiva la relazione che tramite esse si stabilisce, sia con gli strumenti, sia con altri esseri. Questa interattività dà l’illusione di una simmetria, dovuta al loro carattere prevalentemente audiovisivo, o in generale sensoriale. Simmetrico è anche il loro funzionamento interno, perché determinato da funzioni algoritmiche e computazionali. Un’immagine digitale è identica all’algoritmo che la genera: può essere distrutta su uno schermo, ma l’algoritmo la rigenererà in maniera del tutto identica. Non è così per le immagini analogiche, che sono soggette a contingenze, che introducono sempre delle variazioni, più o meno percepibili, nella loro riproduzione. Tuttavia, come ogni altra tecnologia, anche le tecnologie digitali hanno una natura simbolica, che si tratta di tener sempre presente, al fine di comprenderne quel che secondo me non va mai perso di vista: il loro carattere trasduttivo. Al di là della loro natura digitale intrinseca, che riguarda il loro modo di funzionare, e al pari di ogni altra tecnologia, esse hanno ontologicamente un carattere *analogico*, cioè estensivo e protesico.

Si può perciò vedere ancora in esse un riferimento – direi, appunto, analogico – agli organi del corpo. Le tecnologie digitali sono certamente estensioni dei nostri organi: se ne è parlato in termini di vista, udito, magari anche tatto (parliamo ad esempio di *touch screen*), e certamente anche di cervello (sarebbero l’estensione della nostra intelligenza, Intelligenza Artificiale). Qui vorrei però suggerire un altro paragone. In quanto fondate su un’operazione di input e di output, tramite la quale noi immettiamo informazioni che vengono poi proiettate all’esterno, la funzione delle tecnologie digitali può essere infatti paragonata a quella dei polmoni, e cioè a un’operazione di inspirazione ed espirazione. Una funzione che nel caso dell’uomo è però regolata da un altro organo, che si trova quasi al centro del corpo umano: il diaframma. Diaframma è anche una parola del lessico fotografico, a indicare un dispositivo che regola l’impressione della luce sulla pellicola, che fa quindi da filtro, regolando l’esposizione e permettendo che la luce entri secondo una certa misura. La parola “diaframma” deriva dal greco *phrên*, che indica la sede della vitalità, e che, come funzione intellettuale, a un certo punto è passato a indicare il cervello

(da qui termini d'uso corrente come frenologia, schizofrenia, ecc.), ma che originariamente indicava i polmoni o, in Platone, proprio il diaframma (*Tim.* 70a). La facoltà designata dal *phrên* non è la razionalità del *logos*, ma quella, molto più duttile e flessibile, molto più interattiva, della *phrónesis*³⁰, parola che deriva direttamente da *phrên*. La *phrónesis* è una capacità di discernimento: Platone vi fa implicitamente riferimento in negativo, nel mito della caverna, quando, per descrivere lo stato dello schiavo liberato, che riesce finalmente a distinguere l'immagine dalle statuette, dice che prima era costretto a una visione priva di tale discernimento (*aphrosyne*, insensatezza, follia, mancanza di discernimento, *Resp.* VII, 515c)³¹. Aristotele ne fa addirittura la virtù principale della vita etica, cioè della *prâxis*. Una virtù dianoetica, che designa una modalità di conoscenza non immediata, come la *nóesis*, ma mediata. Essa ha come scopo la ricerca del giusto mezzo, sia inteso come strumento, sia inteso come termine medio proporzionale: è una facoltà, quindi, non deduttiva né induttiva, ma analogica (*analogía* in greco significa infatti "proporzione"). Di essa non c'è però scienza: essa si apprende solo con l'esercizio e l'esperienza.

Credo che le moderne tecnologie digitali richiedano questa operazione di filtraggio, regolatrice dell'esposizione e dell'introiezione, dell'output e dell'input, che è molto simile a quella della *phrónesis*, parola che traduciamo con saggezza o anche con *prudentia* (traduzione diventata canonica con Cicerone), ma che più appropriatamente deve farci pensare all'operazione fondamentale della respirazione. Simondon identifica nella cultura, e cioè nell'uomo, questa funzione regolatrice: «l'essere tecnico è un simbolo, la metà di un tutto che attende il suo complemento, ovvero l'uomo»³², in quanto suo «interprete vivente»³³. Quel che insomma vorrei suggerire, in conclusione, è l'esigenza di una nuova "fronetica del digitale", che assuma il carattere mediale e trasduttivo della tecnica ma che, allo stesso tempo, eviti di farne, soprattutto nel caso specifico delle tecnologie digitali, la sede di una acritica e afronetica identificazione delle cose con le immagini, della realtà con la sua presentificazione audio-visiva, e cioè virtuale. La relazione tra l'uomo e gli oggetti tecnici è, come rileva ancora Simondon, necessariamente

³⁰ Cfr. G. Chiurazzi, *La phronêsis comme rationalité diagonale. Entre universalisme et relativisme*, in: M. L. Portocarrero, L. A. Umbelino, A. Wiercinski (a cura di), *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, Berlin - Münster - Zürich - Wien - London, LIT Verlag, 2012, pp. 97-112.

³¹ Platone, *La repubblica*, tr. it. di M. Vegetti, Milano, Rusconi, 2006.

³² G. Simondon, *Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement*, «Cahiers pédagogiques», 15 ott. 1954, p. 89. Sul tema cfr. X. Guchet, *Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010, p. 218 e 245 ss.

³³ G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, cit., p. 11.

asimmetrica³⁴: una asimmetria che la simmetria costitutiva delle macchine digitali non potrà mai completamente introiettare³⁵.

gaetano.chiurazzi@unito.it

Gaetano Chiurazzi è professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università di Torino e direttore di progetto presso il Collège International de Philosophie di Parigi. Ha studiato e svolto attività di ricerca presso le Università di Berlino, Heidelberg, Parigi, Oxford e Varsavia, Parigi, Oxford, Varsavia, e ha tenuto seminari e lezioni in diverse università. I suoi interessi spaziano dalla filosofia antica (Platone, Aristotele) alla filosofia classica tedesca (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer) e alla filosofia contemporanea francese (Foucault, Derrida).

³⁴ G. Simondon, *Nota complementare sulle conseguenze della nozione di individuazione*, in *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, cit., p. 716 e 718. Cfr. anche p. 722: «La relazione dell'uomo alla macchina risulta asimmetrica poiché questa macchina istituisce una relazione simmetrica fra uomo e mondo».

³⁵ Per un più ampio sviluppo di questo punto mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Numérisation et incommensurabilité*, «Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», n. 2 (2020), pp. 11-27.

#nofilter. Del modo di esistenza della sfera pubblica nell'epoca di Kant e in quella delle ICT digitali

MANUEL DISEGNI
(Università di Torino)

#nofilter. On the mode of existence of the public sphere in the age of Kant and in that of digital ICTs

Abstract: This article contributes to investigating digital information and communication technologies with regard to their transformative effects on the structure and functions of the public sphere. The notion of the latter is developed starting from its genesis in the philosophical and political thought of the Enlightenment (in particular Kant's *Öffentlichkeit*), and then through its critical reappraisal in the context of twentieth-century sociological reflection on the culture industry and mass communication (in particular Habermas). Within this historical-conceptual framework, the second part of the article considers two currently relevant social phenomena – the endemic spread of Attention Deficit/Hyperactivity Disorder and the crisis of professional journalism – as evidence that to the rapid expansion of the public sphere brought about by digital ICT corresponds a tendential deterioration of both the subjective conditions of its existence and its objective infrastructure.

Keywords: Kant; Habermas; Digital ICT; Public Sphere; ADHD; Journalism; Transparency.

Tutt'a un tratto si aveva la possibilità di dire tutto a tutti, ma a pensarci bene non si aveva nulla da dire.

Bertolt Brecht, *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat*

1. *Una fantasia radiofonica*

Fra i più notevoli teorici della comunicazione del XX secolo, il drammaturgo tedesco Bertolt Brecht ha elaborato nel 1932 la seguente avveniristica proposta di riconversione della radio:

Bisogna trasformare la radio da apparato di distribuzione in apparato di comunicazione. La radio potrebbe essere il più grandioso apparato di comunicazione per la vita pubblica che si possa immaginare ... se solo fosse in grado non solo di trasmettere ma anche di ricevere, non solo di far ascoltare l'ascoltatore ma anche di farlo parlare e di non isolarlo bensì metterlo in relazione. La radio dovrebbe quindi uscire dall'emittente e organizzare gli ascoltatori come emittenti. Perciò sono assolutamente positivi tutti gli sforzi che fa la radio per dare alle questioni pubbliche anche un vero carattere di pubblicità.¹

Neanche un secolo più tardi questa fantasia brechtiana appare non soltanto realizzata, ma ampiamente superata dalla realtà. L'avvento di internet e la sua diffusione mediante dispositivi portabili assurti in breve tempo a protesi inseparabili dal corpo individuale della quasi totalità dei membri della società contemporanea con più di otto anni di età hanno dato vita a un sistema di interrelazioni comunicative all'apparenza decentralizzato, anarchico e fluidamente multidirezionale la cui estensione e capillarità neanche un'immaginazione tanto vivida quanto quella del rivoluzionario drammaturgo avrebbe fino a pochi decenni or sono saputo concepire. La rete appare davvero "il più grandioso apparato di comunicazione... ": senza dubbio più grandioso della radio a banda larga immaginata da Brecht. Il

¹ Bertolt Brecht, *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat*, in Id., *Gesammelte Schriften* 18, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, p. 129. Sul contributo di Brecht alla riflessione teorica intorno alla comunicazione e ai suoi media cfr. Roswitha Mueller, *Bertolt Brecht and the Theory of Media*, University of Nebraska Press, Lincoln London 1989.

dubbio può forse insorgere quando si riporti il seguito della citazione: “... per la vita pubblica”.

Che internet e le moderne tecnologie digitali dell’informazione e della comunicazione abbiano abbattuto millenarie barriere comunicative è, in senso tecnico, una verità indubitabile. Può dirsi lo stesso nel senso sociale e politico – e più precisamente nel senso di un ponte di congiunzione fra il sociale e il politico – in cui Brecht parla di “vita pubblica”?

2. *Il problema della trasparenza e il concetto illuminista di pubblicità*

Le riflessioni che la radio ha ispirato ad alcuni dei pensatori più radicali della prima metà del secolo scorso – si pensi ad esempio, oltre a Brecht, a Walter Benjamin e Theodor W. Adorno – sono legate al potenziale illuminista di questo strumento.² Muovono tutte dal problema – cognitivo, culturale, politico – di illuminare la maggioranza delle persone sui loro interessi reali. Fin dagli inizi della sua diffusione la radiofonìa manifesta le potenzialità di un medio (o “apparato”) di comunicazione efficace allo scopo di destare e organizzare l’attenzione del pubblico sulle questioni di reale interesse pubblico ovvero, per citare ancora le parole ben scelte di Brecht, allo scopo di “rendere gli interessi interessanti”.³

La sfera pubblica borghese è uno spazio di partecipazione in cui gli individui possono e debbono informarsi sugli affari della comunità, discuterli e sottoporli all’esame di argomentazioni vieppiù razionali. Tale sfera svolge un contributo funzionale nell’ambito del più ampio progetto politico illuminista: realizzare una società matura, adulta, consapevole dei propri rapporti e dei propri reali interessi. Nelle intenzioni dei suoi primi teorici e fondatori, la sfera pubblica è l’istituzione deputata a illuminare la società moderna ovvero, per usare un’altra metafora visuale, a renderla trasparente a se stessa.

Produrre trasparenza è dunque la ragion d’essere della sfera pubblica. La nozione di *trasparenza* implicita in tale tesi e nelle riflessioni che seguono si riferisce dunque non tanto a un presunto bene originario da difendere; va intesa non tanto negativamente come assenza di manipolazioni e

² Cfr. Walter Benjamin, *Rundfunkarbeiten*, in Id., *Werke und Nachlaß Kritische Gesamtausgabe* 9/1, a c. di Thomas Küpper e Anja Nowak, Suhrkamp, Berlin 2017, pp. 519-640; Thomas Y. Levin, Michael Linn, *Elements of a Radio Theory: Adorno and the Princeton Radio Project*, *Musical Quarterly* 78, 2 (1994), pp. 316-324;

³ Bertolt Brecht, *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat*, in Id., *Gesammelte Schriften* 18, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, p. 131.

intorbidamenti, come semplice mancanza di opacità, ma piuttosto come la nozione positiva di qualcosa che deve essere appunto prodotto, istituito: come il risultato sempre precario e imperfetto di un lavoro cognitivo e politico, del lavoro critico e del lavoro giornalistico.

Così come gli individui, neanche gli aggregati di individui e meno che mai le società umane sono immediatamente e per natura dotate di piena e trasparente coscienza di sé. Coscienti e trasparenti a se stessi possono forse diventare, almeno in certa misura e con un po' di fortuna, mediante il lavoro dell'informazione e della riflessione pubbliche. La pubblicità dell'informazione e della critica è lo spazio che la collettività si riserva per riflettere su se stessa, sui fondamenti del proprio ordine, sui propri rapporti, i propri interessi, i propri problemi, rendendosi così facendo progressivamente trasparente a se stessa.

L'espressione teorica più matura dell'idea moderna di pubblicità si deve a Kant. È nota la sua concezione dell'illuminismo come uscita dell'uomo dallo stato di minorità in cui versa per colpa propria, dove per minorità si intende l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza ricorrere alla guida altrui; incapacità colpevole nel caso in cui non dipenda da un difetto d'intelligenza, bensì di coraggio.⁴ Nella filosofia della storia di Kant, la massima di pensare con la propria testa è il correlato soggettivo della tendenza oggettiva dell'umanità a progredire verso il meglio.⁵ Ma il problema di pensare con la propria testa non è soltanto una questione dell'indole individuale più o meno coraggiosa delle persone. L'illuminismo non è una questione privata. È invece una questione prettamente pubblica.

È dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità, che è diventata per lui una seconda natura ... Al contrario, che un pubblico si illumini da sé è ben possibile, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile.⁶

Di qui la guerra dichiarata dall'illuminismo al principio della censura. Dirimente per l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità in cui versa è la libertà di servirsi pubblicamente della – propria e insieme universale – ragione. Avere il coraggio di pensare con la propria testa vuol dire, per Kant,

⁴Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Scritti politici*, a c. di Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu, Utet, Torino 2010³, pp. 141-150.

⁵Immanuel Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti politici*, pp. 213-30.

⁶Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, p. 142.

né più né meno che avere il coraggio di pensare a voce alta. Se non si pensa a voce alta non si pensa neanche in silenzio.

Si dice abitualmente che il potere supremo può toglierci sì la libertà di parlare o di scrivere, ma non la libertà di pensare. Ma in quale misura e con quale esattezza sapremmo noi pensare se non pensassimo per così dire in comunione con altri, cui noi comunichiamo i nostri pensieri e che a noi comunicano i loro? Si può dunque ben dire che quel potere esterno che toglie agli uomini la libertà di comunicare pubblicamente i propri pensieri, toglierebbe loro anche la libertà di pensare: la quale è l'unico tesoro che ancora ci rimane in mezzo a tutti i pesi della condizione civile ed è anche l'unico aiuto che può ancora contro tutti i mali di quella condizione.⁷

In quanto luogo istituzionalmente deputato al confronto e alla comunicazione, la sfera pubblica è anche il luogo della formazione, dell'educazione, della *Bildung*. L'uso pubblico *della* ragione coincide idealmente e praticamente con l'educazione del pubblico *alla* ragione. Quest'ultima funzione e ragion d'essere della sfera pubblica borghese non è di carattere soltanto intellettuale o culturale, ma propriamente politico.

Non a caso Kant ripone nella pubblicità della riflessione critica ogni speranza di un'effettiva armonizzazione della politica con la morale, di una futura politica morale quale è esatta dal concetto trascendentale del diritto pubblico. Tale concetto dispone che ogni atto dell'autorità politica debba sempre poter essere ricondotto alla legge quale suo ultimo fondamento, mentre prevede che le leggi, per parte loro, debbano sempre poter apparire come leggi universali e razionali agli occhi dell'opinione pubblica.⁸ La sfera pubblica svolge un'imprescindibile funzione costitutiva nei confronti del moderno Stato di diritto in quanto garantisce che la legge di natura e l'arbitrio del potere siano progressivamente sostituiti da leggi pratiche dettate dalla ragione. Perciò Kant scrive nel *Conflitto delle facoltà* che "il divieto della pubblicità impedisce il progresso del popolo verso il meglio".⁹ La pubblicità dei pensieri e la comunicazione delle opinioni danno struttura e materia alla sfera pubblica, la sola istanza in grado di procurare realtà empirica ai principi

⁷ Immanuel Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, in Id., *Stato di diritto e società civile*, a c. di Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 126.

⁸ Cfr. Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti politici*, pp. 329-30.

⁹ Immanuel Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a c. di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 289.

trascendentali del diritto e della morale. Essa rappresenta una sorta di coscienza universale empirica; svolge una funzione di mediazione e sintesi delle molteplici coscienze empiriche degli individui in un'unica coscienza universale dei principi della ragione.

Come specchio ideale che la società moderna allestisce per rendersi visibile a se stessa, per conoscersi, la sfera pubblica è anche il luogo in cui si costituisce il collettivo democratico. Prima di Kant, già Rousseau aveva collegato *l'opinion publique* alla costituzione della *volonté générale*.¹⁰ Nella visione del filosofo e pedagogista francese, la sfera pubblica costituisce l'organo principale dell'autodeterminazione democratica e come tale un pilastro dell'ordine politico repubblicano. In Inghilterra, d'altronde, Jeremy Bentham insiste sull'importanza della sfera pubblica come istanza di controllo. La pubblicità delle trattative parlamentari consente al pubblico critico di sovrintendervi ed è quindi lo strumento più efficace per trasformare l'arbitrio del potere in legge della ragione.¹¹

A pochi anni di distanza dalla teorizzazione da parte di Kant del potenziale civilizzatore della pubblicità, l'altro grande protagonista della filosofia classica tedesca, Hegel, pensatore tutt'altro che pessimista, si mostrava già assai più cauto al medesimo riguardo. Nella sua filosofia del diritto non si parla di "pubblicità" ("*Öffentlichkeit*"), ma vale in suo luogo l'espressione "opinione pubblica" ("*öffentliche Meinung*"). Hegel ne parla in termini non del tutto lusinghieri, e cioè come della "la generalità empirica delle vedute e dei pensieri dei molti".¹² Cioè come qualcosa di molto lontano dall'idea del divenire la verità sociale trasparente a se stessa. Nei pochi anni che distanziano l'opera dei due pensatori, il legame in Kant ancora indissolubile fra ragione e pubblicità inizia a dare segni di cedimento. La comunicazione pubblica perde il suo rapporto privilegiato con l'universale politico e diventa il luogo delle opinioni soggettive della moltitudine. Hegel raccomanda di mantenerne il proprio giudizio e comportamento il più possibile indipendenti.

§318. L'opinione pubblica merita perciò di venir tanto *apprezzata* quanto *disprezzata*, questo per la sua concreta coscienza ed estrinsecazione,

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Garnier Frères, Paris 1927, pp. 326-7.

¹¹ Jeremy Bentham, *An Essay on Political Tactics*, in Id., *The Works of Jeremy Bentham*, a c. di John Bowring, W. Tait, Edinburgh 1843, pp. 299sgg.

¹² Gerg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a c. di Giuliano Marini, Laterza, Bari Roma 2021, p. 240.

quello per la sua base essenziale, la quale, più o meno offuscata, soltanto pare in quel concreto. Poiché essa non ha dentro di lei la misura della differenziazione né la capacità di sollevare entro di sé il lato sostanziale al sapere determinato, ne segue che l'indipendenza da essa è la prima condizione formale per qualcosa di grande e razionale (nella realtà come nella scienza).¹³

Il limiti della libertà d'informazione e comunicazione pubblica nella sua funzione di mediazione fra il punto di vista particolare che caratterizza la società civile e da una parte e l'universale politico dall'altra, tuttavia, vanno compresi per Hegel non tanto nella sfera della comunicazione stessa, quanto piuttosto nelle irrisolte contraddizioni della società che mediante essa comunica. Attento osservatore degli sviluppi economici e sociali del continente europeo e della Gran Bretagna, Hegel riconduce le difficoltà per la comunicazione pubblica di assolvere al compito storico costituente e civilizzatore affibbiatole dall'illuminismo alla struttura antagonistica del sistema dei bisogni, alla società civile medesima. Il sistema dei bisogni in cui consiste la società moderna è configurato in modo tale da produrre necessariamente grandi accumuli di ricchezza da una parte e vaste sacche di povertà dall'altra. Si forma cioè la *plebe*: fasce di popolazione che non si riconoscono nel diritto e nella sua razionalità universale in quanto troppo ricche o troppo povere.¹⁴ La plebe povera non si riconosce nella razionalità universale diritto perché i suoi sono i primi diritti a essere calpestati. La plebe ricca si riconosce altrettanto poco nella razionalità universale del diritto poiché in esso altro non vede che uno strumento utile a far valere i propri interessi particolari e a calpestare i diritti altrui.

La dinamica inclusiva della sfera pubblica non è sufficiente di per sé a risolvere il problema della sempre rinnovata generazione di plebe dal seno della società moderna. Non è sufficiente, cioè, a realizzare le aspettative che vi aveva riposto l'illuminismo. Perciò Hegel parla di "opinione pubblica".

3. *Trasformazioni strutturali della sfera pubblica*

I limiti della capacità della comunicazione pubblica di democratizzare la società moderna intravisti da Hegel nella prima metà dell'Ottocento si sono

¹³ Gerg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 252.

¹⁴ Cfr. Frank Ruda, *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Bloomsbury, London 2011.

resi via via più palesi. Un secolo più tardi, nel mezzo della crisi più nera delle democrazie liberali, la nozione di “industria culturale” elaborata negli Stati Uniti dagli esuli tedeschi Max Horkheimer e Theodor W. Adorno è intervenuta a innovare il dibattito filosofico sulla sfera pubblica registrando tendenze che conducevano le società tardo-capitalistiche a ridurre l’illuministico ideale kantiano di pubblicità della riflessione critica a un potente apparato ideologico di manipolazione delle coscienze individuali e produzione di conformismo su scala, appunto, industriale.¹⁵

Fra le più influenti elaborazioni del concetto di industria culturale proposto da Adorno e Horkheimer nel senso di una teoria critica della sfera pubblica al tempo dei mezzi di comunicazione di massa vi è il celebre studio del sociologo e filosofo Jürgen Habermas sulla storia sociale e concettuale della pubblicità: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962).¹⁶

Questa pionieristica ricerca filosoficamente informata nel campo della sociologia dei mezzi di comunicazione mette in luce come l’inclusione delle masse popolari *nella* sfera pubblica resa possibile a partire dalla fine del XIX dalla diffusione dei moderni mezzi di informazione e comunicazione si sia accompagnata a un parallelo processo di integrazione *della* sfera pubblica e dei suoi contenuti comunicativi entro la sfera del mercato, la circolazione delle informazioni nella circolazione delle merci. Ricondotta alla logica di un processo di produzione e consumo di merci, sia pure “culturali”, la sfera pubblica borghese è venuta così a trovarsi nel suo complesso sottoposta alle ferree leggi dell’economia di mercato, a leggi cioè estranee alla sua vocazione politica e caratteristiche semmai proprio del punto di vista dell’interesse privato di quel *bourgeois* che essa, in origine, aveva il compito di mediare con la prospettiva universale del moderno e repubblicano *citoyen*. La sfera pubblica ha cioè progressivamente scontato, come prezzo per la propria espansione industriale, il proprio carattere di pubblicità quale istanza mediatrice fra il privato e il politico. Quella realizzata dalle tecnologie audiovisive dell’industria culturale del tardo capitalismo è al massimo una “pseudo-pubblicità” (o “pubblicità illusoria”, “*Schein-Öffentlichkeit*”).¹⁷ La sua forma più elementare ed emblematica può forse essere individuata appunto nella

¹⁵ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Darmstadt 1962.

¹⁷ Ivi., p. 188.

pubblicità (nel senso, oggigiorno prevalente e ironicamente lontano dalla *Publizität* di kantiana memoria, di *réclame*). La dialettica della comunicazione di massa prospettata da Habermas identifica l'allargamento del *pubblico* che ha caratterizzato la tarda modernità con la sua tendenziale disgregazione in una miriade di consumatori individuali.

Sorta all'inizio dell'epoca moderna nello spazio generatosi dalla separazione fra la società civile e lo Stato politico sulla base tecnica della stampa, la sfera pubblica borghese è stata profondamente trasformata dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione audiovisuale e dai coevi processi generali di industrializzazione della società. Tale trasformazione "strutturale" e funzionale può essere concepita come un processo di mercificazione dei suoi contenuti comunicativi; come la progressiva sussunzione reale dei prodotti del lavoro ora anche culturale sotto la forma di merce che già dominava l'intero ambito della riproduzione materiale. Il problema posto da Habermas è quello del concomitante deterioramento delle originarie prerogative illuministe e democratiche della sfera pubblica: che ne è del suo contributo funzionale all'integrazione e della società e allo sviluppo della sua autocoscienza?

Di una "nuova trasformazione strutturale" della sfera pubblica sembra potersi parlare con certezza a partire dalla diffusione su larga scala di internet e dalla concomitante digitalizzazione dei processi informativi e comunicativi. A questa ipotesi di ricerca Habermas ha dedicato, a sessant'anni di distanza dall'opera sulla sfera pubblica che lo rese famoso, un libello dal titolo *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (2022).¹⁸

L'elemento maggiormente innovatore in senso strutturale e funzionale, non soltanto tecnico, della comunicazione digitale è da individuarsi nel suo carattere di reciprocità. Non v'è dubbio alcuno che a loro tempo la stampa, la fotografia, il film, la radio e la televisione abbiano modificato profondamente la comunicazione pubblica. Nondimeno, tutti questi media sono rimasti sostanzialmente media di distribuzione unilaterale. La reciprocità era una caratteristica propria della comunicazione telefonica, la quale atteneva però soltanto alla sfera privata. Il primo mezzo di comunicazione ad aver reso tecnicamente possibile il connubio di pubblicità e reciprocità è stato internet. Perciò la diffusione di internet può legittimamente esser detta avere inaugurato una nuova epoca storica, un nuovo modo di stare insieme degli

¹⁸ Jürgen Habermas, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2022. Cfr. anche Martin Seeliger, Sebastian Seignani, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?*, Nomos, Baden Baden 2021; Christian Fuchs, *Digital democracy and the Digital Public Sphere*, Routledge, London New York 2023.

esseri umani. La sua inaudita forza connettiva, che ci consente di intenderci da una parte all'altra del mondo in maniera tanto semplice e immediata come i membri di una piccola tribù raccolti intorno a un falò, pare aver abbattuto ogni barriera spazio-temporale un tempo d'ostacolo alla libera comunicazione. Pare aver realizzato il sogno di un "villaggio globale" figurato già a metà degli anni Sessanta dal teorico canadese della comunicazione Marshall McLuhan: "La famiglia umana torna a essere una tribù".¹⁹

Fin dall'inizio della sua diffusione internet ha recato con sé la promessa radical-democratica di superare i limiti della moderna democrazia rappresentativa ridando vita a uno spazio di costruzione del consenso di tipo diretto sul modello archetipico della democrazia antica, una sorta di *agorà 2.0*. Chiunque sia in possesso di un terminale digitale può effettivamente rendere pubblico il proprio pensiero in maniera spontanea e immediata scavalcando tutti i meccanismi rappresentativi della politica e della sfera pubblica borghesi. Consentendo una comunicazione pubblica e reciproca elevata al di sopra di parlamenti, governi, case editrici e redazioni giornalistiche, la rete pare aver realizzato l'obiettivo sempre mancato nella storia della democrazia politica: una sfera pubblica completamente autoregolata, priva di rappresentanti e custodi abilitati a decidere che cosa è d'interesse pubblico e cosa no, cosa è meritevole di essere articolato pubblicamente e in quali termini. Al tempo delle ICT digitali, l'umanità sembra avere finalmente istituito una sfera della comunicazione universale, diretta, anarchica, decentralizzata e del tutto priva di filtri. Dell'utopia di trasparenza integrale vagheggiata dai californiani pionieri del World Wide Web negli anni Novanta del secolo scorso non rimangono oggi che alcune malferme reminiscenze, fra le quali può essere forse annoverato l'hashtag discretamente popolare su Instagram che assicura: #nofilter.

Poter chiacchierare con amiche, amici o parenti lontani migliaia di chilometri, seguire lezioni scolastiche o universitarie durante un'epidemia nella sicurezza delle proprie quattro mura, compiere operazioni commerciali o usufruire di assistenza medica a distanza, insomma poter comunicare universalmente senza barriere spaziali e temporali è certamente molto utile e dilettevole. Notevole è anche il potenziale di azione e mobilitazione politica

¹⁹Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, Gingko Press, Corte Madea 2003, p. 234.

messo a disposizione dai mezzi di comunicazione digitali.²⁰ Questi e numerosi altri vantaggi di ordine tecnico e pratico sono sotto gli occhi di tutti; senonché, proprio perciò, non rappresentano l'oggetto di interesse privilegiato dell'indagine presente, le cui conclusioni si limiteranno semmai a porre la più circoscritta questione se e in quale misura l'avvento delle ICT digitali abbia determinato condizioni propizie per l'esercizio delle funzioni sociali che hanno caratterizzato la sfera pubblica fin dalla sua istituzione nell'ambito del progetto illuminista; se ed entro quali limiti queste tecnologie abbiano favorito l'articolazione di un discorso pubblico capace di inquadrare correttamente le questioni di rilevanza pubblica, di organizzare l'attenzione del pubblico intorno a esse e conferire loro realmente un carattere di pubblicità, di "rendere gli interessi interessanti", di formare la capacità di giudizio critico delle cittadine e dei cittadini, insomma di rendere la società trasparente a se stessa contribuendo in tal modo alla costituzione e al consolidamento del collettivo democratico.

La questione può esser posta in questi termini: non comportano forse l'espansione globale della sfera pubblica, l'abbattimento delle sue barriere interne e la sua radicale deregolamentazione quali sono stati resi possibili dalle tecnologie digitali dell'informazione e della comunicazione anche il rischio del venir meno dei suoi confini, di un suo tendenziale dissolvimento?²¹

L'aspetto più rivoluzionario delle ICT digitali consiste nell'aver consentito a ogni individuo di accedere liberamente e direttamente alla dimensione della pubblicità. Si è trattato di una svolta epocale nella storia della comunicazione fra gli esseri umani. Dai suoi primordi nei rituali religiosi delle tribù pagane fino all'era della televisione, lo spazio pubblico si è costituito e articolato sul fondamento di un filtro sociale, di una selezione all'ingresso. In tempi arcaici si trattava di un filtro di natura sacrale: si poteva accedere al santuario soltanto dopo aver compiuto certi rituali purificatori. Nella comunicazione pubblica moderna e secolarizzata, invece, gli individui che intendevano prender parola dovevano adeguarsi a certi standard: senza il consenso dell'editore, della redazione, del correttore di bozze eccetera – un testo non si pubblicava. La sfera pubblica borghese aveva, così come quella sacrale delle antiche tribù, anch'essa i suoi custodi e i suoi controllori

²⁰ Cfr. il contributo di Irene Ortiz Gala in questo volume.

²¹ Se lo domanda fra gli altri Christoph Türcke, *Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft*, C. H. Beck, München 2019, pp. 73-156.

(“*gatekeeper*” per Habermas).²² Certamente non si trattava di custodi e controllori infallibili; meno ancora imparziali. Nondimeno, esercitando una funzione di delimitazione dello spazio pubblico, essi contribuivano a garantire la sua sussistenza come una sfera nettamente distinta da quella privata e quotidiana.

La pubblicità esige un contegno adeguato. Scrivere per la stampa, ad esempio, significava per lo scrittore esporsi al giudizio razionale del pubblico. Significava cioè accedere a una sfera distinta dal privato e dal quotidiano. L’ufficialità costitutiva della sfera pubblica gli imponeva, oltre a un certo numero di cerimonie più o meno solenni, la massima cura nell’elaborazione dei propri argomenti e nella loro esposizione. A sua volta il pubblico, leggendo, formava la propria capacità di giudizio razionale. Perciò Kant riteneva di ravvisare nella pubblicità della riflessione un circolo virtuoso in cui il pubblico, se solo lasciato libero, avrebbe inevitabilmente finito per illuminare se stesso. La sua speranza era che, con il passare del tempo, il filtro che regolava l’accesso alla sfera pubblica avrebbe progressivamente purificato – vale a dire: reso più razionale – tanto il pensiero degli scrittori quanto la capacità di giudizio dei lettori, e in questo modo promosso ovunque lo spirito della ragione e della libertà, su su fino ai governi.

Come mezzo di comunicazione universale internet ha introdotto nella storia dell’umanità la possibilità di accedere direttamente alla sfera della pubblicità senza dover sottostare ad alcuna condizione né rispondere ad alcun criterio selettivo. Senza tante cerimonie. La stampa, la fotografia, il film, la radio e la televisione sono rimasti – ferma restando la portata socialmente innovativa della loro diffusione – mezzi di distribuzione di contenuti comunicativi a carattere unilaterale. Internet, dal canto suo, costituisce una connessione comunicativa universale di tipo reciproco, inclusivo, egualitario e simmetrico, in cui ogni singolo utente può alternare a piacere le vesti dell’autore e del lettore, dell’emittente e dell’ascoltatore. La forma di comunicazione inaugurata dai media digitali conferisce a ogni singolo individuo una voce pubblicamente percepibile, emancipandolo, per così dire, dalla condizione di mera ricettività e passività propria dell’ascoltatore tradizionale. Come all’epoca della Riforma la stampa rese tutti quanti potenziali lettori, così le ICT digitali del XXI secolo hanno reso tutti quanti

²² Jürgen Habermas, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, p. 39.

potenziali autori. “Ma quanto tempo ci è voluto”, domanda Habermas, “perché tutti imparassero a leggere?”.²³

4. *Verso il dissolvimento della sfera pubblica. La crisi del giornalismo professionale e della facoltà di prestare attenzione*

Il prezzo pagato dalla sfera pubblica per l’emancipazione dai suoi limiti storici e la ventata di libertario egualitarismo apportata dal rapido progresso tecnico del sistema mediatico negli ultimi decenni consiste nel tendenziale dissolvimento dei suoi confini, vale a dire di ciò che la caratterizza in quanto dimensione specifica della vita collettiva degli uomini, distinta dalle altre.

Questo processo si compie in primo luogo nella percezione degli utenti. Nell’epoca della sua digitalizzazione, la sfera pubblica non viene più percepita come uno spazio ufficiale, separato dalla sfera del quotidiano e del privato e specificamente deputato alla discussione di questioni di rilevanza e interesse pubblici. Appare invece sempre più come un prolungamento del quotidiano e del privato in tutte le direzioni e senza soluzione di continuità. Ne consegue che la sfera dell’informazione e della comunicazione pubblica – la cui moderna istituzione doveva servire a garantire la reale pubblicità delle questioni pubbliche e il divenire trasparente a se stesso del collettivo sociale – è attraversata e dominata da contenuti comunicativi la cui natura è in realtà da considerarsi strettamente privata e quotidiana. È forse questo uno dei sensi in cui potrebbe essere sviluppata con propositi critici la nozione di “*onlife*” proposta dallo studioso romano di etica dell’informazione Luciano Floridi.²⁴ La mancanza di filtri che caratterizza la comunicazione digitale non sembra affatto garantire l’ideale di trasparenza annesso dall’illuminismo al concetto di sfera pubblica e da cui i media digitali attingono tuttora l’utopica loro *allure*. Internet ha conferito alla sfera pubblica un’estensione, una capillarità e una dinamica inclusiva altrimenti inimmaginabile e allo stesso tempo ha sfumato i suoi contorni fino a renderla irricognoscibile.

Questa mutata percezione soggettiva della sfera pubblica da parte degli utenti dei media digitali ha il suo corrispettivo oggettivo e infrastrutturale

²³ Ibid., p. 46.

²⁴ Cfr. Luciano Floridi, *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer Cham, Heidelberg New York Dordrecht London 2014.

nella crisi sistematica dell'editoria tradizionale e, in particolare, del giornalismo professionale.²⁵

Il calo delle vendite di riviste e giornali stampati sottrae agli editori la loro base economica e riduce drasticamente la domanda del lavoro di coloro che nella società moderna erano delegati all'organizzazione tecnica e intellettuale dell'informazione e della comunicazione: le giornaliste e i giornalisti, cioè "l'infrastruttura della sfera pubblica" democratica.²⁶

L'esistenza di una tale sfera non è un fatto naturale e privo di presupposti. Dipende semmai da un sistema mediatico altamente complesso, bisognoso di competenze specifiche per essere allestito e mantenuto in funzione. La società moderna aveva colto la necessità di dotarsi di un personale formato e specializzato capace di organizzare la circolazione di informazioni e il confronto delle opinioni allo scopo di distillarne un'opinione pubblica idealmente o progressivamente consapevole e razionale. Sapeva che per affermare la propria vocazione politica di fronte allo Stato centrale aveva bisogno di formare professionisti capaci di guidare l'attenzione del pubblico verso temi rilevanti per la collettività. Fin a che punto è possibile delegare con successo tali funzioni, costitutive per la sfera pubblica e per la vita democratica, alla gestione algoritmica dei flussi comunicativi?

Ai desolanti dati quantitativi riguardanti le odierne prospettive del lavoro giornalistico si accompagnano d'altronde drastiche trasformazioni qualitative nella sua organizzazione interna e nei suoi metodi. La pressione omologatrice esercitata dai nuovi media su quelli tradizionali è pressoché irresistibile. Nessun contenuto mediatico è in grado di sopravvivere nella giungla della comunicazione pubblica senza sovrastimolare l'attenzione dei consumatori. Per adeguarsi a questa legge, anche le testate giornalistiche più serie sono costrette, volenti o nolenti, a riempire le loro pagine sempre più di immagini e video, sempre meno di testi; a investire sempre più in grafica, sempre meno in inchiesta.

Mentre l'ufficio politico di costituire comunicativamente la sfera pubblica viene delegato agli algoritmi delle piattaforme digitali, il lavoro giornalistico umano assume tratti sempre più amministrativi. La metamorfosi kafkiana della professione giornalistica da lavoro d'inchiesta e di analisi in management dei dati e dell'attenzione è pressoché completa. Chi visiti la homepage di uno qualsiasi dei principali quotidiani italiani troverà, di fianco

²⁵ Su questo tema cfr. Jeffrey C. Alexander, Elizabeth Butler Breese, Maria Luengo, *The Crisis of Journalism Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

²⁶ Habermas, *Ein neuer Strukturwandel*, pp. 39.

alle notizie principali e senza riconoscibili distinzioni gerarchiche, rappresentazioni audiovisive di situazioni del tutto prive di pubblica rilevanza, come un animale domestico ripreso in teneri atteggiamenti o una tecnica innovativa per lavare l'insalata; rappresentazioni audiovisive ricavate dai social media e ripostate da redattori, giornalisti professionisti formati e stipendiati per fare esattamente quello che fanno, cioè competere con la concorrenza di altre testate e altri media per l'attenzione dei lettori.

Di lettori che soffrono in larga parte di un disturbo da deficit di attenzione.²⁷ ADHD (attention deficit hyperactivity disorder) è il nome scientifico dell'endemica penuria di presenza di spirito che caratterizza l'epoca delle ICT digitali. L'attenzione durevole non è una prerogativa biologica della specie homo sapiens, bensì una conquista culturale. Gli uomini primitivi che combattevano nella giungla contro bestie feroci, piante velenose, intemperie eccetera, dovevano essere in grado di captare rapidamente ogni rumore o movimento sospetto, ogni minimo segnale di pericolo. La sopravvivenza in quel contesto richiedeva un'attenzione agile e flessibile, strutturata in modo tale da potersi gettare rapidamente qui è là e non per focalizzarsi durevolmente su un unico oggetto. Quest'ultima è una facoltà che gli esseri umani hanno appreso (in senso filogenetico) e apprendono (in senso ontogenetico) con il tempo e con la fatica. Si tratta di una prerogativa che è stata iscritta nella struttura psicosomatica della specie umana in stadi evolutivi presumibilmente tardi; che pertanto è anche più soggetta a essere disimparata di quell'altra modalità distratta di percepire il mondo che è tipica dell'infanzia individuale e della preistoria nomadica dell'umanità. Le statistiche epidemiologiche sul ADHD crescono vertiginosamente di anno in anno.²⁸ L'atteggiamento conoscitivo del lettore digitale diventa sempre più tecnologico e allo stesso tempo sempre più primitivo. A venir meno sono le condizioni soggettive per l'esistenza stessa di una sfera pubblica e per il successo del progetto di rendere la società umana trasparente a se stessa. Tale fenomeno rientra in un più ampio processo di tribalizzazione della nostra vita collettiva, il quale può esser fatto corrispondere alle ottimistiche aspettative di un McLuhan soltanto nel senso di un amaro sarcasmo. Se lo smart phone rappresenta una minaccia al grado

²⁷ Cfr. Christoph Türcke, *Hyperaktiv! Kritik der Aufmerksamkeitsdefizitkultur*, C. H. Beck, München 2012.

²⁸ AA.VV., *Incidence, prevalence, and global burden of ADHD from 1990 to 2019 across 204 countries: data, with critical re-analysis, from the Global Burden of Disease study*, Molecular Psychiatry, 08 September 2023.

di sedentarietà intellettuale faticosamente raggiunto dall'umanità nel corso degli ultimi ventimila anni (evolutiveamente parlando un breve periodo), il deterioramento delle facoltà dell'attenzione e della concentrazione che ne consegue non è che uno dei sintomi di una più generale tendenza regressiva a formule comunicative e atteggiamenti conoscitivi di tipo barbaro e primitivo.

Ci si può dunque meravigliare dei fenomeni di regressione politica osservabili nell'era digitale a tutte le latitudini? Quel che dal punto di vista tecnico appare come l'espansione oltre ogni limite dello spazio comunicativo preposto alla presa di coscienza di sé da parte della società globalizzata, in cui le questioni pubbliche dovrebbero ottenere reale pubblicità e i rapporti sociali, gli interessi e i conflitti essere conosciuti, articolati e discussi con razionalità e trasparenza, si rivela, dal punto di vista politico, come un processo di rapida e difficilmente arrestabile dissoluzione. Al posto del pubblico confronto degli argomenti razionali in cui tanto confidavano Kant e poi ancora Brecht si instaura un'arena comunicativa priva di filtri e di confini, dominata da codici comunicativi massimamente elementari in concorrenza commerciale fra loro e dinamiche di consenso neoplebiscitarie.

Si peccherebbe forse di determinismo tecnologico a voler ricondurre l'attuale processo di smantellamento dell'infrastruttura oggettiva della sfera pubblica e il contestuale deperimento delle condizioni soggettive che consentono agli individui di prendervi parte unicamente alla sua digitalizzazione. È quanto meno un'ipotesi degna di considerazione che la comunicazione pubblica digitale assolva tutto sommato efficacemente la propria funzione di specchio della società contemporanea; che rifletta cioè in maniera trasparente e fedele la realtà dei rapporti umani fra i suoi membri: instabili e fugaci, impolitici e talvolta incivili, frettolosi e disattenti, privi di forma definita e vuoti di contenuto, mediati da comunicazioni semplificate e comportamenti sbrigativi e grossolani. In un caso come nell'altro, qualcuno aveva previsto tutto: "La famiglia umana torna a essere una tribù".

manuel.disegni@unito.it

Bibliografia

- AA.VV., 2023, *Incidence, prevalence, and global burden of ADHD from 1990 to 2019 across 204 countries: data, with critical re-analysis, from the Global Burden of Disease study*, *Molecular Psychiatry*, 08 September 2023.
- Alexander, J. C., Butler Breese, E. e Luengo, M., *The Crisis of Journalism Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Benjamin, W., 2017, *Rundfunkarbeiten*, 2017, in Id., *Werke und Nachlaß Kritische Gesamtausgabe 9/1*, a c. di Thomas Küpper e Anja Nowak, Suhrkamp, Berlin, pp. 519-640.
- Bentham, J., *The Works of Jeremy Bentham*, a c. di John Bowring, W. Tait, Edinburgh 1843.
- Brecht, B., 1967, *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat*, in Id., *Gesammelte Schriften* 18, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 129.
- Floridi, L., 2014, *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer Cham, Heidelberg New York Dordrecht London.
- Fuchs, Ch., 2023, *Digital democracy and the Digital Public Sphere*, Routledge, London New York.
- Habermas, J., 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Darmstadt.
- Habermas., J., 2022, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F., 2021, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a c. di Giuliano Marni, Laterza, Bari Roma.
- Horkheimer, M. e Adorno, Th. W., 2010, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Kant, I., 1989, *Scritti di filosofia della religione*, a c. di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano.
- Kant, I., 2010, *Scritti politici*, a c. di Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu, Utet, Torino.
- Kant, I., 1982, *Stato di diritto e società civile*, a c. di Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma.
- Levin, Th. e Linn, M., 1994, *Elements of a Radio Theory: Adorno and the Princeton Radio Project*, *Musical Quarterly* 78, 2 , pp. 316-324.
- McLuhan, M., 2003, *Understanding Media. The Extensions of Man*, Gingko Press, Corte Madea 2003.
- Mueller, R., 1989, *Bertolt Brecht and the Theory of Media*, University of Nebraska Press, Lincoln London.

- Rousseau, J.-J., 1927, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Garnier Frères, Paris.
- Ruda, F., 2011, *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Bloomsbury, London.
- Seeliger, M. e Seignani, S., 2021, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?*, Nomos, Baden Baden.
- Türcke, Ch., 2019, *Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft*, C. H. Beck, München.
- Türcke, Ch., 2012, *Hyperaktiv! Kritik der Aufmerksamkeitsdefizitkultur*, C. H. Beck, München.

Manuel Disegni lavora all'Università di Torino come assegnista di ricerca presso la cattedra di Filosofia Teoretica e come professore a contratto di Filosofia della Storia. Il suo ultimo libro è *Critica della questione ebraica. Karl Marx e l'antisemitismo*, Bollati Boringhieri 2024.

Le possibilità dell'attività politica su Internet: un approccio alla cittadinanza digitale

IRENE ORTIZ GALA
(*Universidad Autónoma de Madrid*)

The possibilities of political activity on the Internet: an approach to digital citizenship

Abstract: This article examines the possibility that the online space offers to deploy political activity. Once we have examined some of the risks and advantages of political activity carried out in the digital space, we move on to examine the concept of digital citizenship. This notion is studied from the new horizons that it can raise (such as the decentralization of classic citizenship anchored in the land and soil), as well as from the point of view of some risks that it presents. Thus, it places special emphasis on some problems presented by the articulation of classic citizenship with digital citizenship. Finally, the importance of keeping an eye on the present is highlighted without limiting the ability to imagine, through digital citizenship, a new world.

Keywords: Digital citizenship; Infosphere; Participation; Right; Social movements.

1. Decentramento nell'infosfera

Cosa significa riflettere sulle ripercussioni politiche di Internet? Alcuni anni fa, Evgeny Mozorov si faceva questa stesa domanda in un testo intitolato "Internet, la politica e la politica del dibattito su internet" (2014). Le domande che articolano il testo sono multidimensionali. Da un lato, mettono in discussione il ruolo che l'irruzione di Internet ha avuto nell'ambito politico. Dall'altro, considerano se l'azione politica che si compie su Internet sia diversa, e in che senso, rispetto a quella svolta nelle istituzioni classiche. Se prendiamo come esempio la Primavera Araba, perché è probabilmente il movimento sociale che ha avuto più impatto negli ultimi vent'anni (ma si pensi anche ad Occupy Wall Street, al movimento degli indignados in Spagna o al movimento globale Extinction Rebellion) vedremo che il ruolo di internet nell'azione politica è complesso.

Nel caso proposto della primavera Araba, sostiene Mozorov, Internet come ecosistema, ma in particolare i social, hanno permesso la diffusione e l'organizzazione delle mobilitazioni contro il regime di Mubarak e, allo stesso tempo, queste stesse tecnologie hanno aiutato il governo a pilotarle e progettare, pensando alle future proteste organizzate nello spazio digitale, nuove formule di controllo e sorveglianza (Mozorov 2014: 9). Il problema per pensare l'impatto di Internet sulla politica, da un lato, o l'azione politica nel contesto di Internet, dall'altro, è, quindi, pensare la complessità di questo ecosistema. La risposta alla domanda per l'impatto di Internet sullo sviluppo dell'azione politica non può essere, sarebbe troppo facile, una sentenza dicotomica: un impatto positivo o negativo. Come ha spiegato Mozorov, la tensione intrinseca ai social deve essere pensata nella sua complessità che non permette un'unica diagnosi per tutte le situazioni dove Internet e politica si incrociano.

Perché è per noi così difficile accettare che la proliferazione delle tecnologie digitali possa, in condizioni politiche, economiche e sociali favorevoli, aiutare un gruppo di giovani molto motivati a mobilitare e pubblicizzare le proprie proteste allo stesso tempo che consente a chi detiene il potere, e in particolare alla polizia segreta, di seguire più da vicino i movimenti dei propri oppositori? (Mozorov 2014: 10).

Come se fosse un volto di Giano, bisogna comprendere l'ambivalenza di internet nella sfera politica. Il ruolo di Internet è ambivalente e l'accettazione di questa premessa ci porta ad affermare che non è possibile dire, sarebbe troppo

facile, che Internet, in tutti i casi, sia un bene o un male per la democrazia (se consideriamo auspicabile questa forma di governo, ad esempio). La digitalizzazione delle nostre attività social richiede un'analisi più complessa che integri questa tensione tra il potere istituzionale (e le possibilità di usare internet come strumento di controllo) e l'organizzazione popolare (che permette alla popolazione civile di sviluppare movimenti sociali in senso più ampio, articolato, ma anche sovranazionale, come è il caso di Extinction Rebellion).

2. La cittadinanza giuridica

Come ci ricorda Floridi, “lo Stato non è diventato un agente monolitico, ben coordinato, del tipo di bestia come aveva Hobbes in testa, o ancora meglio del robot che una successiva età meccanica ci farà immaginare” (2017: 85). Lo Stato crebbe fino a diventare la forza vincolante capace di tenere insieme, influenzare e coordinare tutti i diversi agente e comportamenti all'interno dei suoi confini geografici. Entro questi limiti, lo Stato, senza essere un agente monolitico, è capace di gestire la differenza tra i diversi agenti che popolano il suo territorio. Lo sviluppo dell'attività politica si inquadra entro questi limiti, che sono determinati dallo strumento giuridico della “cittadinanza”.

Per fare un percorso breve sulla cittadinanza come elemento determinante per comprendere l'attività politica, possiamo soffermarci su alcuni momenti cruciali per la storia dell'Occidente. Possiamo pensare ad Atene e al mito di autoctonia che rappresenta Erittonio, il primo ateniese che nacque dalla terra e che, proprio per questo, rimane legato ad essa. Ma non solo lui, la cittadinanza ateniese viene trasferita a tutti i suoi discendenti. Il legame politico con la polis è definito dal sangue –che gli Ateniesi condividono con Erittonio– e dalla terra –da cui scaturirono i primi autoctoni e che rende i loro discendenti cittadini legittimi–. Pertanto, la comunità politica che può partecipare al processo decisionale della polis è limitata dal sangue e dalla terra. Tuttavia, l'esempio più evidente di delimitazione della comunità politica si riscontra nell'Impero Romano subito dopo la Guerra Sociale, quando furono promulgate la *Lex Iulia* e la *Lex Plautia Papiria*, che riconoscevano la cittadinanza romana ai popoli conquistati. Con queste due leggi la comunità politica venne notevolmente ampliata dall'Impero Romano, e già nel 212 si può parlare del primo tentativo di globalizzazione con la *Constitutio antoniniana*. La cittadinanza ha permesso, e permette oggi, di delimitare chi potrebbe essere soggetto di giustizia rispetto ad una organizzazione politica come lo Stato. Anche nel nostro presente troviamo un modo simile a quello di Roma di pensare il collegamento tra

individui e Stati. La cittadinanza continua ad essere concessa attraverso lo *ius soli* e lo *ius sanguinis*, ma anche attraverso i diversi processi di naturalizzazione. D'altro lato, coloro che non sono legati allo Stato in cui risiedono attraverso il dispositivo della cittadinanza, cioè gli stranieri residenti, vengono espulsi dalla comunità politica (non possono partecipare ai processi decisionali). Certo, la situazione di uno straniero con permesso di soggiorno non è la stessa di chi si trova in uno Stato come residente in situazione amministrativa irregolare, ma entrambi i soggetti, per quanto riguarda la comunità politica (la possibilità di voto, per esempio), vengono espulsi.

Con la figura della frontiera dello Stato moderno “la geografia ha iniziato a giocare un ruolo altrettanto importante, mettendo in relazione la cittadinanza con la lingua, la nazionalità, l'origine etnica e locale” (Floridi 2017: 85). In questo senso, la storia del passaporto, ci ricorda Floridi, “è illuminante”. Non si tratta solo del diritto di viaggiare, poiché come spiega Floridi può essere necessario un visto, né della funzione che assolve il passaporto di poter ricevere tutela all'estero attraverso la figura dell'ambasciata o del consolato, ma, soprattutto, del diritto a ritornare nel paese che ha rilasciato il passaporto. Come è riconosciuto nell'articolo 13 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani: “Ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio paese”. Ma cosa significa la possibilità di uscire e ritornare nel proprio paese se non esiste il diritto di ingresso in un altro Stato? Come spiega Ypi, dal momento che non esiste spazio terrestre che non appartenga a uno Stato, l'articolo 13 della suddetta dichiarazione perde vigore fintantoché appare soggetto alla sovranità di ciascuno Stato (2023: 353).

Con lo Stato moderno e la sua rigida figura di cittadino, tenuto nel passaporto attraverso il diritto di terra e di sangue, gli individui si ritrovano inesorabilmente legati ad un territorio (Costa 2014: 75). La possibilità di varcare una frontiera e, quindi, di partecipare alla sfera sociale di un altro territorio è determinata dal possesso del passaporto. Da questo punto di vista: in che senso Internet modifica non solo l'azione politica, ma anche lo statuto politico degli attori della sfera digitale?

3. Le possibilità politiche della sfera digitale

Secondo la proposta di Floridi, potremmo parlare di tre dimensioni dell'intervento di Internet nella sfera politica. *Grosso modo*, mi permetterò di presentare velocemente questi tre dimensioni per poi valutare in che senso queste trasformazioni toccano la nozione tradizionale di cittadinanza che

abbiamo visto nel punto precedente. In primo luogo, Floridi suggerisce che “le ICT democratizzano i dati e il potere di processarli e di controllarli, nel senso che adesso entrambe queste facoltà tendono a risiedere e a moltiplicarsi in una moltitudine di archivi e fonti” (2017: 87). Da questa prospettiva, le ICT creano e abilitano un numero almeno potenzialmente infinito di attori non statali. Così, suggerisce Floridi, questo decentramento fa che lo Stato non sia più l'unico agente che interviene in politica, e nemmeno quello principale. Questo decentramento del potere sull'informazione implica, secondo Floridi:

una nuova tensione tra potere e forza: mentre il potere è informazionale ed è esercitato tramite l'elaborazione e la diffusione di norme, la forza è fisica ed è esercitata allorché il potere non è in grado di orientare i comportamenti degli agenti rilevanti e occorre allora fare rispettare le norme con quest'ultima (2017: 88).

In secondo luogo, un'altra caratteristica propria da questo intervento di Internet nella sfera politica è la geografia. L'esperienza umana appare deterritorializzata nel nuovo ecosistema informativo digitale. Le ICT, dice Floridi, “hanno reso i confini regionali porosi o, in taluni casi, totalmente irrilevanti” (2017: 88). L'esperienza online definita da Floridi riesce a prescindere di questi confini territoriali marcati dagli Stati nazionali. L'espansione del mondo con la sfera digitale ha portato anche una espansione degli agenti –umani ma non solo, sottolinea Floridi– che riescono a intervenire politicamente in questo nuovo spazio che, bisogna non dimenticarsi, lotta con il potere e la forza degli Stati come gli unici agenti che possedevano il potere e la forza. In terzo e ultimo luogo, Floridi evidenzia l'impatto sull'organizzazione politica. La topologia della politica viene influenzata in termini organizzativi perché i confini tra rappresentanti e rappresentati, che erano rigidi nella politica sviluppata nello stato nazionale, sono sfumati. In contrapartita, nell'ambito digitale si privilegiano “la gestione e il rafforzamento” (2017: 89), sostiene Floridi.

Potremmo parlare, come una conseguenza derivata da questi tre impatti sottolineati da Floridi, di un altro che coinvolge la forma in cui si pensa la politica da una prospettiva più ampia. Senza soffermarci a spiegare nel dettaglio come funziona l'agenda setting, potremmo convenire che, a partire dalla sociologia degli anni '70, si è capito che nel contesto sociale intervengono tre agende che interagiscono e determinano il valore dell'informazione (McCombs 2004). L'agenda politica, quella dei media e dell'opinione pubblica

interagiscono e si influenzano a vicenda per determinare quali sono le questioni di cui si occupano gli agenti sociali. Mentre all'inizio dello sviluppo della teoria, negli anni '70, la diagnosi era che esistevano due agende, la politica e i media, che influenzavano l'opinione pubblica, con il decentramento del potere prodotto dall'infosfera, questo schema interpretativo non è più così chiaro. Il nuovo extrapotere acquisito dall'opinione pubblica si dimostra soprattutto nella sua capacità di influenzare le altre due agende (politica e mediatica) di cui in precedenza era solo destinatario. Pertanto, i dibattiti che si svolgono nei forum online, sui social come Twitter, Facebook o TikTok, hanno la capacità di influenzare le questioni che poi la politica o i media affrontano. Un esempio molto evidente è quello delle teorie del complotto emerse negli ultimi anni nei forum di Internet e che sono entrate nelle campagne politiche e nei media (Morelock & Ziotti 2022: 1006). L'impatto dei social network sulla definizione dell'agenda è indiscutibile. Basta che un argomento diventi trending topic perché diversi giornalisti scrivano articoli su quel tema e alla fine venga dibattuto anche in parlamento (nei mesi estivi del 2023, nel Congresso dei Deputati di Spagna, un deputato ha registrato una domanda rivolta al presidente del governo sulle scie chimiche, visto che si trattava di un tema "di interesse per la popolazione spagnola").

I social riescono a delocalizzare il potere tra i cittadini, che hanno molte più possibilità di intervenire nelle agende politiche e dei media rispetto a prima, quando erano semplici destinatari di informazioni.

I social sono considerati come un mezzo più permeabile all'influenza delle agende dei cittadini al punto da essere considerati un mezzo di "autocomunicazione di massa" che, per la sua orizzontalità e interattività, costituirebbe un riflesso più affidabile della vera opinione pubblica. in contrasto con l'opinione pubblicata sui media tradizionali (Candón Mena 2012: 220).

Con questa trasformazione del potere di essere ascoltato, di introdurre nella discussione pubblica temi di cui non si parlava, si può capire perché il dibattito sulla democrazia diretta sia stato riformulato nel contesto digital. Non si tratta soltanto della capacità di influenzare le agende politica e dei media del proprio paese in cui si è cittadino, ma del potere potenziale di partecipare con questa influenza in altri Stati. Pertanto, si ha pensato questa partecipazione politica come una che in un certo senso non solo supera ma che in realtà abbandona –o potrebbe farlo– la nozione classica di cittadinanza collegata allo

Stato nazionale –in virtù di una nozione più delocalizzata e ampia–. Ma in che senso questo tipo di attività politica essenziale digitale potrebbe mettere in questione la forma della democrazia rappresentativa che si svolge nel contesto degli Stati nazionali occidentali?

4. *La cittadinanza digitale*

Con l'attivismo attorno alla crisi climatica vediamo come l'agenda setting sviluppata sui social va oltre i confini degli Stati. Spesso si dice: se i problemi sono globali, anche le risposte dovrebbero esserlo. Seguendo le professoresse Mossberger, Tolbert e McNeal nel loro libro *Digital Citizenship*, la cittadinanza digital è "la capacità di partecipare a una società online" (2008: 1).

La tecnologia dell'informazione, sosteniamo, ha assunto un ruolo sicuro posto oggi nella vita civile e negli standard prevalenti della società statunitense. Nello stesso modo in cui l'istruzione ha promosso la democrazia e la crescita economica, Internet ha il potenziale per apportare benefici alla società nel suo insieme e facilitare l'adesione e la partecipazione dei singoli individui all'interno della società. Noi sosteniamo che la cittadinanza digitale incoraggia ciò che ha altrove è stata chiamata inclusione sociale (2008: 1).

La definizione delle autrici è accompagnata da tre requisiti che questi "cittadini digitali" dovrebbero soddisfare: l'uso effettivo delle reti di comunicazione per comunicare regolarmente, la capacità di utilizzare Internet per partecipare come cittadini democratici e l'influenza di Internet sulle pari opportunità nello spazio di mercato o economico (2008: 2). Senza soffermarci sul problema della differenza nell'accesso alle condizioni materiali per esercitare questa cittadinanza digitale (che ha diversi fattori come l'economico, ma anche il binomio città-campagna o la differenza intergenerazionale), è importante indagare sulla capacità di, effettivamente, globalizzare la partecipazione degli agenti in modo tale che si possa proporre una cittadinanza digitale con il potere necessario per delocalizzare la cittadinanza statale.

La possibilità che gli autori intravedono nella partecipazione politica attraverso i social è centrata soprattutto sulla delocalizzazione o deterritorializzazione offerta dallo spazio digitale. Da questo punto di vista, potremmo dire, seguendo la proposta di teoria della giustizia di Nancy Fraser, che il principio della cittadinanza digitale di Mossberger, Tolbert e McNeal

riesce a rispondere alla formulazione di Fraser del “*all-affected principle*”. La formula proposta da Fraser è:

Questo principio sostiene che tutti coloro che sono colpiti da una data struttura o istituzione sociale hanno una posizione morale come soggetti di giustizia in relazione ad essa. Da questo punto di vista, ciò che trasforma un insieme di persone in soggetti di giustizia non è la vicinanza geografica, ma la loro co-inclusione in un quadro strutturale o istituzionale comune, che stabilisce le regole fondamentali che governano la loro interazione sociale, modellando così le rispettive possibilità di vita, in modelli di vantaggio e svantaggio (2005: 100).

Quindi, in poche parole, potremmo dire: basta essere un soggetto colpito da situazione. Si tratterebbe allora di spiegare cosa vuole dire essere “colpito”, se basta avere un interesse o bisogna essere una parte danneggiata, per poter partecipare politicamente su questa situazione. Se intendiamo l’essere “colpiti” da una struttura di potere in senso ampio, allora troveremo diverse modalità di partecipazione alla politica che, di fatto, aumentano le loro possibilità di impatto nella sfera digitale. Potremmo pensare, ad esempio, al caso particolare di *Amnesty International* e come la sua forma di comunicazione abbia raggiunto una capacità di incidere molto maggiore attraverso i social. Fin dall’inizio hanno basato il loro modo di agire sull’uso dei media e hanno approfittato della loro esistenza per moltiplicare la risonanza delle loro campagne. Ma non solo la azione politica si è articolata attraverso il medio digitale, ma anche si è sviluppata proprio in quello spazio con azione politiche come il cyberattivismo. L’attivismo digitale (Mozorov --) è riuscito a rispondere all’assenza di meccanismo di rappresentanza e di azione politica a livello globale. Le associazioni di persone provenienti da paesi diversi intorno ad uno stesso tema politico (come l’ambientalismo, il diritto all’infanzia, o la tutela delle persone in transito) si sono organizzate come veri e propri sistemi multi-agente. Spiega Floridi che

Se non si coglie questo passaggio dallo storico *opt-out* all’iperstorico *opt-in*, si finisce probabilmente per non comprendere l’apparente incoerenza tra il disincanto individuale nei confronti della politica e la popolarità dei movimenti globali, dell’attivismo, del volontarismo e delle mobilitazioni internazionali, nonché delle altre forze sociali che hanno forti implicazioni politiche. Ciò che è moribonda non è la politica tout court, ma la politica storica, fondata su partiti, classi, ruoli sociali definiti, manifesti e

programmi politici, e lo stato sovrano, che ricercava la propria legittimazione politica una sola volta e che l'usava finché non gli era revocata (Floridi 2017: 91).

Questo tipo di attivismo è “pragmatico, diffuso, molto locale e basato sulla piccola azione degli individui isolati, ma organizzati e coordinati a livello globale” (Pineda Ortega 2011: 172). La somma di tante piccole azioni, azione che per definizione sono deterritorializzate, cioè, con agenti con diverse cittadinanze giuridiche, si traduce in una risonanza mondiale. Questi gruppi di attivismo digitale non basano la loro azione sull'appartenenza dei propri membri a nessuna classe, razza o nazione, ma soprattutto, non si basano sulla appartenenza a una entità statale. Questo tipo di attivismo è inseparabile dagli strumenti di diffusione offerti dalle ICT. L'universalizzazione dei messaggi consente agli agenti che partecipano come cittadini digitali, coloro che svolgono qualche tipo di intervento politico in questi sistemi multi-agente, di non dipendere dalla vecchia categoria di cittadinanza statale. La tesi di Himanen e Castell è che queste nuove forme sociali –all'inizio sviluppate nella comunità hacker– “si stanno diffondendo in altri ambiti della vita della persone non legate al mondo della tecnologia” (Himanen & Castell 2002: 110). La partecipazione politica non è legata al territorio in cui si è nato né al gruppo etnico o religioso su cui si fonda lo Stato. Ciò è possibile perché dopo due secoli di progressivo aumento delle informazioni disponibili, della loro fluidità e immediatezza, molti individui prendono coscienza di appartenere a un'entità globale.

5. Conclusioni: Alcuni limiti della cittadinanza digitale

I discorsi più entusiasti sulla cittadinanza digitale e sulle sue possibilità ancora poco esplorate ne sottolineano il potere rivoluzionario in un contesto in cui si concede sempre meno potere agli Stati nazionali. Tuttavia, non dobbiamo dimenticare il potere che gli Stati nazionali hanno ancora di stabilire i meccanismi attraverso i quali un individuo appartiene a un territorio e può partecipare nella politica istituzione. Sebbene siamo d'accordo sul fatto che questo non sia l'unico modo per partecipare alla politica, è comunque prerogativa dello Stato nazionale definire le forme di accesso al territorio e lo status giuridico di residenza, che ovviamente determina il modo in cui uno vive. Anche se è vero che lo Stato nazionale è indebolito (come dimostra la ferocia con cui difendono i propri confini, ultimo baluardo della sovranità nazionale),

e anche se è ugualmente vero che la possibilità di partecipare politicamente alla sfera digitale apre nuovi orizzonti, siamo lontani dal fatto che la cittadinanza digitale sostituisca la cittadinanza giuridica.

Quando Habermas insiste che in Europa lo status del cittadino, dello straniero e dell'apolide è praticamente lo stesso, poiché le nostre costituzioni sono improntate al rispetto dei diritti umani, dimentica la condizione provvisoria della residenza di questi ultimi –determinante per costruire un progetto vitale– e la sua esclusione dalla sfera politica. Pertanto, è quantomeno discutibile che il numero di leggi che non distinguono tra cittadini e stranieri relativizzi “l'importanza che la mancanza di nazionalità può avere nella pratica” (Habermas 2005: 637). La cittadinanza giuridica, nonostante i progressi che la cittadinanza digitale comporta, continua ad essere determinante per la vita degli esseri umani, ed è per questo che non dobbiamo perderne le tracce (anche se siamo entusiasta con la possibilità di una nuova forma di cittadinanza che abbandoni le forme classiche de *ius sanguinis* e *ius soli* della cittadinanza giuridica).

Dobbiamo conciliare l'ambivalenza che internet presenta e ricordare che se, da un lato, è un forte strumento di sorveglianza al servizio di interessi statali che si manifestano entro i limiti dello stato nazione, dall'altro lato riesce a decentrare la partecipazione o l'attività politica secondo un principio di interesse che prescinde dai tradizionali meccanismi di appartenenza alla cittadinanza giuridica. Senza perdere di vista le conseguenze disastrose per alcuni di un'assenza di cittadinanza del Paese in cui vivono, dobbiamo continuare ad approfondire le possibilità che la cittadinanza digitale apre per il futuro. Ciò deve essere fatto nel contesto di una vita *onlife* che non divida la vita in vita virtuale e vita reale (Floridi 2014). Dovremmo essere in grado di articolare una nuova cittadinanza che non dipenda da fatti casuali come dove si nasce e chi sono i genitori di uno, come potrebbe essere il caso proposto dalla cittadinanza digitale, e allo stesso tempo, non perdere di vista lo scenario in cui ci incontriamo ancora.

Tornando alla questione dei diritti digitali e dei diritti globali, oggi non abbiamo gli elementi né le sedi per reclamarli. Le nostre istituzioni, basate sulla concezione di cittadinanza moderna, che contiene identità, contratto, ecc., non possono che “sostenere” forme di cittadinanza esclusiva, basate sulla distinzione noi/loro, fondata sull'esistenza degli Stati nazionali. Solo da un punto di vista globalizzante dei diritti umani e liberato dai fardelli teorici imposti dalle comunità nazionali, è possibile generare un diritto positivo basato sulla cittadinanza inclusiva. Ma tutto

ciò deve essere fatto entro i parametri fissati dalla nuova società in rete che sta emergendo (Pineda Ortega 2011: 180).

La nuova società che è emersa intorno a Internet può servirci da ispirazione, può essere un buon strumento per immaginare altre figure politiche che ci permettano di parlare di diritti politici sganciati dalla cittadinanza classica. In questo senso è necessario essere abbastanza ambiziosi da non fermarsi a una cittadinanza digitale limitata alla sfera digitale, ma pensare se questa possa essere una forma ibrida in grado di conciliare i due spazi di cui parla Floridi. Si tratta, come ricorda Ferrajoli in “Diritti e garanzie” di assumere che “la storia del diritto è anche storia di utopie (nel bene e nel male) tramutate in realtà” (2014: 119). Così, con un occhio al presente e alla sua cittadinanza classica, e con un altro sguardo al futuro che verrà con una possibile forma di cittadinanza digitale, potremmo immaginare, per quanto difficile possa sembrare, un mondo in cui riconosciamo “a tutti gli uomini e le donne del mondo, esclusivamente in quanto persone, identici diritti fondamentali” (Ferrajoli 2014: 119).

irene.ortizg@uam.es

Bibliografia

- Habermas, J., 2005, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- Floridi, L., 2017, *La quarta rivoluzione*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Floridi, L., 2014, *The Onlife Manifesto*, New York, Springer.
- Mozorov, E., 2014, “Internet, la política y la política del debate sobre internet”, *C@ambio. 19 ensayos fundamentales sobre cómo internet está cambiando nuestras vidas*, Madrid, Turner.
- Mozorov, E., 2018, “El impacto del activismo digital en la política de la post guerra fría”, *La era de la perplejidad. Repensar el mundo que conocíamos*, Barcelona, Taurus.
- Ypi, L., 2023, *Libre*, Barcelona, Anagrama.
- Costa, P., 2014, *Cittadinanza*, Roma, Laterza.

- McCombs, M. E., 2004, *Setting the Agenda: The Mass Media and Public Opinion*, Polity Press, Cambridge.
- Morleock, J., & Ziotti Narita, F., 2022, *The Nexus of QAnon and COVID-19: Legitimation Crisis and Epistemic Crisis*, *Critical Sociology* 48, 6, 1006-1024.
- Candón Mena, J. I., 2012, *La batalla de las agendas: De las redes sociales a la agenda mediática, política y electoral*, *Periodismo en red*, 217-227.
- Mossberger, K.; Tolbert, Caroline J.; McNeal, R. S., 2008, *Digital Citizenship. The internet, society, and participation*, MIT Press, Cambridge.
- Pineda Ortega, M., 2011, *Nuevas formas de ciudadanía asociadas a las redes de comunicación globales: el ciudadano digital*, *Historia Actual Online*, 24, 163-183.
- Ferrajoli, L., 2014, *Derechos y Garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta.

Irene Ortiz è dottora in Filosofia e lavora come ricercatrice e professoressa nella laurea di Filosofia e nel Master in Crítica y Argumentación Filosófica all'Universidad Autónoma de Madrid. È autrice del libro *El mito de la ciudadanía*, Herder.

The Opacity of Critical Thinking's Software. On the Problem of a Critique *Through* Technology

GIACOMO PEZZANO
(Università di Torino)

Abstract: The paper addresses the critique of software's opacity by examining the opacity of the "software" used by those very same critics: writing. First, I raise the general problem of bringing software back into visibility by citing cases in which a certain degree of opacity in technology seems even to be required as a precondition for its use (§ 1.1), and by highlighting the specificity of the algorithmic black box, which seems to withdraw radically from its own programmer (§ 1.2). Then, I outline the premises for a renewed critical *ethos*: I take the possible solutions to the algorithmic black box as an illustration of the difference between a critique that *outs* technology (a critique *of* technology) and a critique that *comes out* on its own (a critique *by* technology), ultimately defending a third way, namely, a critique *through* technology (§ 2.1); I discuss what have traditionally been the most common forms of critique, arguing that the intellectual, academic one is based exclusively on the technology of writing and thus questions technology's implicit uniqueness in light of the ubiquity of code (§ 2.2). Finally, I examine the media theorist F.A. Kittler as a key-example of this type of renewed critical thinking: I expose his peculiar "mediological argument", according to which critics should realize the traditional technological conditions of their own activity and accept current changes brought about by computer technology (§ 3.1); I present the code written by Kittler as an example of a critique *through* software, describing him as a true philosopher-programmer (§ 3.2). To

conclude, I point towards a mediologically more inclusive future for critical thinking.

Keywords: Transparency; Software; Writing; Coding; Media Philosophy.

1. *From the Analog Streetcar to the Digital Streetcar: A Growing Opacity?*

1.1. *Not All Black Boxes Come to Harm*

That technology is characterized by a certain opacity is not in itself an extraordinarily new discovery: one need only recall the traditional story of the Golem, which represents the prototype of the automatic machine designed by human beings whose behaviour at a certain point or on a certain level becomes inscrutable, unpredictable, and uncontrollable – even for its programmer. But the existence of a veil of opacity in the behaviour of our machines does not necessarily predict an apocalyptic outcome; conversely, it can also have a positive meaning, offering the basis for a fruitful relationship with them. Remaining within the last century, consider Weber's quite famous observation (2004, 17-18):

Unless we happen to be physicists, those of us who travel by streetcar have not the faintest idea how the streetcar works. Nor have we any need to know it. It is enough for us to know that we can "count on" the behavior of the streetcar. We can base our own behaviour on it. But we have no idea how to build a streetcar so that it will move. [...] The growing process of intellectualization and rationalization does *not* imply a growing understanding of the conditions under which we live. It means something quite different. It is the knowledge or the conviction that if *only we wished* to understand them we *could* do so at any time. It means that in principle, then, we are not ruled by mysterious, unpredictable forces, but that, on the contrary, we can in principle *control everything by means of calculation*. That in turn means the disenchantment of the world.

If I am a passenger on a streetcar, I do not need to know its inner workings or what makes it move: I can just take advantage of its presence without any further need to understand what is happening or what I am dealing with. Since there seems to be no reason to pull back the curtain on what is happening during a ride, no critical thinking is required for a passenger. At the same time, if I ever feared that the streetcar might behave like Frankenstein's monster, I would be

comforted to know that there is at least someone who could perform this sort of “deep reading”, viz., the physicist, who has mastered the laws of nature underlying the construction and the functioning of the vehicle. In other words, there is still someone for whom technology is not totally opaque, and this is enough to keep things under control: disenchantment awaits behind the curtain, if one really wants it, and all mysteries can be somehow dissipated, if it really becomes necessary.

Going even further, Flusser (2000, 27-28) states that human interactions with an apparatus – here specifically a camera – paradoxically function better when presented as a black box:

The program of the camera has to be rich, otherwise the game would soon be over. The possibilities contained within it have to transcend the ability of the functionary to exhaust them, i.e. the competence of the camera has to be greater than that of its functionaries. No photographer, not even the totality of all photographers, can entirely get to the bottom of what a correctly programmed camera is up to. It is a black box. It is precisely the obscurity of the box which motivates photographers to take photographs. [...] The camera does what the photographer wants it to do, even though the photographer does not know what is going on inside the camera. This is precisely what is characteristic of the functioning of apparatuses: the functionary controls the apparatus thanks to the control of its exterior (the input and output) and is controlled by it thanks to the impenetrability of its interior. To put it another way: functionaries control a game over which they have no competence. The world of Kafka, in fact.

If I am a photographer and I am interested in discovering all the affordances of my tool, hopefully in order to produce something particularly creative and original, then the presence of some degree of opacity is even required, lest there be no possibility of properly doing something with it: it is a Kafkian situation, because I am asked to control something which is structurally bigger than I and more complex than my own competence; nevertheless, the circle is in fact more virtuous than vicious, because it frames the condition of real possibility for my decisions and actions. In a similar vein, some media studies scholars stress the relevance of media's «banal deception» (Natale 2021), according to which technologies tend not to be fully transparent (even deceiving us), so that we take their presence for granted and embed them in everyday life, exactly in order to guarantee improved meaning and functionality – that is, to prompt effective actions rather than critical reflections.

To take a trivial example: if the steering wheel of my car were to present itself as a big shiny octahedral diamond or as a mere iron tube without any kind of handhold, and not in the form of an unremarkable circle that is easy to handle, it would be a distraction or even a true obstacle – not at all an aid and a facilitator. Thus, it is actually beneficial to be the victim of a “low level” deception which makes one assume, implicitly, that the usual design is the most natural and normal for a car and not one that was tailored to human exigencies.

After all, our ordinary relationship with technologies and devices is not focused on what lies behind the mask of their actual or possible presence, as if we were critical thinkers constantly at work; rather, we use them and count on their readiness-to-hand, to the point that if we find ourselves asking what a tool really is, then something has gone wrong and breaks the usual course of events:

It is the nature of tool-being to recede from every view. In the strict sense, we can never know just *what* equipment is. Like the giant squids of the Marianas Trench, tool-beings are encountered only once they have washed up dead on the shore, no longer immersed in their withdrawn reality. [...] Tool-being is that which *withdraws* (Harman 2002, 4-5; see also Heidegger 1962, 95-107).

To what extent does this phenomenon also apply to our currently predominant technologies, viz., the digital ones? Not so much, according to the many voices decrying the slippery slope of digital technologies. For them, the Golem's vengeance awaits just around the corner. Let me explain.

1.2. *Is There a Machine's Soul Reader in the (Dark) House?*

On the most general level, this trepidation exists due to the existence of an intrinsic opacity that is further obscured by an often obsessive insistence on the key-value of transparency, one symbolized by the Apple Store's glass cube design, that is, as a totally transparent structure lacking any dark side or room in which everything remains totally visible. This paves the way for a new form of ideology, according to which not sharing everything publicly and fully openly suggests that one has something to hide and refuses to take care of others: the consequence is a radical and constant self-exposition which perilously tends to overlook the fact that we do not know who is doing what with all our data (see e.g., Carbone, Lingua 2023; Han 2022; Lyon 2018; Zuboff 2019). An iconic example of such a condition is the problematic connection

between user-friendliness and interfaces on the screens of our devices: since the appearance of the first Macintosh computers, what Apple calls the “transparent interface”, emphasizing its fluid and efficient performance, should more properly be understood as an “opaque” one, to the extent that a desktop screen populated by icons, i.e., representations of file folders, documents, trash, etc., offers nothing to reveal the underlying structure of the device, that is, the nature of what lies hidden under the interaction surface (cf. Turkle 2005, 7-12). The more we accord solid trust to the astonishing performances of the new, autonomous «E-Memory» represented by digital devices or «Cloud-Tech», the more it becomes «more transparent-in-use and at the same time more *opaque in its workings*»: the result is that «we may use it with felicity but increasingly have less idea of how it works» (Clowes 2015, 272).

Nevertheless, one could still follow Weber and say that users have no idea what lies behind their screens and who has access to it, but at least we have the equivalent of the old physicist somewhere: the computer scientist or programmer who knows what “ordinary mortals” cannot even imagine. I, as a simple user, am not supposed to master the peculiar language of the machine, but I can count on the fact that at least its designer is able to dialogue with it in a deeper way: any driverless streetcar always has a programmer who is able to read – and, before, to write – its code. *Unfortunately*, with the algorithmic black box this seems not to be the case (cf. e.g., Burrell 2016; Castelvechi 2016; Pasquale 2015), particularly with the neural networks at the core of the so-called deep learning AI, capable of learning automatically something for which it had not previously been trained. For instance, we can have a convolutional neural network for self-driving cars which develops the capacity to detect useful road features after being trained with data on the steering angle generally used by humans but not with the outline of roads (Bojarski *et. al.* 2016). To put it simply, a Tesla makes decisions that neither the passenger nor the programmer are able to understand: even though there was at least some “Psychologist of the machine” with the analogue streetcar, this is not the case with the digital streetcar, as we cannot rely on a machine’s soul reader or the like – apparently.

2. *The Essence of Foreground: Rewriting Our Critical Ethos*

2.1. *Between Outing and Coming Out*

Not by chance, many trends in critical studies of digital society – such as, just to mention some, surveillance studies, sousveillance studies, critical data

studies, and critical algorithm studies – take as a starting point the fact that the main problem with new technologies is that «they exhibit a “deep opacity”» which should be tackled as soon as possible (Frabetti 2014, xiii), and, more specifically, that «as software increasingly structures the contemporary world, curiously, it also withdraws» becoming for us «harder and harder to focus on as it is embedded, hidden, off-shored or merely forgotten about»: hence, the true challenge would be «to bring software back into visibility», paying attention to «what it is (ontology), where it has come from (through media archaeology and genealogy) but also what it is doing (through a form of mechanology)» (Berry 2011, 4). Let's pretend that it is actually possible to bring software back into visibility, solely for the sake of preserving our mental health and not losing any hope for a better future: the crucial question of what this could mean, exactly, still remains open. Generally, the meaning of this transparency is sought through either a human-correction strategy or a machine-correction strategy. On the one hand, there are attempts to excavate AI (e.g., Crawford, Paglen 2021), unmasking the human bias which machines inherit from us – namely, the coded biases based on social, racial, and gender distinctions. For instance, if current AI is predominantly portrayed as white, it is because its programmers live in a predominantly white milieu and frame (e.g., Benjamin 2019; Buolamwini, Gebru 2018; Broussard 2019; Cave, Dihal 2020; Eubanks 2018; O'Neil 2016; Kantayaa 2020). In other words, we begin to acknowledge that automated systems are neither inherently good nor neutral because they reflect the priorities, preferences, and prejudices – the “coded gaze” – of human beings in general and of those who have the direct power to mould artificial intelligence more specifically: thus, we first and foremost need to correct the programming. One proposed solution might call upon a specific group of «algorithmic watchers» or «algorithmic guardian angels», able to monitor the design of AI in order to evaluate the potentially biased behaviour of algorithms during their evolution: human angels totally self-transparent or tendentially such, hence able to guarantee the generation of perfectly transparent algorithms (Jean 2019, 88-153). But if there is no way to really penetrate the deep learning processes of AI, how could this be effective? Hence, on the other hand, we find the idea that it should be AI itself that explains what it does, and ideally also how and why: this project of a so-called «explainable artificial intelligence» entails the introduction of further levels of explication between the “inner” training phase and the “external” communication phase with the user (see e.g., Kamath, Liu 2021; Phillips *et. al.* 2021).

Thus, while in the first case it is the human being who tries to open the black box of AI, revealing its hidden essence, in the second case it is the AI itself which is supposed to become more open, manifesting its own true nature: it is the difference between “outing” – the external and even violent disclosure of someone else’s secret – and “coming out” – the act of deliberate self-disclosure. In other words, on one side we critique and correct the AI, while on the other side it critiques and corrects itself: in the first situation, we shed light on the software on order to take control of it; in the second situation, we let it run until it arrives on its own at the resolution of a “critical-ethical algorithm”. Significantly, this possible bifurcation – which, it goes without saying, covers the opposite poles of a spectrum of possible nuances – seems to correspond with the two of the more traditional critical-ethical moves towards technologies: an ethics and critique *of* technology and an ethics and critique *by* technology – again, simplifying. On the one hand, the quest is for some kind of human intervention able to limit and lead technological evolution and trends, directing them towards the good (human-solutionism); on the other hand, the idea is that some kind of technological fix or shortcut will be able to solve the problem – created by an earlier technology – sooner or later (techno-solutionism). Clearly, “techno-solutionism” is not an option at all for a “human-solutionist”, not even when the possibility of being autonomous, independent, and self-explainable seems to characterize the new digital technologies; conversely, the fact that a streetcar ultimately has no ability to explain itself even though we might expect it to do so is precisely the source of any possible problem: ethics and critique are a transcendent affaire, not an immanent one, that is, they cannot be intrinsic to technological performances. Self-transparency cannot be the solution: there is no chance for a coming out.

In such a perspective, bringing software back into visibility would mean precisely that we reject the dream that it will show itself by itself (as a Hegelian Absolute or a Neoplatonic divinity) and begin to act *on* it, first of all by critiquing it from an exterior point of view, namely, by somehow defining its limits and directing its behaviour: in such a case, outing is considered the only effective way. Traditionally, this involves intellectual acts such as gaining or regaining awareness, realizing one’s own influences and conditionings, explaining reasons, reconstructing genesis, and/or various forms of political and pedagogical intervention able to rule the production (e.g., European GDPR, Italian “Garante della privacy”, etc.) as the use (e.g., training on how to be a conscious and responsible user, education to digital awareness, etc.). I have nothing against these strategies, but we should ask: by which means are

they actually performed or could they actually be performed – particularly on the intellectual level? Is it possible both to reject an ethics or critique *by* technology and also to push a little bit further into an ethics or critique *of* technology, when it comes time to clean the software? I suggest that we can, taking general inspiration from the so-called “ethics by design” approach: there is also the opportunity to walk the third path of an ethics or critique *through* technology, in which “ethics” does not merely mean to be value-inspired or good-driven but implies first of all a new *ethos* in the sense of a new way of carrying oneself, of a different attitude, and “critique” does not solely engage in investigating technology in the traditional ways, viz., from the outside, but can also interrogate it in a more experimental way, viz., from the inside.

Exploring such a doing-within represents the premise for re-designing our own critical *habitus*.

2.2. *Renewing the Toolbox of Intellectual Labour*

Let's start with Zerubavel's discussion (2018, 60-92; 2019) of the logic and mechanics of semiotic subversion. The Israeli sociologist, motivated by the idea that a social scalpel underlies the way we generate our deep mental entities and patterns, individuates two basic strategies for questioning what we take for granted: marking the hitherto unmarked or *foregrounding*, and unmarking the hitherto marked or *backgrounding*. I focus here on the first strategy, which revolves around the attempt to refrain from taking our default assumptions for granted by making the implicit explicit: it is what we generally call critical attitude – just think of the semantics of defamiliarization, estrangement, deautomatization, denaturalization, demystification, unmasking, debunking, and so on in critical theory. According to Zerubavel, such a gesture finds expression in four fundamental ways: foregrounding can be *political* (social activism), *academic* (intellectual labour), *artistic* (creative works), and *comic* (humoristic interplays). Clearly, there can be several overlaps between them, but the distinction seems quite intuitive, capturing the difference between – let's say – the actions of Martin Luther King Jr., Theodor L.W. Adorno, Spike Lee, and Ricky Gervais (but you can pick the examples you prefer, of course). Briefly, we would have four main options for exercising our ability to take a critical position towards our reality, and – more generally – our same fundamental tenets. With respect to digital technologies, these would correspond to the EU AI Act endorsed in 2024, to a refined philosophical study on the ethics of the AI such as Floridi (2023), to the installation *Toy Prototype* by

the South-Korean performance artist Geumhyung Jeong, and to an interaction with ChatGPT that, when asked to produce a short aphorism about how chatbots are ruining human intellect, responds that «chatbots, shortcuts to answers, can diminish depth in thought» (again, one can choose the favourite examples).

Now, I want to stress that a similar articulation seems to allow no room for a peculiar *technological* foregrounding, that is, for a form of critical action which allows for the design of a technology whose aspect and use are different from the ones currently taken for granted – and are hopefully more ethically inspired, by embodying moral values and script (Akrich 1992; Klenk 2017; Latour 1994; Poel, Kroes 2014; Verbeek 2006), be it following the design for all approach, the participative design approach, the inclusive design approach, or the value sensitive design approach (Umbrello, Poel 2021), and be it – when digital technologies are concerned – intervening on software or on hardware (Striano 2023). To put it differently, the tool seems unable to bear and express any ethical and critical stance, as such: it is just a tool and lacks any kind of self-reflexivity – and here is why it needs to be governed and directed towards the good or the like. Maybe this reflects some still ingrained prejudice towards the different roles of philosophers, scientists, technicians, and craftsmen in society, as in general towards the different social and human value of intellectual and manual labour, and/or more plainly – giving that often the best solution is the simplest solution – a factual lack of technical skill. As it is, it is important to notice that such a reluctance towards a sort of technological critique of technology itself – whatever that means, for the moment – seems to concern mainly intellectual criticism, to be fair, that is, humanistic “foregrounders”: one hardly finds – still being generous – academic humanistic intellectuals dealing with the ideation and construction of a technological device as an output of their reflexive labour.

Well, not so fast: this is true depending on what we are willing to consider as technology.

To get straight to the point, it would be inaccurate to say that intellectuals do not practice technological foregrounding: in fact, they do it all the time, but using a particular kind of technology, i.e., *writing*. Academic foregrounding is as such technological, insofar as it consists in *written* foregrounding. This may seem a truism (and actually it is) but this is precisely the question I want to raise, now with a specific focus on the software’s opacity: if it is in fact true that «although the technology of code is now everywhere, the ability to read and write it is not» (Vee 2017, 15), then we should also accept that «we need to

become more adept at reading and writing computer code in order to fully understand the technical experience of the everyday world today» (Berry 2011, 9), namely, in order to fully articulate a critical and ethical stance towards digital technologies and artificial intelligence. Otherwise, we risk leaving coding in the exclusive hand of that «elite of scientists and technicians» whose members «use numbers (algorithms) to articulate and communicate information», labelling those «letter addicts» who still «attach some glimmer of reverence» to the act of writing/reading as «incapable of understanding the communications revolution going on around us» (Flusser 1991, 15). In sum, code literacy can hardly be ignored by those who fly the flag of human literacy, unless we want to exacerbate the divide between the technical approach of data scientists and the literary approach of critical theorists (Moats, Seaver 2019).

The precondition for such a switch in critical labour is posed by whomever – for instance – admits that the true challenge for humanistic studies is to shift its «attention to the *effects* of technology» to «a humanistically informed theory of the *making* of technology», i.e., to «a humanistic computing at the level of design, modeling of information architecture, data types, interface, and protocols»: this would engage in the design of «platforms that embody humanistic values», synthesizing «method and theory into ways of doing as thinking» (Drucker 2012, 87). To go beyond the singular focus on the effects of technology requires making something different *through* technology itself, including at the level of humanistic intellectual labour: a similar awareness nurtures the movement of digital humanities, where we find statements such as «humanists rarely acknowledge the material production of their textual objects» and «humanists do not have a name (other than “art” or “performance”) for an interpretation or reading that is not written» (Staley 2017, 36). The result is also an explicit problematization of the traditional humanistic way of conceiving and practicing writing:

Why must writing, especially writing that captures critical thinking, be composed of words? Why not images? Why not sound? Why not objects? The word text, after all, derives from the Latin *textus*, meaning “that which is woven”, strands of different material intertwined together. Let the warp be words and the weft be something else entirely (Sample 2012, 404-405).

Leaving aside the many aspects linked with this reorientation (Pezzano 2024, 203-347), the main question now becomes: why cannot writing, especially writing engaged in critical thinking and thus in foregrounding, be

composed (at least also) of code? In other words, why cannot ethical-critical writing be expressed directly *through* software, rather than simply be a critique “about” it and its opacity? Taking this path seems unavoidable today when software takes command of cultural production: it is now impossible to deny that software has replaced a diverse array of physical, mechanical, and electronic technologies once used to create, store, distribute, and access cultural artifacts. Software becomes the universal language through which we speak and our world runs, that is, something which deeply re-adjusts and re-shapes culture, how we make culture – the way we engender and fix meanings (see the already classical Manovich 2013). With that, code has even begun to underwrite the technology of writing itself, layering itself «over and under the infrastructure of writing and literacy», so that – concretely – «much of our textual writing is done on computers, through software programs» (Vee 2017, 35). There is no need to look far: in expressing these thoughts, I am using software; in reading these thoughts, you are using software or have used one – even if you are nostalgic for the *printed* paper, you found the file online, downloaded it, launched the print-app, etc. Paradoxically, the same usual practice of writing a paper in order to discuss the opacity of software and all its related issues only manages to thicken its obscurity: in this exact moment, we are both partners in crime.

So, if we accept that technology in general and digital technology in particular is not only a new object of philosophical and more in general humanistic reflection but also something that can truly change the traditional way of practicing this reflection (Coeckelbergh 2017, 281-287; 2019, 230-268; Hoffmann 2015), then what would it mean to think critically *through* software (if it really is possible)?

3. *The Mediological Argument: Kittler's Critical Coding*

3.1. *The Critic's Blindness*

An important example of this direction is represented by the German media theorist Friedrich A. Kittler, whose peculiar figure is gaining more and more attention in media philosophy and in media studies as a whole. In this context, he is particularly interesting because he maintains an unwavering level of coherence by following what can be described as “the mediological argument”. Its structure is as follows:

Premise 1. Traditional critique does not pay enough attention to the technological and mediological conditions of critique itself, that is, to the fact that critiquing means writing texts.

Premise 2. Today, in the digital era, writing no longer means writing texts.

Premise 3. The role performed by written language in the past is now performed by code.



Conclusion. Critique requires an update that substitutes or integrates text-writing with code-writing.

With regard to the first premise, Kittler took tremendously seriously the idea that technology represents «the unthought» in Western thinking, which has been repressed or forgotten from its very origin up until now (Stiegler 1998, ix, 276). This is valid not only at the level of its contents, viz., technology has not traditionally been an object of thought, but also and primarily at the level of thinking's form, viz., thinking itself as technology or, at least, the thinking technologies have never been openly thematized and put into question. Indeed, he was fully explicit in highlighting the technological and mediological blindness affecting humanists and specifically philosophers, stressing on several occasions that «philosophical astonishment has never challenged its own preconditions: the techniques of questioning, the books and the institutions, which are philosophy too» (Kittler 1981, 90):

More than any other theorists, philosophers forgot to ask which media support their very practice. [...] The very concept of writing as philosophy's own (technical) medium is missing. [...] Metaphysics always already forgets technical media, from writing itself up to the written book, its own precondition. [...] Quite in contrast to illuminators, painters, scientists, historians, and poets, thinkers tend to forget their very medium. [...] Philosophy, although it dealt from time to time with physical media or elements such as ether, light, and water, completely neglected its own technical media from the ancient volumes up to the modern bestsellers (Kittler 2009, 23-24, 26, 28).

With regard to the second premise, Kittler was quite drastic in diagnosing that «what will soon end in the monopoly of bits and fibre optics began with the monopoly of writing», stressing the transfer of «the age-old monopoly of writing» into «the omnipotence of integrated circuits» (Kittler 1999, 4, 18-19). In his opinion, we could have even stopped writing in the traditional

alphabetical sense, since we can count on microprocessors which store, elaborate, and transmit digital bits, thus subverting the technology of writing texts, once the most suitable instrument for recording and managing data flows made of images, sounds, and voices:

The bulk of written texts – including the paper I am actually reading to you – no longer exist in perceivable time and space, but in a computer memory's transistor cell. And since, in the last three decades, the heroic deeds of Silicon Valley have managed to reduce the dimensions of transistor cells to the submicron level (that is, to less than a micrometer), our present-day scene of writing can only be described by way of fractal geometry [...]. Now that all signs have been miniaturized to a molecular scale, the act of writing has vanished. As everyone knows, even if no one wants to say it, nobody writes anymore. Writing – that peculiar kind of software – [...] occurs through inscriptions that [...] – in contrast to all writing implements of history, are themselves able to read and write. The final act of writing in history may have occurred in the late 1970s, when a team of Intel engineers spread a few dozen square meters of blueprint paper on the floor of an empty garage in Santa Clara and drew up the hardware architecture of the first integrated microprocessor (Kittler 2013, 219-220).

With regard to the third premise, Kittler stated that with the coexistence of the twilight of writing and the dawn of programming, meaning has shrunk down to the sentence, sentences to words, and words to letters – that is, language is now truly made of nothing but strings of symbols which escape the trap of reference/sense, signified/signifier, and the like. In a word, *coding*. According to him, the ancient monopoly of everyday languages, which functioned «as their own metalanguages», has now collapsed, giving way to «a new hierarchy of programming languages», which is moreover fundamentally arranged to «undermine sensory perceptions», so that «we can simply no longer know what our writing is doing, and least of all when we are programming»: thus, «codes begin to proliferate and approach the opacity of everyday languages that, for millennia, has subjected people to these same languages» (Kittler 2013, 221, 218). As Kittler himself has repeatedly insisted, coding is a really weird language, given that it does exactly what it says, namely, it offers both an instruction and an operation, a statement and a procedure, or – more precisely – it represents simultaneously the description of an action and its same performance. If we really want to compare it with our ordinary natural human languages, we could say that code-linguistic acts are not locutionary without always also being illocutionary and perlocutionary – or even better: a code is

made of nothing but commands and imperatives, which moreover are immediately carried out. Briefly, in code language, everything is “said” and “written down” in order to be executed straight away. In other words, «programming has a complex relationship with writing»: on the one hand it is writing, while on the other hand it is a digital and technological writing, distinguishing itself from writing in human languages. Programming is writing because it is «symbols inscribed on a surface and designed to be read»; but it is also not writing, or rather, it is something even «more than writing», because «the symbols that constitute computer code are designed not only to be read but also to be executed, or run, by the computer» (Vee 2017, 31).

But what about the conclusion, then? If we do not write anymore, in the sense of our traditional everyday human language, because – like it or not – it is code (and its hardware) all the way down, then what room still remains for critical thinking – if any?

3.2. A Philosopher-Programmer

The answer, or – at least – Kittler’s one, lies in what follows (Figs. 1-3):

```

1 /*
2 v. 3.57
3 31.07.11
4 PTRACE.PAS (c't 1 / 93,167ff.) Extended
5 Super ellipsoid, rotational body and procedural textures from povray3
6 DOS version no longer supported
7
8 compile:
9 Normal: xgraf xsuptrace ray.s matrices.s
10 // Option -DNEWFRESNEL: simplified Fresnel light from povray3
11 Option -DJITTER: fuzzy (and time-consuming) shadows
12 Option -DGAMMA: gamma correction
13 SVGALIB or DGA: picture.i ".equ XMINDOM, 1" change!
14
15 RUNTIME:
16 <xsuptrace 1>: reproducible noise for runtime tests
17
18 FEATURES:
19 All reflective surfaces can be switched to ReflectionMapping: what
20 then appears on its surface is a picture to be loaded. This feature
21 But users have to demand standard interfaces first.
22
23 Prompts (':') for scalars and vectors can be defined either with <w [eiter]>
24 or <n [on]> acknowledge or answer with a new input
25
26 3 constant objects: sky, hell, ground (which only allows plain-air images)
27 Any number of variable objects (limited only by memory)
28 As variable objects by default 2 balls and 1 other object each predefined
29 ned. But standard objects can be deleted again.
30 If more than the standard number is required by an object, inquire
31 Prompt the new coordinates.
32 All objects editable (constant only by reassignment of color to normal)
33 procedure, variable also by location and size).
34 Some exotic objects are scalable and rotatable. This will be expanded.
35 Any number of lamps, the first 2 predefined.
36 Surfaces 1. global, 2. individually assignable after assignment to objects.
37 LINUX: any size * .24f images can be loaded as 2D textures.
38
39 Objects as a ring list for faster intershade () (see Foley, p.
40 Lamps as a simply linked list.
```

```
41 Left-hand coordinate system: left <x <right, front <y <behind,
42 below <z <above.
43
44 NEW:
45 01.04.97: AttCol () - acceleration away - transparencies would be worse
46 07.04.98: individual Fresnel coefficients with individual dullness for
47 opaque, but metallic surfaces (so these coefficients TransC and
48 to overwrite the dullness transparently). That's physically correct
49 and, mirabile dictu, better than POVRAY3. Color charts (ColTabT) global
50 edierbar
51 Nov. 22, 1998: ReflV () after Glassner, Image Synthesis, p. 726, again in
52 Light () calculated per lamp
53 24.12.98: Object slice selectable; Unzipped DOS - *. 24f files are loadable
54 08.03.99: Experimental support for Ohta / Maekawa algorithm
55 01.09.01: DOS no longer supported
56 13.08.04: Init_Ohta () different, untested
57 24.10.08: Steel new to /usr/ich/laptop/xsuptrace.c
58
59 BUGS:
60 Spheres of stei, sup, sor determined very empirically
61 2DMapping on Steiner, Agnesi, SuperQuadrik and Drehkoerper only as a reflection
62 Map implements: the transformation (x, y, z) -> (u, v) would be hard
63 MapProc () and Init_Fresnel () are not prepared for multiple calls from xsuptrace
64 Editing boxes and pyramids still uneven
65 lambda and thin globally, not variable per surface
66 No transparency shading as in CALCNEW.C
67 For floating objects, NULL pointer errors are inevitable; you
68 Change a midpoint coordinate to small amounts
69 SOR orb is detected in Edit_Sor () instead of Gravity ()
70 Refractive indices do not depend on wavelengths of light
71 08.04.99: intershade () returns L-> Shad correctly, but the object cohesion
72 breaks again and again, slows down more
73 30.12.00: xgraf (gcc with optimization) can falsify the SOR curve if
74 in SorInput the difference quotient Dy / Dx (ie the slope between
75 two x fixed points) becomes too large.
76 09.09.03: Changes to transformation matrices only apply to gcc -g. dark
77 31.07.11: QuColProc () dare
78
79 HINTS:
80 Between internal data structures and user displays, complex conversion
```

```

81 take place; So do not patch global data!
82 */
83
84 #define SUPTRACE
85 #define COLTABSIZ 127 // unter DOS ggf. kleiner
86 #define PIII // bei schlechterer CPU dringend aendern!
87
88 // CompileTime: Globale Zaehler, bei neuen Objekten oder Oberflaechen erhoehen
89
90 #define SurfCnt 27
91 #define FormCnt 16
92
93 #include <time.h>
94 #define SPALTEN 640
95 #define ZEILEN 480
96 #define RAY
97 #include "xdefines.h" // SVGALIB: defines.h
98 #include "ray.h" // SVGALIB: #include bild16m.c || lock16m.c
99
100 extern float Infinit,halb,Epsilon;
101 VCT3 lambda = { 52.36, 56.6, 68.313 };
102 float duenne = 0.35, LampDiv = 1.;
103
104 // RunTime: Zaehler je Sitzung
105 int ObjCnt = 0;
106 int RingCnt = 0;
107 int LampCnt = 0;
108 int FormCnts[FormCnt] = {0};
109 int TestFormCnt = FormCnt-1;
110
111 #ifdef JITTER
112 float circle[19][2] = {
113     {0.75, 0.433}, { 0.0,0.866}, {-0.75,0.433},{-0.75,-0.433 },{0.0,-0.866 },
114     {0.75,-0.433}, { 0.0,0.0 }, { 0.75,0.0 },{0.375, 0.65 },{ -0.375,0.65},
115     {-0.75,0.0 }, {-0.375,-0.65}, {0.375,-0.65},{0.375,0.216 },{0.0,0.433 },
116     {-0.375,0.217},{-0.375,-0.216},{0.0,-0.433 },{0.375,-0.217}};
117 float jitter_offset = 0.75/((float)RAND_MAX);
118 #endif

```

Figures 1-3 An excerpt from the Kittler's code for the program "xsubtrace". Hardware: Pentium IV, x86 family of processors, x87 family of floating point coprocessors; Languages: C and Assembly

These are some of the 5257 lines of computer code written by Kittler himself between early 1980s and 2000s for the graphics program *xsubtrace*, which calculates images according to optical laws following the principle of raytracing, which simulates the propagation of light emitted by one or more light sources¹. This software was tasked with creating images which do not simply imitate the visible, but directly manipulate the real and use its same laws, transposing physical laws into the algebraically pure logic of computation; this would be a way to instantiate one of Kittler's main ideas: optical media—already since photography and then radically with digitalization – have led to the end of art, that is, the end of the representation of an object for a subject as well as the end of a subject's representation to itself, i.e., the reproduction of something, which is substituted with the self-reproduction of the real itself, i.e., with the direct production of something (cf. Rieber 2017). For my argument, it does not matter if such a claim is actually true and if Kittler wanted to stress this very thing through his program; rather, what counts is the theoretical function assigned to the code by Kittler: he was realizing an epistemological programming, that is, he was truly thinking *through* media, doing critical thinking by coding.

Indeed, as it has been sharply pointed out, Kittler used code as a means to explore technology to inform his own theoretical, traditional writing, with the consequence that a similar exploration in and through code reshaped the way he theorized. For him, to understand a medium meant to understand its most intricate workings – a perfect application of the *verum ipsum factum* principle: hence, programming became effectively «a kind of theorizing, an activity of philosophical labor», which no longer involves the traditional practice of interfacing with a page and tracing ideas by expressing them in words, but «interfacing with a machine and tracing ideas by expressing them in code». In other words, «critical making informs his theory» in the radical sense that it represents for all intents and purposes an act of theorization in itself:

If, in Kittler's formulation, the workings of technology transform our understanding of the world, by developing a more intimate understanding of the software and hardware by writing and assembling code, Kittler was bathing in the waters of our technological moment while testing, to extend the metaphor, buoyancy and the effects of submersion. [...] Just as we read the drafts, journals, and letters of philosophers to understand their writings, so too can we read their code, which is another expression of

¹ For the full code and more technical info, see <https://criticalcodestudies.com/kittler.html>.

their thought and critical practice, even if it is an assemblage of code derived and adapted from other sources. For what is critical writing but an assemblage built from our own thoughts and the thoughts of others? This is a long way of saying that through this example, we can see how code becomes a channel of discourse, a means of critical thinking and exploration, a writing process of drafting and revision, and a mode of theoretical practice that is theorizing through making (Marino 2020, 166-167).

Hence, Kittler does not simply *say* that media forms shape our minds, that is, he does not simply *write* in defence of the notion of media-technological a priori: rather, he puts it in practice through the exercise of code-writing, which «precedes, expresses, and extends his theory», shaping in this way «his philosophy and his thinking on computational media beyond merely giving him the bona fides to write about it». Thus, Kittler becomes the emblem of «the philosopher-programmer who creates a system for simulating a process to achieve a deeper understanding», making code itself «a means of symbolic thinking and reflection — not merely an illustration of ideas, but an expression of them» (Marino 2020, 170, 176, 197). As a result, this operation helps reduce the potential opacity of the software and of digital technologies in general: it represents a way of achieving effective agency, penetrating the backstage of computation and developing an intimate understanding of its functioning – finally gaining access to a renewed form of understanding. In the end, Kittler incarnates the comprehension of the fact that «if reading and writing are fundamental to subject formation in the age of letters, so too is the reading and writing of code in the age of digital machines» (Marino 2020, 196).

Conclusion. Towards a Major Mediological Inclusivity

In this paper, I tackled the question of the critique of software's opacity by proposing to examine the opacity of the “software” used primarily by those very same critical thinkers: writing. *First*, I raised the general problem of bringing software back into visibility by discussing some cases in which a certain degree of opacity in technology seems even to be required as a precondition for its use, and by highlighting the specificity of algorithmic black box, which seems to withdraw radically from its own programmer. *Secondly*, I outlined the premises for a renewed critical *ethos*: I took the possible solutions to the algorithmic black box as an illustration of the difference between a critique that *outs* technology and a critique that *comes out* on its own, defending

a third way of critique *through* technology; I distinguished the traditional forms of critique, claiming that the intellectual, academic one is exclusively based on the technology of writing and questioning such an implicit technological uniqueness in the light of the omnipresence of code. *Thirdly*, I presented the figure of the media theorist F.A. Kittler as a key-example of such a renewal of critical thinking: I exposed his peculiar “mediological argument” according to which critics have to realize the traditional mediological conditions of their own activity and face their current change due to the computer technology; I presented a code written by him as an example of critique *through* software, describing him as a true philosopher-programmer.

With that, my aim was not to suggest that a critique enacted through technology in general and coding in particular can make us immune to the opacity of software and algorithms, especially if it is so effectively engrained into their deep structure; nor was my aim to defend the idea that we should substitute the inherited language-written critique with a code-written one, even taking for granted that it would be somehow possible. Rather, my intention was to indicate a possible new alternative for the exercise of critical thinking in our digital age, which points toward major mediological inclusivity in comparison to a tradition so strictly indebted to the written word: certainly, if our critical intellectual labour has really been committed to a sort of monogamous longstanding relationship with writing until now, then we should not abandon the former exclusive partner to hastily engage in another relation of the same kind with coding (or whatever else). Instead, it could be more interesting and fruitful to be open to experiment with a polyamorous engagement: critical thinking can pass through more than one single technology, and even multiple at the same time – *tertium datur*. Undoubtedly, this does not provide a panacea to guarantee the end of digital opacity; but, at the very least, it adds more arrows in the quiver of the critical thinker: this may not only increase our critical awareness, but also promote a new critical attitude based on editing and manipulating rather than on analysing and commenting – a critique which is more in the style of video game modding than in the style of text interpretation.

giacomo.pezzano@unito.it

Bibliography

- Akrich, M., 1992, "The De-description of Technical Objects", in W.E. Bijker, J. Law (eds.), *Shaping Technology/Building Society: Studies in Socio-technical Change*, MIT Press, Cambridge (MA), 205-224.
- Berry, D.M., 2011, *The Philosophy of Software: Code and Mediation in the Digital Age*, Palgrave, London.
- Benjamin, R., 2019, *Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Polity Press, Cambridge.
- Bojarski, M. et al., 2016, "End to End Learning for Self-Driving Cars", in *arXiv*, n. 1604.07316v1, pp. 1-9.
- Buolamwini, J., Gebru, T., 2018, *Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification*, *Proceedings of Machine Learning Research* 81, 1-15.
- Broussard, M., 2019, *Artificial Unintelligence: How Computers Misunderstand the World*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Burrell, J., 2016, *How the Machine 'Thinks': Understanding Opacity in Machine Learning Algorithms*, *Big Data & Society* 3, 1, 1-12.
- Carbone, M., Lingua, G., 2023, *Toward an Anthropology of Screens: Showing and Hiding, Exposing and Protecting*, Palgrave, London.
- Castelvecchi, D., 2016, *Can we Open the Black Box of the AI?*, *Nature* 538, 7623, 20-23.
- Cave, S., Dihal, K., 2020, *The Whiteness of AI*, *Philosophy & Technology* 33, 4, 685-703.
- Clowes, R., 2015, *Thinking in the Cloud: The Cognitive Incorporation of Cloud-Based Technology*, *Philosophy & Technology* 28, 2, 261-296.
- Coeckelbergh, M., 2017, *Using Words and Things: Language and Philosophy of Technology*, Routledge, London-New York.
- Coeckelbergh, M., 2019, *Introduction to Philosophy of Technology*, Oxford University Press, Oxford.
- Crawford, K., Paglen, T., 2021, *Excavating AI: the politics of images in machine learning training sets*, *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication* 36, 4, 1105-1116.
- Drucker, J., 2012, *Humanistic Theory and Digital Scholarship*, in M.K. Gold (ed.), *Debates in the Digital Humanities*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 85-95.
- Eubanks, V., 2018, *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*, St. Martin's Press, New York.

-
- Floridi, L., 2023, *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*, Oxford University Press, Oxford.
- Flusser, V., 1991, *On Books*, *Artforum* 30, 3, 14-15.
- Flusser, V., 2000, *Towards a Philosophy of Photography*, Reaktion Books, London.
- Frabetti, F., 2014, *Software Theory. A Cultural and Philosophical Study*, Rowman & Littlefield, London.
- Han, B.-c., 2022, *Infocracy: Digitization and the Crisis of Democracy*, Polity Press, Cambridge.
- Harman, G., 2002, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago-La Salle.
- Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, tr. by J. Macquarrie, E. Robinson, Harper & Row, New York.
- Hoffmann, M.H.G., 2015, *Changing Philosophy Through Technology: Complexity and Computer-Supported Collaborative Argument Mapping*, in *Philosophy & Technology* 28, 2, 167-188.
- Jean, A., 2019, *De l'autre côté de la machine. Voyage d'une scientifique au pays des algorithmes*, Éd. de l'Observatoire, Paris.
- Kamath, U., Liu, J., 2021, *Explainable Artificial Intelligence: An Introduction to Interpretable Machine Learning*, Springer, Cham.
- Kantayaa, S., 2020, *Coded Bias*, documentary, U.S.A.
- Kittler, F.A., 1981, *Forgetting*, in *Discourse* 3, 88-121.
- Kittler, F.A., 1999, *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford University Press, Stanford.
- Kittler, F.A., 2009, *Towards an Ontology of the Media*, in *Theory, Culture & Society* 26, 2-3, 23-31.
- Kittler, F.A., 2013, *The Truth of the Technological World: Essays on the Genealogy of Presence*, Stanford University Press, Stanford.
- Klenk, M., 2017, *How Do Technological Artefacts Embody Moral Values?*, *Philosophy & Technology* 34, 3, 525-544.
- Latour, B., 1994, *On Technical Mediation*, *Common Knowledge* 3, 29-64.
- Lyon, D., 2018, *The Culture of Surveillance: Watching as a Way of Life*, John Wiley & Sons, Hoboken.
- Manovich, L., 2013, *Software Takes Command*, Bloomsbury, London.
- Marino, M.C., 2020, *Critical Code Studies*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Moats, D., Seaver, N., 2019, 'You Social Scientists Love Mind Games': *Experimenting in the 'Divide' between Data Science and Critical Algorithm Studies*, *Big Data & Society* 6, 1, 1-19.

-
- Natale, S., 2021, *Deceitful Media: Artificial Intelligence and Social Life after the Turing Test*, Oxford University Press, Oxford.
- O'Neil, C., 2016, *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, Crown, New York.
- Pasquale, F., 2015, *The Black Box Society: The Secret Algorithms that Control Money and Information*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Pezzano, G., 2024, *DIGIT4L-m3nte. Antropologia filosofica e umanità digitale*, FrancoAngeli, Milano.
- Phillips, P.J. et. al., 2021, *Four Principles of Explainable Artificial Intelligence*, National Institute of Standards and Technology Interagency or Internal Report 8312, 1-36.
- Poel, I.V.D., Kroes, P., 2014, "Can Technology Embody Values?", in P. Kroes, P.P. Verbeek (eds.), *The Moral Status of Technical Artefacts*, Springer, Dordrecht, 89-101.
- Rieber, A., 2017, *La fin de l'art selon Friedrich Kittler*, Appareil 19, 1-22.
- Sample, M.L., 2012, "What's Wrong with Writing Essays", in M.K. Gold (ed.), *Debates in the Digital Humanities*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 404-405.
- Staley, D., 2017, "On the "Maker Turn" in the Humanities", in J. Sayers (ed.), *Making Things and Drawing Boundaries: Experiments in the Digital Humanities*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 32-41.
- Stiegler, B., 1998, *Technics and Time: 1. The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Stanford.
- Striano, F., 2023, *Alert! Ideological Interfaces, TikTok, and the Meme Teleology*, Techné: Research in Philosophy and Technology 27, 2, 183-200.
- Turkle, S., 2005, *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Umbrello, S., van de Poel, I., 2021, *Mapping Value Sensitive Design onto AI for Social Good Principles*, AI and Ethics 1, 3, 283-296.
- Vee, A., 2017, *Coding Literacy: How Computer Programming Is Changing Writing*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Verbeek, P.P., 2006, *Materializing Morality: Design Ethics and Technological Mediation*, Science, Technology, & Human Values 31, 3, 361-380.
- Zerubavel, E., 2018, *Taken for Granted: The Remarkable Power of the Unremarkable*, Princeton University Press, Princeton.
- Zerubavel, E., 2019, "Foregrounding and Backgrounding: The Logic and Mechanics of Semiotic Subversion", in W.H. Brekhus, G. Ignatow (eds.),

The Oxford Handbook of Cognitive Sociology, Oxford University Press, Oxford, 567-584.

Zuboff, S., 2019, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York.

Weber, M., 2004, *The Vocation Lectures*, tr. by R. Livingstone, Hackett, Indianapolis.

Giacomo Pezzano (PhD), fixed-term Junior Assistant Professor (RtdA) at the University of Turin (Dept. of Philosophy and Education Sciences). He is currently PI of two research projects which investigate how media and digital technologies can reconfigure our habits of thought, and whose activities also include the production of a philosophical graphic essay in collaboration with the International School of Comics of Turin, entitled *How to Do Concepts with Images*. His latest book is *Digitalmente. Antropologia filosofica e umanità digitale* (2024).

Law and Interpretation

RITA ŠERPITYTE
(University of Vilnius)

Abstract: The article deals with the problem of relationship between law and interpretation. Arguing that the ontological origins of legality can be found not only in the Greek *Nomos*, but also in the Roman term *ius*, it is shown how the fundamental basis of law opens up in a hermeneutical perspective. The article analyses Gadamer's contribution to the rethinking of legal hermeneutics and reveals the nihilistic groundlessness of law found in Vattimo's hermeneutics. And such nihilism discloses not abstractly, but effectively and actually – i.e. in the interpretative perspective of the application of Law (laws). It is shown that it is precisely in the (nihilistic) interpretation we can see, that application of law is not only *techne*. From the perspective of the ontology of law (Law), this is not only the retrieval of the significance of application to legal hermeneutics, but also a move that enables the transition in the ontological problematic from *Nomos* to *ius*.

Keywords: Law; *Nomos*; *Ius*; Interpretation; Hermeneutics; Ontology; Nihilism.

1. Introduction

Before my recent academic trip to Rome, I read a desperate “post” of an Italian publicist – an article reposted on “Facebook,” in which he voices a deep regret that in his country – Italy, the cradle of Roman law – for quite some time now, law hasn't been treated as a part of culture, but only as a pure technique. Just look, he says, where the law books are placed on the shelves in bookstores – among children's books, yellow literature and esoteric literature. I looked.

And what I saw, and not in some book kiosk, but in the spaces of the solid Feltrinelli and Mondadori bookstores, confirmed the essentially comic but at the same time sad experience described by the abovementioned publicist. But no description can match the disorienting sight that a culturally engaged person sees upon entering the realm of books.

No matter what kind of theoretical text we look for on the shelves dedicated to law, what strikes our gaze first is a large number of compendiums of specific legal acts – not only codes, but also, for example, sets of acts regulating the procedure for competitions for academic positions. And if you try to ask where they have legal theories and legal philosophy books, you will be shown, with a wave of the hand, a line half the length of the shelf. You can, of course, find something there. You just don't have to be picky. Another interesting experience occurs when one tries asking in the philosophy section where the philosophy of law books are. Again, a similar wave of the hand points to the shelves devoted to law, there, in that direction towards children's books and esoteric literature. And the circle closes.

But what does this paradoxical experience theoretically have to do with the general situation of law? Does this situation refer to the “situation” of law, its status in general, or does it exclusively refer to the ambiguity of the position of the philosophy of law?

Lawyers complain that a place is no longer reserved for legal theory. And the philosophy of law? By the way, it should be noted that for many these are simply identical things. And this is not theoretically insignificant.

These questions are not prompted by a contingent theoretical interest, aroused by the abovementioned popular publication, but by turning to the theoretical problem of the relationship between law(s), Law and justice.

2. *From Nomos to Ius*

However, if the question of the being of the ground and the meaning of legality emerges in the philosophical perspective of examining *Nomos* and is especially acuminated after the diagnosis of the ontological crisis of the notion of legality, then ontologically important philosophical considerations of the question of Law often remain derivative from the considerations of the law or simply remain *ad marginem*. This ontologically faulty situation of law is not always easy to discern, because a certain attention to the problem of law/right seems to enter the field of *Nomos*, the considerations of legality. This is partly true. With only one reservation – law enters the horizon of philosophical

investigation by becoming a synonym of operative, positive laws. Therefore, we can talk about the ontological forgetfulness of law. We would think that the situation described in bookstores, visible to the naked eye, is an expression of that very ontological forgetfulness of law.

So – what is law? Where is it located? Wouldn't the disclosure of the meaning of *Nomos* lead us to the ontological remembrance of the origins of law anew?

The famous world-renowned Italian legal theorist Aldo Schiavone writes:

And so while we freely talk about Mesopotamian law, and Egyptian, Greek, or (to move beyond the ancient world) Hawaiian or Aztec law, it was Roman law alone that provided the paradigm enabling us to recognize as "legal" the prescriptive practices that were originally integral parts of radically different contexts and systems—theological apparatuses with varying links to royalty, kinship ties, and political institutions (Schiavone 2012: 3; Schiavone 2017: 5).

Analysing the emergence of the Code of Justinian, Schiavone raises not only the historically significant idea that *ius* is a specifically Latin term, and that its translation into any modern language does not correspond to the meaning that was given to it during the period of its emergence and functioning.

According to Schiavone, the West took two important things from the *Digesta* part of the Code of Justinian: 1) Greek paradigm of politics as the idea of popular sovereignty (even if such formulation was only adopted recently) as well as the idea of law that is equal to all (the concept of *isonomia*); and 2) the directly Roman conception of law as conformity with a self-sustaining system of rules defined by reason.

Antiquity, according to him, created these two models separately from each other. Only the modern West has connected them. Thus, this is how the attempts to associate law with democracy, and the juridical order with the people as the sovereign were born.

But what was the true vocation of Roman Law itself? How to describe it? First of all, it was the desire to capture, to give shape to “bare life” – relations between (private) persons – to shape it with verifiable and disciplinary procedures, to encompass, fix it as a special object of knowledge through a network of measures and conceptual formalisms. And to contain that new object of knowledge by fixing it with a firm statute – legal science – understood as the analytic of the rational normalization of power (see Schiavone 2012:12 and 2017: 13).

Such are the theoretically oriented origins of the functioning of *ius*. And they definitely signal that Right is not only connected to what the law(s) is/are, but that it is also identical to the laws, to their totality.

But does the Roman legal experience unequivocally point to the existing laws, trying to include them, coinciding with them?

Schiavone reminds us that the Romans, who lived a century later than the law of the Laws of the Twelve Tablets, did not hesitate to refer to *ius* as the primordial background, holding *ius* to be that what their predecessors held to be. But for Schiavone, this is not simply a reference to the customary origin of Law. The word *ius*, according to him, actually had the meaning of “*del passato remotissimo*” (Schiavone 2012:46; 2017: 48). Here, the author’s appeal to the form of time is particularly significant: *passato remotissimo* – it is not just *passato remoto* (remote past) – it is not only the time of distant past – the Italian suffix -issimo refers to the past immemorial to the origins. And, of course, the word *ius* had no Greek equivalents in the cultures of classical and late Hellenistic Greece.

Therefore, one needs not wonder and only to remember that in the course of time, *ius* did not refer to the same, that is, it did not evoke the same reality. Thus there is a significant difference between what a late republican Roman called with the word *ius* and what a modern person associates with the word “Law.” Schiavone believes that there is a certain asymmetry between the long-term use of the word and the change in things it refers to, which it denotes.

However, casting a glance at the Greek context, it becomes clear that although the Hellenic culture thought largely about *Nomos*, nevertheless, law itself (projecting that concept retroactively into the totality of existing laws), as well as the question of its ground and nature, arose as a problem – as the problem of the actualization of the idea of justice within the existing laws.

Perhaps, in trying to assess that circumstance in one way or another, or more precisely, focusing on the fate of justice – *Dike* – predicted by Jaeger’s interpretation of Greek texts,¹ the contemporary Italian philosopher Massimo Cacciari asks: “To what purpose is the Law/Right (*Il Diritto*) made up from the totality of laws directed (*diretto*)? To make it simply valid and lasting for as long as possible? No well-education polis could have imagined that it could rely on such a labile foundation” (Cacciari 2019: 82)².

¹ Jaeger, Werner. “Elogio del diritto”, In: Cacciari, M., Irti, N. *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*. Milano: La nave di Teseo editore, 2019.

² Translation from Italian of this and other Cacciari’s quotes by the author of the article.

This conclusion by Cacciari does not simply confirm the obvious thought of the late Plato, that even outside the totality of positive laws the Greeks always looked for justice as the ground, but at the same time it signals about what is called Law (*Il Diritto*). Law (*Il Diritto*) here is considered to be positive, effective laws.

Cacciari, however, speaking about the ontological crisis of *nomos*, with which Dike's fate is undoubtedly connected, does not see the possibility of solving and explaining this problem without connecting it to the desacralization of the law and the process of secularization in general.

And the fate of Justice, Dike for him is related with the great event of European Law, and "this great event of European Law is unthinkable without the Roman *ius*" (Ibid.: 104).

So here Cacciari not only clearly appeals to *ius*, but also claims that no Law (*Il Diritto*) cannot want to be just, or at least to appear so. With this, he clearly expresses the idea, already influenced by Roman jurisprudence, that Law (*Il Diritto*) itself seeks justice, that it itself cares about its foundation (justice).

Thus, we would think that the deliberation of the question of justice in Cacciari's philosophy opens up nothing else but the perspective of considering the relationship between *Nomos* and *ius*, those two communicating vessels, oriented towards the same idea – justice.

And at the same time, it allows us to direct the search for the ontological ground of Law/ Right towards *ius*.

3. Law/Right and interpretation

If we shift our gaze from *nomos* to *ius*, it is easy to see that Law/Right enters the field of philosophy first and foremost in the context of hermeneutics.

In claris non fit interpretatio, as the well-known hermeneutical aphorism goes. Another well-known fact of the history of hermeneutics that among the various areas that require interpretation, the areas that were "chosen", although not exclusively, were areas whose texts had a canonical significance for the historical community, such as religious, legal and literary texts. In them, as is known and is acknowledged by many authors partial to hermeneutics, the reference to the divine message and to the divine or the semi-divine nature of Hermes is combined with the problem of a certain ambiguity, lack of

transparency, that is, with the fact that interpretation is required where there is a certain veil that obstructs the understanding of the message.³

In this context, it is worth asking whether the following words of the hermeneutics classic Kerényi, that give the notion of hermeneutics and its development meaning, and fixing not only that experience of the lack of transparency and ambiguity in face of some texts, but also the relation to language and not with Hermes, are significant to juridical hermeneutics, which entered the hermeneutic tradition as certain “region,” precisely as hidden or hiding behind a veil of ambiguity:

“*Hermenéia*, word and thing (thing), is in the ground of all the of derivatives of the same root and in the ground of all that they “declare/communicate” : *hermenéus*, *hermeneutés*, *hermeneutiké*. The root may be identical to the Latin *sermo*. Meanwhile, it does not have any linguistic-semantic connection, except for the similarity of sound, with *Hermes*, the god, who was mentioned by August Boeckh in his presentation of philological hermeneutics. (*Encyclopädie*, 1886, p. 78). He demonstrates the accuracy of his <knowledge> of the Greek when he renders *hermenéia* as *elocutio* and as *verständlich machen*. But in one case he went too far when he equated *hermenéia* with *exéghesis*, the function of *exeghetái*, the interpretation of sacred things. Such a function already belongs to the area of sanctity, sacred (sacral) law, or simply law, that is, a specialization that narrows the meaning of *hermenéia*. The latter is not simply unfolding (*dis-piegare*), which is the *hermeneusis* (Pollux 5, 154), it is a function of pronunciation, speech, *glotta*, primarily in the original sense of the term [...]. The original meaning of the word *hermenéia* is the efficiency of linguistic expression, which today is rightly considered the alpha and omega of hermeneutics” (Kerényi 1964, 42-52)⁴.

Thus, when Kerényi’s quote is argued, it is first emphasized that the usual origination of hermeneutics from Hermes is questionable, that it is a “reconstruction *a posteriori*.” At the same time, however, it is worth noting that in this quote, hermeneutics is also associated with language, and at the same time, with understanding and the expression of meaning. Thus, the double

³ As Maurizio Ferraris observes in his *History of Hermeneutics* (*Storia dell'ermeneutica*): “up until the end of the 18th century there are examples of hermeneutics that refer not only to texts and discourses in the strict sense, but also starts to interpreting various types of signs, understood as natural (*interpretatio naturae*). When interpreting literary, theological, juridical, oracular texts or a text that is considered a book of nature, hermeneutics seemed to present itself as an auxiliary, serving art.” *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Studi Bompiani, 1997, p. 6. Translation of the quote by the author of the article.

⁴ Translation of the quote by the author of the article.

meaning of hermeneutics is emphasized – between understanding and expressing meaning. It is oriented to *Glotta*. If the hermeneutic function is associated with language, this ambiguity is presupposed (and thus the Platonic and Aristotelian conceptions of the origin of hermeneutics are reconciled by that ambiguity).

However, here we have to make an excursus into a problem of a special interest to us – how does this regional juridical hermeneutics “reload” the consideration of the ontology of Legality, which rather than giving priority to the search for the origins of its being, rather is – by virtue of its hermeneutical move, interpretation – opening up the perspective of being in *ius* itself.

So what is the object of (legal) interpretation? What is hidden behind the veil? What is *non claris*? When the field of Law, laws, jurisprudence is brought to the fore, it is believed that the ambiguity that requires interpretation pertains to legal texts that need to be applied to specific cases. To be applied, they must be disclosed, understood. Thus, the focus is on legal texts, the content of which is opaque, which can be understood ambiguously, or even the justice of which is questionable, and then the application of laws can become the actualization of justice through the understanding of these texts – interpretation. Nevertheless, it is important to note that in any case the object of such regional hermeneutics is *ius*, it appears in the text as effective laws, the meaning of which is ambiguous.

But where does this obscurity of meaning come from and what does it mean? On the one hand, in that very need for interpretation, the ontological significance of the connection of *ius* with *nomos* begins to shine through. On the other hand, it is interpretation itself, the movement of *hermenēia* itself, that is treated unequally: if interpretation is limited to *ius*, the interpretation of legal texts, it tends to be limited to its technical purpose. Whereas, if *ius* begins to look for its connection with *nomos*, then it becomes clear that legality itself is already giving meaning of being to actuality/reality. Therefore, we interpret by setting itself – the very positing of legality itself. And we interpret actuality/reality, not text. Then the legal texts themselves already turn out to be a kind of interpretation, because in them we encounter an expressed actuality/reality.

This provision will later become the conventional maxim of universalized hermeneutics. In the 19th century Dilthey already describes hermeneutics not

as serving (theology, law, literature), but as one that universalizes, becoming a universal philosophical endeavor.⁵

And, we would say, this could not happen without the view on the status of language in hermeneutics expressed by Kerényi. Kerényi's approach to hermeneutics, as is well known, was also adopted by Heidegger and Gadamer, incorporating the hermeneutic experience into the universe of language and logos as *verbum* and as *sermo*.

Expressing meaning/sense (*significatio*) is already a hermeneutic function, tacit understanding is not given, since understanding is realized only when the intended/understood meaning is translated into logos-language. As Ebeling writes, "the meaning/sense of a word is sought in three directions: stating (expressing), 'interpreting' (explaining) and translating (acting as a translator). It is not a matter of linguistically and historically determining which meaning takes precedence. It is about a fundamental modification of meaning, 'leading to understanding', mediating understanding by taking into account different ways of raising the problem of understanding" (see Ebeling 1959: 242-243).

Ultimately, hermeneutics separates itself from such a regional, sectoral purpose in Heidegger's philosophy, thereby demonstrating its proximity to Antiquity. Thus, for both Heidegger and Gadamer, *hermenéia* comes to be understood as *sermo* and as *verbum*. However, is it so easy for legal hermeneutics to overcome its sectionalism?

Thus, the "classical" notion of hermeneutics, the presentation of its history begins to consider the so-called regional or sectional hermeneutics as at a certain moment in the development of hermeneutics as such, a stage when more and more "regions", where something is *non in claris*, begin to emerge. But even in such "regions", the things that are significant for hermeneutics as a whole are overshadowed by the most general attitudes: hermeneutics as a communicative and transformative act is primarily contrasted with the theory of contemplation. Legal hermeneutics is also in the spotlight of such an approach.

⁵ "But there were other moments in history that confirmed the universality of hermeneutics. Despite its regionality and sectionality, when it was dedicated to the understanding of certain texts, it was significant in its universal purpose. For example, the interpretations of Homeric texts were significant not only in the literary sense and were not only the object of Alexandrian philology, but acquired a normative function of *paideia* for the Greek society as a whole, so we cannot talk here about purely technical exegesis, the kind that would only interest a limited community of professional interpreters. This is especially evident in the interpretations of religious texts. That legal interpretation is of concern not only to judges, but to all legal subjects, is a generally obvious fact." (Ibid, p. 7). Translation of the quote by the author of the article.

The universalization of hermeneutics highlights important moments for Law/Right and legal interpretation, but the significance of regional legal interpretation for hermeneutics in general, even for its universalization, on the contrary, remains completely unappreciated and not highlighted. Therefore, we cannot ignore Hans Georg Gadamer's very important contribution to this problem.

We have in mind the position expressed in his great work, *Truth and Method*, to the approach that emerged in the interpretation of Law/Right, which entered the hermeneutic horizon as a certain "region".

4. *Why the application of laws is not (only) techne?*

What influences Gadamer's approach to hermeneutics in general, and – and this is particularly important for us – his approach to legal hermeneutics? According to Maurizio Ferraris, Gadamer's hermeneutics in *Truth and Method*, as, by the way, in Betti's approach, adopts the model of legal hermeneutics in the form in which it was formed by the humanist hermeneutic tradition. The latter itself is not recognized anywhere else, but precisely in legal hermeneutics. On the other hand, "the adoption of humanism in the field of romantic spiritual sciences will also pass through a broad thematization of the problems of juridical hermeneutics (Thibaut, Savigny; v, in fra, II, 1,2,3)" (Ferraris 1997: 46; quote translated by author of the article).

Thus, this model is adopted "both because in Law, as well as in theology and literature, there is a dogmatic dimension of the canonical texts and traditions of experience, which contradicts the pretension of reason without presuppositions; and also because in the field of existentialist philosophy, the relation applied by the judge to what the law dictates forms a general model of the interpreter's practical existential relationship with tradition. Even the approach of the judge is not really abstract, deducing the particular from the universal; it aims to define the objective and universal meaning of the law by moving away from the specific situation of the individual case on which it decides" (Ferraris 1997:46; quote translated by author of the article).

However, Ferraris, in highlighting the perspective of the coupling of the theory of general hermeneutics and legal hermeneutics and its significance for Gadamer's model of hermeneutics, which emerged during the period of humanism, draws very different conclusions when compared to Gadamer himself.

It would be completely wrong to assign a special philosophical meaning to the legal hermeneutics of the humanist period. The essential feature of the legal hermeneutics of that time was that legal hermeneutics understands itself purely as a technical discipline. (cfr. Geldsetzer 1966, XVI ss). Such is the case of Constantius Rogerius *Singularis Tractatus de Iuris Interpretatione* (London 1549, text appears 1463). Legal interpretation is divided there into *interpretatio correctiva, extensiva, restrictiva, declarativa*; its purpose is to integrate the meaning of the law into the procedure of a particular case, to expand it and limit it in terms of its scope, to record/insert it in the final judgment. Those technical operations are supported, according to Rogerius, by the superior instruments of the culture of that time: “intelligentiam, scientiam, sapientiam, prudentiam, quae sunt quatuor intellectivae virtutes, et est quinta, quae dicitur ars (Ferraris 1997: 46-47; quote translated by author of the article).

It is here that Ferraris and Gadamer draw different conclusions. In other words, that quote from Ferraris shows that not everything is *in claris* in the interpretation of humanist hermeneutics itself.

Ferraris focuses on the emphasis on legal technique as *techne* and the consequent limitation of the technical purpose of hermeneutics in later hermeneutics, seeing in the transformation of hermeneutics into pure technique as a limitation and even a distortion of the purpose of hermeneutics. Without denying that the jurist needs *techne* as a craft, he denies the importance of humanistic legal hermeneutics, which emphasized legal technique, to hermeneutics in general.

Whereas Gadamer, without denying that risk, focuses primarily on the problem of the application of the law, expanding it to the importance of application to hermeneutics in general, emphasizing what in application surpasses “*techne*”, analysing the place of “*techne*” in legal hermeneutics and hermeneutics in general.⁶

Gadamer, answering that question, focuses the problem of interpretation of laws and Law on the problem of application of laws, not only to a certain extent opposing the most widespread opinion that the legal texts themselves as such, requiring interpretation, have entered the history of hermeneutics. Once again, we have to remember the well-known formulation that has turned into

⁶ “Thus, administering justice is a special task that requires both knowledge and skill. Is it not a *techne*, then? Does it not also consist in applying laws and rules to the concrete case? Do we not speak of the “art” of the judge? Why is what Aristotle describes as the judge’s form of *phronesis* (*dikastike phronesis*) not a *techne*?” Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2004), 315.

an almost hermeneutical aphorism: *in claris non fit interpretatio*. In the history of hermeneutics, it was precisely the *non in claris* character the texts of a certain field – in this case legal – that was, as is known, associated with the emergence of a special field of hermeneutic – legal hermeneutics. However, in this case, what has emerged as an “unclear”, “opaque” area? A certain corpus of legal texts – laws? Even if we answer this question in the affirmative, there will be a need to explain when, how and why this imperative need arises. Therefore, when Gadamer raises this question, he clearly answers it and his answer: it is the application of the law.

However, Gadamer does not associate the “falling out” of the problem of application from the problem field of hermeneutics exclusively with legal hermeneutics. *Application* in general to him is a certain, we could say, “hermeneutic forgetfulness” in the history of hermeneutics as interpretation; therefore, it is not for nothing that Gadamer devotes an entire chapter of his great book to remembering this forgetfulness, naming it “The recovery of the fundamental hermeneutic problem” with the first subsection “(A) The hermeneutic problem of application”, where Gadamer observes:

The inner fusion of understanding and interpretation led to the third element in the hermeneutical problem, application, becoming wholly excluded from any connection with hermeneutics. The edifying application of Scripture in Christian preaching, for example, now seemed very different from the historical and theological understanding of it. In the course of our reflections we have come to see that understanding always involves something like applying the text to be understood to the interpreter’s present situation. <...> we consider application to be just as integral a part of the hermeneutical process as are understanding and interpretation (Gadamer 2004: 306-7).

Hence, the stance of Gadamerian hermeneutics clearly signals two things – the importance of returning the focus of application to legal (as well as any other) hermeneutics, but likewise – the importance of (historical) legal hermeneutics when hermeneutics becomes a universal philosophical method of understanding and interpretation – when it becomes ontological hermeneutics.

Thus, “<...> the gap between hermeneutics of the human sciences and legal hermeneutics cannot be as wide as is generally assumed” (Gadamer 2004: 321).

But how does Gadamer argue this, as if in advance disapproving of Ferraris’ future opinion about the idea of legal hermeneutics that came from

the humanist period, seeing in the application first and foremost a certain *techne*?

In *Truth and Method*, Gadamer states and not quite rhetorically asks:

It is true that what is right seems equally determinate in an absolute sense. For what is right is formulated in laws and contained in general rules of conduct that, although uncodified, can be very exactly determined and are universally binding. Thus, administering justice is a special task that requires both knowledge and skill. Is it not a *techne*, then?" (Gadamer 2004: 315).

In order to answer the question that can be put quite simply – how does the application of the law, in an attempt to realize justice, differ from other ways or cases of applying one's knowledge, abilities, knowledge – Gadamer refers to Aristotle. We are talking about cases where it is necessary to know certain "technical" things in order to be able to properly apply our abilities to certain specific cases.

It is Aristotle, who separated the lawful form of 'phronesis' (*dikastikē phronēsis*) from *techne*, provides the answer to Gadamer's question:

the situation of the person 'applying' law is quite different. In a certain instance he will have to refrain from applying the full rigor of the law. But if he does, it is not because he has no alternative, but because to do otherwise would not be right. In restraining the law, he is not diminishing it but, on the contrary, finding the better law. Aristotle expresses this very clearly in his analysis of *epieikeia* (equity): *epieikeia* is the correction of the law. Aristotle shows that every law is in a necessary tension with concrete action, in that it is general and hence cannot contain practical reality in its full concreteness. We have already touched on this problem near the beginning of the present volume when we were considering the faculty of judgment. Clearly legal hermeneutics finds its proper place here. The law is always deficient, not because it is imperfect in itself but because human reality is necessarily imperfect in comparison to the ordered world of law, and hence allows of no simple application of the law (Gadamer 2004: 316).

Thus, the application of laws, unlike the work of a craftsman, is always associated with a certain "uncertainty," that is, even after mastering the legal technique, you cannot be sure that you are making the right decision or making the right judgment. Moreover, Gadamer sees a difference of Aristotelian origin

not only between the technical skills of applying the law and the technique mastered by the craftsman, but also foresees a stance that partially underpins that difference. In a non-thematized opposition to the proponents of natural law theory, he observes that schemata:

are concretized only in the concrete situation of the person acting. Thus they are not norms to be found in the stars, nor do they have an unchanging place in a natural moral universe, so that all that would be necessary would be to perceive them (Gadamer 2004: 318).

Thus, Gadamer's conclusion is simple yet significant: the task of legal interpretation is to specify the law in each case, which, in other words, means to apply it. This is a reminder not to forget that concretization is not only knowledge of paragraphs, not only knowledge of legal techniques.

The legal world has tended towards exclusive closure since ancient times. To substantiate this, we could point to many examples, among which – one of the most substantial – is the already discussed book *ius* by Schiavone, which constantly reminds us of legal arrogance and closed-mindedness, when lawyers became an “exclusive” community even at the time of Roman law. Therefore, it is not unexpected that hermeneutics also finds itself in a certain competition with legal dogmatics in the modern situation. Gadamer believes that, in principle, there is always a possibility, “to grasp the existing legal order as such—i.e., to assimilate dogmatically any past supplement to the law”. While recognizing that there is an essential connection between legal hermeneutics and legal dogmatics, Gadamer naturally prefers hermeneutics. “For the idea of a perfect legal dogmatics, which would make every judgment a mere act of subsumption, is untenable” (Gadamer 2004: 326).

In such a situation, Gadamer will be particularly interested in the divergence of legal and historical hermeneutics and the need to examine cases where the object of legal and historical hermeneutics is the same, in other words, “those cases in which legal and historical hermeneutics are concerned with the same object—i.e., cases in which legal texts are interpreted legally, in court, and also understood historically” (Gadamer 2004: 322).⁷

⁷ See Gadamer 2004: 321-324. The position of Gadamer demonstrates that such relationship between the jurist and the historian in the legal hermeneutics can only be disclosed by philosophical hermeneutics.

The meaning of the application involved in all forms of understanding is now clear. Application does not mean first understanding a given universal in itself and then afterward applying it to a concrete case. It is the very understanding of the universal—the text—itsself. Understanding proves to be a kind of effect and knows itself as such (Gadamer 2004: 336).

However, the status that Gadamer gives to application in interpretation, although it mostly comes from legal hermeneutics, is significant for hermeneutics in general, for a hermeneutics freed from a technical, servile purpose.

From the perspective of the ontology of law and Law, this is not only the retrieval of the significance of application to legal hermeneutics, but also a move that enables the transition in the ontological problematic from *Nomos* to *ius*.

In view of this direction, the philosophical analysis of *Nomos*, the uncovering of its forgotten ontological dimension, is not the only way which can bring us to the *Grund*; in the perspective of *ius*, the return to the problem of application also leads us to the disclosure of the *Grund* of Law.

5. Grund of law in Gianni Vattimo

This schism, first of all between jurisprudence (theory) and philosophy, is also mentioned by Gianni Vattimo in one of the first seminars organized by him and Jacques Derrida – meetings of philosophers with lawyers at the end of the last century, called *Diritto, giustizia e interpretazione*.⁸ I would dare to say that the expression that Vattimo uses to describe the situation, which can be somewhat confusing, the *embarrassment/disturbance of the beginning* (*l'imbarazzo del cominciamento*) not only arises from the disciplinary schism between the fields of law, philosophy, ethics, classical philology, but also points to a real crisis of legality and legal ontology.

As Gianni Vattimo writes:

It seems to me that in the case of this meeting between jurists and philosophers, the initial disturbance/embarrassment is at the same time a constitutively essential aspect (rather, an aspect) of the problem to which

⁸ Vattimo, Gianni e Derrida, Jacques (a cura di), *Diritto, Giustizia e Interpretazione*, trad. G. Scibilia. Roma–Bari: Laterza, 1998. All quotes from this book are translated by the author of the article.

we wish to devote our [considerations]. More precisely, it seems to me that the topic of the seminar, formulated in the three listed terms [*law, justice, interpretation*, - R.Š.] is nothing more than a different, an other way of expressing the essential meaning of the disorder/embarrassing of beginning (Vattimo 1998: 276).

And, as if to lessen that “embarrassment” of the beginning by articulating it explicitly, or perhaps, on the contrary, in an attempt to escalate it, Vattimo remarks that:

Whoever goes to court, argues, accuses, defends and defends himself or judges and punishes, or in general reconstructs the meaning of the law and the scope of their application, always does all this in the light of the norms that he finds in the always-already given (*già date*), norms whose legitimacy, in turn, is based on the fact of considering as ground the decisions already made or already formulated interpretations, judicial and jurisprudential precedents (Ibid).

Vattimo ironically points to the reliance of jurisprudence and law application practices on the ground “already” (*già*), which most often indicates nothing but the limits of Law (*Diritto*) itself, its limitation. The observations of Vattimo allows us to ask – does not this reference to the precedent signify the ontological crisis of law and Law? On the other hand, the first thing that emerges here is a suspicion that such an unjustified confidence to find support in that “already,” believing that the search for the “precedent” will lead to the very “nature” of the law, its “justice,” is based on nothing else, but the thinking of modernity and its “logic”. However, one would probably have to take a closer look at Vattimo’s proposed, so-called “already” (*già*) structure in order to see the final perspective into which Vattimo’s thinking intends to take us. In other words, does beginning from the “already” always mean falling into the trap of the thinking of modernity?

In trying to discover the direction Vattimo’s thinking is taking us, first, we cannot, of course, ignore the importance of the “disturbance of the beginning”, and at the same time we have to answer the question of where this reliance on the “already” itself comes from. And the answer here will be primarily practical – from Law (*Diritto*), which means – the application of positive laws in force.

But what does Vattimo theoretically do when he turns his attention to the “already”, to the laws in force that represent Law? Legal philosophy in the classical sense usually sought the “real” ground of Law and laws. Vattimo, it

seems, is prepared to follow the same path. The most popular of the “grounds” considered is (admittedly, diversely understood) nature (*natura*), “natural law”, “natural right”. Whereas jurisprudence in general, as well as legal theory, when trying to “practically” rely on the “ground”, usually relied directly or indirectly on precedent.

In Vattimo’s position, we find an unexpected “connection” of theory and practice, the ground sought by legal philosophy and the practical precedent, or rather the recognition of that “connection”.

The constant presence of the idea of natural law in the juridical and philosophical tradition is a clear hint of the fact that any legitimacy requires a precedent – in fact an authoritative precedent, the authority of which in turn consists of its emergence from a former precedent that is also authoritative and so on. In the case of an absolute monarch who “arbitrarily” legislates, he not only does not negate that form of common law, but demonstrates it in the clearest light: the power which enables him to legislate derives from his entire being a descendant of his dynasty, the first-born son of the sovereign... Likewise, legitimation through experimental verification and falsification, through scientific statements, finally manifests this “already” structure, although in this case it is directed more towards the (already) facts than towards already-made decisions/judgments (Vattimo 1998: 277).

But how should we understand Vattimo’s point, which directly connects the idea of natural law with precedent?

We contend that what is important in this approach is not only the shift from the metaphysical treatment of the ground towards an interpretative hermeneutic position. It is crucial that in this stance, the search for the ground of the law – at which the idea of natural law is directed – is associated with Law as Law in force (laws), but also connected *ius*. In this way, the spheres of law and Law approach the same problem of origins (source), ground. But in order for things to get going, one must first find the “beginning,” answer the question of where to start. The classic metaphysical answer would have been – from positive laws, but in order to reverse the hierarchy between them and *nomos*, finding the opposite to positive laws – “something better” – *nomos*; in the second case, “already” is more ambiguous – it does not only focus on what is “already” given in a positive way; that “already,” which deliberately refers to the past time, reveals the point “beginning” to be something different: rather

than a mere preference for the factuality of positive law, the need to disclose the primordial meaning of *ius* begins to emerge.

Only by following this path can Vattimo perform that rather unexpected “connection” of the search for the “ground” of Law and the evaluation of the precedent.

And here Vattimo’s fundamental and hermeneutically significant question arises: how should we view “facts” in Law?

Hermeneutics in general, and this may seem incredible to legal hermeneutics, does not operate with pure facts because it considers them to be non-existent.

As Gianni Vattimo writes:

And what is increasingly evident in various epistemological reflections, the extent to which facts are legitimized/legitimized (and their structure as “certain,” “true” facts with all the methodological rigor) in turn depends on norms, rules, etc., which are not pure facts. (Temporality evoked by the definition of the ancient essence as *to en einai, quod qui erat esse*, would demonstrate itself as inseparable from historicity (Vattimo, 1998: 277).

So what hermeneutic conclusions does Vattimo draw by looking at the “facts” in this manner, that is, from the constant appeal of Law and laws to that which was “already” given, from the appeal to the moment of “beginning”? It is clear that such a treatment of “facts” as dependent on norm will not make the search for a substantial ground possible.

This is a conscious or non-conscious attempt to thematize pre-comprehension – *pre-comprensione*. Considering the problem in this way, we will never find the “fact” of the beginning. Even if that “beginning” – pre-comprehension – is related to our experience.

And the very topic of the seminar, like the title of the book - *Law, justice, interpretation* – (although Vattimo says that the seminar deals with the relationship between those terms) – their very choice testifies of deeper things – the fact that those three terms, their mutual relationship, frames the very hermeneutical problem of *Law*:

<...> Law – understood as a set of codes, the totality of written laws etc., – realizes justice only through the mediation of interpretative acts, the application of laws, carried out by judges in dialogue with lawyers, public prosecutors, various legal experts. The problematic nature of the

relationship between Law and justice leads to the problematic nature of the beginning; and interpretation works with that problematic: or, we can say, by revealing the absence of ground in all its depth <...> (Vattimo 1998: 278).

Law, becoming subject to interpretation and abandoning “facts,” in the search of a ground discovers the absence of Ground. The absence of Ground in Law is disclosed as an ontological perspective grasped by this consideration.

In this discussion, Vattimo does not emphasize ontology as simply a theory of being, but hermeneutics, which he understands ontologically. He notes that once the term interpretation is introduced into theoretical circulation, with all its ontological implications, it becomes difficult to think the relationship between Law and justice in the terms of traditional metaphysics, with which we have been satisfied for a very long time. In his constant opposition metaphysical philosophy, Vattimo, moreover, emphasizes that interpretation was likewise treated differently in it.

In that case, the interpretation was either rising (*risalimento*) to the norm as a final given, at least in the sense of its objectively attainable clarity and definiteness, or grounding the norm on a determinate and real basis, such as natural law, human essence, divine will, etc. I don't know if this way of understanding legal interpretation has ever been formulated in exactly such terms, but it seems to me that at least as far as the relationship of positive laws with law (considered) natural is concerned, the dominant opinion was exactly that (Vattimo 1998: 278).

In this context, Vattimo is discussing with another author participating in the seminar, Pier Giuseppe Monateri. The essence of Monateri's position, in my opinion, consists in the fact that, while recognizing the inevitability of interpretation in law, in the application of laws, he considers the interpretation itself to be “fabulization.” This shows how Monateri sees the relationship between the law and its application to individual cases and facts. Therefore, he looks desperately at the inevitable involvement of law in the interpretative process, believing that as soon as attention is drawn to the phenomenon of interpretation, the concept of knowledge as a reliable mirror of what is objectively defined, “over there,” falls into crisis (See: Monateri 1998: 189-206).

5. *The nihilistic hermeneutic of law of Gianni Vattimo*

When Vattimo introduces the gesture of interpretation, he sees a possibility of treating it otherwise. This “otherwise” appears simultaneously

with the interpretation by invoking nihilistic ontological connotations. But they are not, in his opinion, acceptable to all varieties of today's hermeneutic philosophy. Vattimo believes that the relationship between Law and justice after the introduction of interpretation, can be explained and the problem solved only by treating the interpretation itself ontologically nihilistic and not metaphysically.

The nihilistic implications of hermeneutic epistemology are explained starting from the notion that knowing the truth is not an action/act of faithfully reflecting data that can be grasped 'objectively', but is an interpretive act which, obviously, although not limited to the expression of the subject, is part of what the constitution of what is called 'data,' makes up that data, so that the two moments "subjective" and "objective" are not absolutely separated (Vattimo 1998: 279).

So Vattimo asks: what happens to the interpretation of Law, to the relationship between Law and justice within such a horizon of thinking, freed from the "grounding metaphysics"? After all, it can happen that the philosophical reflection of Law, even when it does not explicitly state all aspects of the crisis of metaphysics and its nihilistic outcomes, would nevertheless be oriented to analytically support the work of jurists. And this, according to Vattimo, is probably the meaning of the division between philosophical Law (philosophy of law) and the "philosophy of law of lawyers" (See Vattimo 1998: 280).

How does philosophy and Law respond to this situation?

Thinking that takes into account (*prende l'atto*) the insurmountable ungroundability that ultimately marks Law, canceling any effort to legitimize it as "right", may decide that its task is to expose that very situation by unmasking any deception of the grounding claim. It is a position that is known to accompany not only a certain reflection on Law, but permeates much of contemporary philosophy, at least of the kind that chooses to take seriously the Nietzschean-Heideggerian idea of the end of metaphysics (Vattimo 1998: 280).

These detailed descriptions of the hermeneutical situation of Law by Vattimo are essentially considering a twofold possibility of responding to the groundlessness, "ungroundability of Law", revealed by interpretation. There are a number of theoretical positions that respond "apocalyptically", that is, by

expressing a nostalgic relationship to a solid ground, that is, to a metaphysical ground.

According to Vattimo, Kafka's and Benjamin's thinking about the law belong to the latter. Vattimo also associates Kierkegaard's "knight of faith" to such thinking.

Of course, only in the face of the revealed groundlessness of Law, a philosopher – and even more so a jurist, but also an ordinary "post-metaphysical" citizen cannot act like a "knight of faith." In the face of the law, there can be no situation of absurdity that one could be satisfied with.

In that apocalyptic perspective – in which the step towards mysticism is (or is not) made – interpretation functions as a pure disclosure of the non-justice of law (Vattimo 1998: 281).

However, Vattimo shows that this is only a nostalgic return to metaphysics. In this way of thinking, the very meaning of the term "interpretation" is reduced to a strictly metaphysical task of deciphering and revealing what is hidden. In such an approach, interpretation is equated with objective reflection, it becomes its form, which is characterized as being difficult to realize due to the objective "lack of clarity of the *interpretandum*". Here, according to Vattimo, there is no trace of the concept of hermeneutic interpretation as a "form of knowing on the part of persons", where truth is the result of an encounter, an encounter in which the person and the thing are involved in a process in which both are active and where the "event" finds its place.

It is clear that Vattimo's considerations stem from the experience and reflection of simple, even common-sensical things – justice that has not been actualized in one way or another, the grasp of the "facts" established by law, the errors of law that cannot be corrected, its failure to keep pace with life, new emerging rights requiring to be legitimized, the constantly emerging need for a regulated order. "And those various forms of dissatisfaction, the need for a fair law, appear in a situation that (unlike the past – probably) explicated the interpretive element of legal activity" (Vattimo 1998: 285). Vattimo's thinking about Law could be safely called an "apology of interpretation": he believes that rather than satisfying or limiting, it was necessary to increase the need (for just Law)... And the increase of that need is related to interpretation, to interpretation in the application of law.

The hunger for justice can unfortunately lead to very different theoretical and practical paths. One of the biggest risks of satisfying that hunger, for Vattimo, is “an irritable reliance on legal technique (an extreme legal positivism that clings to the precise and careful circulation of formalisms)” (Vattimo 1998: 285). However, the clear choice to politically and ideologically commit to the judicial system is no less risky. And what about the stance of resistance that Vattimo describes as “apocalyptic-mystical detachment from the inevitable injustice of law”? For Vattimo it is the other side of the same coin. This is not the true hermeneutic nihilism, an disclosure of the groundlessness of Law. This situation of the injustice of Law and hunger for justice only appears apocalyptic and mystical if you evaluate it from a metaphysical standpoint. Only then does it seem apocalyptic, but fixable, demanding justice.

So the question is, what would Vattimo’s “positive” program be? What is his response to the elusiveness of legal justice?

<...> those who feel hunger and thirst, in the sense in which it was attempted, vainly it seems, to articulate here, what kind of answer could they expect from hermeneutics, which has recognized the position of the groundlessness (*infondatezza*) of law? (Vattimo 1998: 285).

Vattimo’s answer is, incidentally, only this: it is “a clear (*lucida*) consciousness of insurmountable groundlessness”. However, the consciousness of groundlessness is not unambiguous. The groundlessness cannot be overcome by a negative movement – a messianic leap of faith. Such a “pure and simple liberation from any realistic mode of fabulization” proves its disproportionality because it is divorced from the very motives for which the question was raised.

Thus, Vattimo believes that a less disproportionate and less inadequate, even if problematic and indicative of the beginning (“*incoativo*”), response is one that begins with the effort to accept nihilism, the groundlessness that manifests itself in accepting the ontological conclusions of hermeneutics. Such nihilism operates in terms truly free from the legacy of metaphysics.

Nihilism remains entangled in metaphysics until, also implicitly, it is thought of as the discovery that where we believed to be being, there really is nothingness. Thinking in this way, it would follow that where we thought the principles/grounds of the law to be, there is only the free will of the legislator or the interpreter, an ungrounded (in principle ungrounded) decision, and therefore essentially violent – a will that must be made acceptable by fiction, literature, fabulation aid, or made

acceptable by reasoning mystically (in the manner of ‘Kierkegaardian nihilism’) (Vattimo 1998: 286).

Vattimo invokes a different kind of nihilism. The results of that “other” kind of nihilism are connected with the philosophy of Nietzsche and Heidegger. Does anything change in terms of the relationship between Law and justice if Nietzsche-Heideggerian nihilism is accepted? Vattimo thinks so.

So what answer to the question posed earlier about the interpretation of Law that detects the groundlessness of law would follow according to Vattimo’s position and his hermeneutic nihilism?

Schematically – Vattimo says – perhaps it could be said this way: interpretation is neither an apocalyptic-messianic revelation of the coercion (injustice) of law, nor a comforting masking of this coercion through *ad hoc* fabulization; it is a cumulative process of coercion, a process of dissolving [the coercion] associated with the primordial groundlessness of the law. In summary, the perfect hermeneutic circularity, whose logic, logicality and ethical validity, escapes necessarily from those who live in nihilism, as an insatiable mourning for a being that should be (the ground), but is not (Vattimo 1998: 286-287).

Thus Vattimo’s apologia of interpretation in Law becomes the apologia of the hermeneutic circle: “the hermeneutic circle as a virtuous circle”, as the only possible virtue: to interpret, applying laws to specific situations in such a way that they are regulated without coercion – without the “non-coordinated”/“non-negotiated” (non “*negoziata*”) coercive power – which does not mean the disclosure of the primordial coercion, nor its accumulation through *ad hoc* adjustment/correction, but its gradual reduction (see Vattimo 1998: 287).

Vattimo provides examples that orient the hermeneutic nihilistic ontology and link it to precedent, to concrete decisions and judgments, and considers the disappearance of judges, lawyers, legal researchers as confirmation of that connection – they confirm the significance of concrete decisions not only for that case and not in such a way that would metaphysically link Law with (in)justice. On the contrary, their meaning is the already mentioned cumulative one, which discloses not so much the unconditional coercion of the law, but rather its dissolution by concrete decisions.

Thus, the justice that interpretation gives to Law, according to Vattimo, has nothing to do with the revealed metaphysical truth of groundlessness, nor

with the pathetic lie of fabulization. Interpretation is understood as an application that “weakens the coercion of the origin” and only thus realizes the justice of the law. Such an interpretation turns justice against those who accuse it of “producing only *summas iniurias*”. Vattimo’s hermeneutic concept of interpretation shows how to make what is right out of what is coercive.

Thus, the ontological-hermeneutic, meaning nihilistic, conception of the relationship between law and justice (interpretation) – leads to the abandonment of the idea of “substantial” justice, one where Law points out the ways of a realistic compensation of the primordial conditions, because of which it sorrowfully believes to be able to know the truth through reliable and objective reflection. Such a justice - *unicuique suum*, but *suum* is always marked by violence of a “primordial” appropriation, which can only harmonize with another violence as a norm – is impossible, since the very idea of a “true” balance is a coercive invention...

So is there nothing left for philosophy to do but to justify and declare as true the reality of law (*la realtà effettiva del diritto*), its forms and institutions, its reliance on precedents (coercion), that is, that saving “already-decided”? Vattimo believes that here everything depends on whether one relies on a metaphysical model or not.

Therefore, having a hunger and thirst for justice will not mean the ability to demand absolute impartiality from the judge, who would purely and simply apply the ancient law of Talion – but with perfect objectivity. The uncovered interpretive nature of truth will have taught us that what we have seen as a disturbed objective balance is nothing but our interpretation, never a disinterested situation.

Thus, Vattimo solves the crisis of the ontology of Law nihilistically – by abandoning the metaphysical claims of the search for a solid law-grounded justice, oriented in the direction of apocalyptic negative nihilism; instead, he puts forward the “idea” of the “origin” as the gradual deconstruction of the weakening of coercion, which dissolves the solid (objective) ground of legal justice, calling it the nihilism of the positive disclosure groundlessness. And such nihilism discloses not abstractly, but effectively and actually – i.e. in the interpretative perspective of the application of Law (laws).

rita.serpytyte@fsf.vu.lt

Bibliography

- Betti, E., 1955, *Teoria generale della interpretazione*, Milani, A. Giuffrè, 2 voll.
- Betti, E., 1961, *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari 16, pp. 3-28.
- Betti, E., 1987, *L'ermeneutica come metodo generale delle scienze dello spirito*, a cura di G. Mura, Roma, Città Nuova.
- Cacciari, M., 2019, "Destino di Dike", in Cacciari, M. e Irti, N., *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, Milano, La nave di Teseo.
- Derrida, J., 1998, "Diritto alla giustizia", in Derrida, J. e Vattimo, G., *Diritto, giustizia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Ebeling, G., 1959, "Hermeneutik", in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Tübingen.
- Ferraris, M., 1988, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani.
- Gadamer, H.-G., 2004, *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London New York, Continuum.
- Jaeger, W., 2019, "Elogio del diritto", In: Cacciari, M., Irti, N. *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, Milan, La nave di Teseo.
- Kerényi, K., 1964, "Hermeneia und Hermeneutik" in Id., *Griechische Grundbegriffe*, Zürich.
- Monateri, P. G., 1998, "'Correct our Watches by the Public Clocs'. L'assenza di fondamento dell'interpretazione del diritto", in *Diritto, giustizia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Schiavone, A., 2012, *The Invention of Law in the West*. Translated by Jeremy Carden and Antony Shugaar. Harvard University Press.
- Schiavone, A., 2017, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi.
- Vattimo, G., 1998, "Fare giustizia del diritto", in *Diritto, giustizia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.

Rita Šerpytytė is full professor of philosophy and Chair of the Department for Continental Philosophy and Religious Studies at Vilnius University (Lithuania). Her research involves Heidegger's philosophy, Hegel's philosophy, postmodern philosophy, contemporary Italian philosophy (especially Gianni Vattimo, Giorgio Agamben, and others), speculative and new realisms, and the problem of nihilism and negativity in Western philosophy. She was a visiting fellow at the Department of Philosophy at the University of Rome "La Sapienza" (Italy) in 1993 and 1996; a visiting researcher at the Center for Religious Studies in Trent (Italy) in 2004; and a visiting professor at Turin University (Italy) in 2020. She has lectured at various universities in Italy, Spain, Portugal, Belgium, Austria, USA, and has been an invited lecturer at international conferences at various universities in Italy, Spain, France, and Germany. Some select monographs of hers in Lithuanian include *Nihilism and Western Philosophy* (2007); *Secularization and the Culture of the Present* (ed.) (2013); *Transformations of Ontology: Media, Nihilism, Ethics* (2015; co-ed. with D. Bacevičiūtė and Tomas Sodeika); and *Spectres of Reality: Western Nihilism between Diagnosis and Theory* (2019).

Entretien avec François Jullien

AURORA ALBERTINI¹

Aurora Albertini : Avez-vous déjà rencontré Maurice Merleau-Ponty pendant vos études ? Si oui, êtes-vous vous senti théoriquement proche, ou distant, de lui, pour des raisons précises ? Lesquelles ? Ou, en général, quel est votre rapport à la phénoménologie ?

François Jullien : Merleau-Ponty est un très grand philosophe, mais il n'a pas des concepts. Merleau-Ponty a seul la chair comme concept. Il a pourtant une capacité d'évoquer. Mais philosopher c'est s'écarter, dé-coïncider : c'est la création de concepts. *L'Œil et l'Esprit* est un grand texte. Je pense qu'il a une capacité phénoménologique plus intéressante que la phénoménologie officielle, parce qu'elle évite la scolastique phénoménologique. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'occupe de la perception visuelle. Il dit que notre rapport au monde, originaire, est perceptif, visuel. Mais dans la pensée chinoise c'est l'ouïe qui est originelle. Je parle en fait de transformations silencieuses, mais dans Merleau-Ponty la perception originairement est visuelle. C'est la

¹ La seguente intervista ha avuto luogo il 22 maggio 2023 a Torino, a seguito dell'intervento "Ambigüité de la transparence" tenuto da François Jullien all'interno del convegno "Trasparenza e opacità nella società digitale", organizzato dal Professor Gaetano Chiurazzi presso l'Università di Torino. Le domande sono finalizzate a indagare il rapporto di Jullien con la filosofia di Maurice Merleau-Ponty, in vista dell'elaborazione di una tesi incentrata sul loro dialogo filosofico, nonché a comprendere in maniera più approfondita il concetto di "inaudito" in Jullien.

perception des silhouettes, des formes. Dans cette conception notre rapport originaire au monde est visuel : l'objet s'offre à ma vue. Pourquoi je lis Merleau-Ponty ? Je le lis pour ses phrases. Et je le lis pour sa pensée de l'entrelacs, qui dé-ontologise la diversité. Notamment, je suis intéressé à son chapitre sur le langage indirect, où il énonce une dialectique de renversement. C'est une pensée ouverte. Mais je me suis intéressé à ce rapport originaire avec l'ouïe, en Chine. La vue est le sens du local et du discontinu. L'ouïe est le sens du globale, et du continu. Donc la vue va chercher dans le monde, elle constitue un objet ; l'ouïe recueille, parce que silencieuse, parce que globale et continue. Il ne parle pas : en silence, je ne parle pas, en silence il y a un processus. C'est pourquoi l'inouï est l'in-entendu. Pourquoi nous ne nous entendons pas ? C'est un concept paradoxal. Dans le dictionnaire l'inouï est l'extraordinaire, le rare. Mais le vrai inouï est le plus ordinaire, le plus commun. L'inouï plus fort est le vivre. L'inouï est tellement commun qu'on ne peut pas l'écouter, l'aborder. Je pose cette inanité, vivre est l'inanité de la vie sans consistance : c'est l'inouï de vivre. On entend ce que s'intègre dans les cadres de nos capacités, les cadres déjà constitués de l'expérience. L'inouï ne les dépasse pas, mais il les déborde, il ne s'intègre pas dans ces cadres. Zarathoustra dit : je parle des choses inouïes, ces choses sont les plus communes. L'inouï est à penser contre l'extraordinaire.

A.A. : Dans *L'inouï*, vous écrivez que le mot le plus approprié pour dire l'inouï est le mot poétique, ou le mot métaphorique. À quelles ressources de la poésie la philosophie peut-elle puiser ? Est-ce que la poésie est, comme vous écrivez, l'espoir secret de la philosophie ?

F.J. : La poésie a la vocation de déborder le langage. La poésie déborde le langage déjà constitué. Donc la poésie a la vocation à saisir, capter l'inouï. La vocation de la poésie c'est, en débordant du langage, d'ouvrir un accès à l'inouï. La philosophie ne peut aborder l'inouï, qu'en se faisant poétique. C'est pourquoi elle reste dans ses concepts, dans ses cadres. Il faut défaire la séparation entre poétique et philosophique, pour ouvrir l'expression philosophique à la capacité d'aborder l'inouï. C'est un travail à la limite du langage, de la connaissance. Aborder l'inouï sans le perdre... le problème est que notre prise limite, notre prise limite des possibles. L'opération philosophique peut être condamnée à se révolter contre et à rabattre l'inouï. Lucrèce, par exemple, pense comme un poète. Je fais allusion à son passage, dans le *De rerum natura*, où il dit qu'on fatigue à voir l'inouï du ciel. Le ciel est toujours là, mais le ciel est le spectacle le plus inouï. Ce qu'il écrit est inouï par rapport à la pensée romaine. Le message de Lucrèce déborde les cadres de la pensée latine.

A.A. : La notion d'invisible chez Merleau-Ponty désigne la profondeur ou l'épaisseur du réel, le tissu conjonctif des choses, ce qui déborde le visible et le dirige du dedans, sans le transcender. Il l'appelle aussi chair : c'est ce par quoi chaque chose se transporte dans l'autre, sans toutefois que les deux coïncident. Il se réfère en particulier au corps et à la perception : dans le corps l'être est capable de tourner sur lui-même et de se regarder, dans un mouvement qu'il appelle la réversibilité, l'échange réciproque de l'actif et du passif, du corps et du monde, du perceuteur et du perçu, sans jamais de coïncidence. La non-coïncidence est inhérente à l'être et c'est ce qui fait que tout arrive. Cela dicte un mouvement intrinsèque à l'être, et implique un dépassement de la pensée de l'être comme présence. Pensez-vous que cette notion de l'invisible pourrait être proche de votre notion de l'inouï, ou de l'incommensurable, comme un fonds inépuisable de réalité qui apparaît par fissuration, dès que l'on dé-coïncide d'une position, d'un parti pris ou d'une façon de penser qui est fixée ?

F.J. : Ce sont des notions très différentes. Quand je parle de la transparence intransitive, la trame, la cohérence interne, la trame qui suit au travers du visible, c'est comme la chair de Merleau-Ponty. Mais l'inouï, c'est une autre chose. Ce n'est pas la transparence intransitive, c'est déborder les cadres de possibilité de l'ouïe, c'est ce qui déborde l'expérience. Comment accéder à cet inouï ? Vivre est inouï. Je ne me connais que comme vivant, je suis dans le déjà ouï de ma vie, et donc ma vie me déborde. Le vécu est déjà vu, déjà entendu. Par contre, avec l'in-vécu je puis accéder à une capacité de vivre, débordant ce que j'ai vu. L'inouï je ne le vois qu'en *Ecce Homo*, comme l'*Unerhörtes*. Nous le trouvons aussi dans le religieux. C'est l'in-entendu. Mais la philosophie ne peut pas le saisir, car la philosophie a une capacité intégratrice.

A.A. : Pourquoi parlez-vous d'inouï et non d'inaudible ?

F.J. : Si je parle d'audible, cela implique la capacité d'entendre quelque chose parce qu'elle est perceptible. Cette capacité est la perception. Mais l'inouï n'est pas l'inaudible, car il déborde la capacité de toutes les cadres de constitution de l'expérience, c'est tout autre chose, il est plus profond, radical, de ma capacité de registrer l'expérience. L'inaudible implique une capacité d'être perçu. Mais l'inouï est l'in-attendu, l'in-entendu.

A.A. : Dans le livre *Si parler va sans dire*, vous dites que chez la pensée chinoise " le fond des choses est abyssal, on ne voit pas le fond ". Il y a une homophonie entre fonds, en tant que richesse, ressource, et fond, en tant que ce qui se trouve au fond, en profondeur. Dans ce cas, ce fonds serait une

capacité énergétique, qui s'actualise sous des formes transitoires. Rouvrir les possibles de notre vie peut-il alors signifier se libérer de l'opacité et de la réification du déjà fait et du déjà vu, pour saisir ce fonds de possibles infinis – l'incommensurable, en un certain sens ?

F.J. : Il y a une différence entre fond, le fond des choses, et fonds, la source. Le fond est comme le fond du verre, mais fonds est un fond qui peut se dé-ontologiser. Il faut substituer à la pensée de l'être cette pensée du fond, du fond comme le plus profond, radical, et du fonds comme source, capacité, fonds. J'ai écrit un livre, *De l'Être au Vivre*. C'est passer de la pensée de l'être à la pensée du vivre. La philosophie peut-elle parler de l'être, mais la pensée du vivre, on le trouve dans le religieux. Dans le *Théétète*, *sophia* équivaut à *episteme* : c'est la pensée de l'être. Mais le religieux, l'évangile, c'est une pensée du vivre. Une pensée créant le vivre, le produisant. Nous avons à penser le vivre philosophiquement : c'est penser le fond, sans s, l'inouï. Vivre est sans concepts. Vivre est verbal, il n'est pas la vie. Comment trouver des concepts du vivre ? Seconde vie, l'incommensurable, l'inouï, ce sont des concepts du vivre. La transparence du matin aussi est un concept du vivre.

A.A. : Dans votre conférence vous avez parlé d'une immanence de la vie conçue comme une mélodie qui se chante elle-même, d'une naissance comme de-opacification. Même Merleau-Ponty cite cette phrase, pour indiquer la naissance d'un organisme dans la nature.

F.J. : “ La vie est comme une mélodie qui se chante elle-même ” : c'est Plotin. Mais ce n'est pas la vie, c'est le vivre. Plotin a produit une pensée philosophique sur le vivre, par immanence. En fait il échappe aux cadres de la philosophie grecque. La transparence intransitive est une capacité de saisir la vie comme mélodie, ça se trouve aussi en Merleau-Ponty. Mais je dirais que cette mélodie de la vie s'auto-célébrant, elle est inouïe. Pas inaudible, mais inouï, car elle déborde les cadres de l'expérience.

A.A. : Dans le livre *Signes*, Merleau-Ponty traite du langage. Se référant à De Saussure, selon qui le langage est fait de différences, il écrit que justement pour cette raison dire c'est renoncer à dire, le langage ne peut être qu'indirect et oblique. Selon vous, quel rapport cette conception du langage entretient-elle avec la conception de la langue chinoise, notamment telle que vous l'énucléiez dans *Si parler va sans dire* ? Tous les deux refusent la possibilité d'exprimer une chose unique et isolée. Si le langage veut dire, il peut le faire obliquement et allusivement, en évoquant plutôt qu'en signifiant.

F.J. : Dans ce livre, je disais que selon la pensée grecque, notamment en Aristote, parler c'est dire, dire c'est dire quelque chose, *leghein ti*. Il faut sortir de cela, la Chine aide à faire ça, parce que justement chez *Zhuangzi*, parler n'est pas dire. J'ai écrit un livre, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*. Un psychanalyste parle, mais il ne cherche pas à dire. C'est aussi la vocation de la poésie. Ne pas chercher à dire, c'est dépasser la pensée de l'être, dépasser la pensée du logos. Comme en Héraclite, par exemple, qu'a été appelé l'« obscur ». Il faut sortir du logos... avant que le logos ne se ferme. Aujourd'hui, nous devons ouvrir le logos. Merleau-Ponty fait un travail qui ouvre les concepts, la détermination du concept.

A.A. : Merleau-Ponty réfléchit au fait que la peinture moderne, par exemple Cézanne, Matisse, s'est détachée du domaine de la représentation. Vous écrivez aussi, dans *L'inouï*, que ces peintres se sont affranchis de la médiation de la représentation et ils nous ont confrontés au fait inouï et inassimilable de la couleur, la couleur dans son apparence pure. Comparé à l'espace géométrique et homogène de la Renaissance, l'espace de la peinture moderne est celui où, comme Merleau-Ponty écrit, l'être n'est pas donné, mais il apparaît et transparait à travers le temps. Ici l'artiste ne cherche pas à dominer l'espace, mais il se met à disposition de l'espace et, comme dit Merleau-Ponty, il fait parler les choses elles-mêmes. Selon vous, quel pourrait être le rapport entre cette conception de la peinture et la notion de paysage dans la peinture chinoise ? Cela révèle-t-il un rapport différent entre l'homme et la nature ?

F.J. : Je pense que dire que “ l'artiste fait parler les choses elle mêmes ”, c'est problématique. Foucault dit qu'entre nous et les choses elles-mêmes, il y a le discours. D'ailleurs, si je dis que je me mets à disposition de l'espace, je reste dépendant de la pensée de l'espace. Accéder aux choses elles-mêmes est une vocation impossible. Nous n'avons pas d'accès aux choses mêmes. Pour déborder les choses mêmes, il faut sortir de notre expérience. D'ailleurs, “ l'homme et la nature ” est une expression européenne. L'écart premier est que dans la pensée européenne, le paysage est ce que je perçois à partir d'une position, d'une collocation. L'horizon définit le paysage. Mais la Chine pense le paysage comme une corrélation, comme les montagnes et les eaux, le visible et l'audible, ce qui a forme et ce qui n'a pas de forme. L'écart est entre une pensée objectivante et une pensée de la corrélation. Merleau-Ponty à cet égard est proche à une pensée de la corrélation, parce qu'il pense la corrélation être-monde.

A.A. : Vous écrivez que l'artiste est tel qu'il ne cesse de dé-coïncider avec le déjà fait et déjà vu, et ainsi rouvre les possibles. Matisse, dans son livre

d'artiste *Jazz*, écrit : « L'artiste doit apporter toute son énergie, sa sincérité et la modestie la plus grande, pour écarter pendant son travail les vieux clichés ». Pensez-vous que cela pourrait avoir une valeur politique ? Si dé-coïncider signifie faire apparaître ce qui n'a pas été vu, pensé, entendu jusqu'ici, et tout ce qui déborde nos schémas cognitifs et idéologiques, alors cela signifie regarder vers ce qui a été oublié et couvert, pour ouvrir des possibilités futures. En fait, comme vous écrivez, l'artiste découvre l'inouï précisément en s'éloignant de la perception ordinaire des choses, récupérant des possibilités jamais entrevues. C'est une attitude artistique, mais aussi politique. Selon vous, comment cette attitude peut-elle être retrouvée aujourd'hui ? Qu'est-ce qui peut rouvrir les possibles pour l'Occident ?

F.J. : Oui, je pense que c'est une attitude artistique et politique. Quand Picasso fait Picasso, il coïncide avec soi. C'est difficile de dé-coïncider de ce que j'ai fait hier. Matisse a dé-coïncidé avec Matisse. Le problème est que toute notre vie sociale est dominée de la coïncidence. C'est une Europe fatiguée. Il faut fissurer la cloche de l'Europe. On parle de résilience, mais la résilience est un terme coïncidant : le terme s'est collectivement imposé. Il faut dé-coïncider, fissurer cette coïncidence idéologique pour rouvrir les possibles. Fissurer ce bloc. Les termes coïncidents sont aliénants. Il faut non plus faire la révolution, mais remettre la pensée, la société en chantier. Je pense que l'Europe est morte : il faut dé-coïncider de la logique du rapport des forces. Faire émerger dans le monde autres choses que les rapports des forces. L'Europe a une intelligence de nous faire sortir d'une histoire. L'Europe pour moi, c'est l'espace de la dé-coïncidence dans les langues. Traduire c'est dé-coïncider de ma langue. La langue de l'Europe est la traduction. L'Europe peut être la culture de la dé-coïncidence. Je suis à Turin par ce motif. Je pense que dé-coïncider de l'opinion, c'est le propre de la philosophie. Je trouve qu'en France on a juxtaposé une pensée philosophique et un engagement politique. Dé-coïncider est mettre en tension politique et philosophique, retrouver un engagement politique par dé-coïncidence. En dé-coïncidant, on peut fissurer l'aliénation. La difficulté est que nous avons dénoncé l'aliénation. Je dénonce mon aliénation, mais je dois fissurer la coïncidence idéologique pour rouvrir les possibles. La dé-coïncidence est opposé au mode immédiat, réactif. La violence, elle, ne peut pas déborder la coïncidence de notre société. La violence est réactive, elle ne réfléchit pas.

Aujourd'hui, nous avons le choix : la normalisation ou la violence ? La couverture numérique est partout... nous ne devons pas reverser, mais fissurer,

c'est ouvrir un écart, c'est processuel. La révolution restaure le régime autoritaire. Toutes les révolutions deviennent restaurations, sans qu'on le voie.

L'incommensurabile, l'inaudito, la de-coincidenza. I “concetti del vivere” di François Jullien

AURORA ALBERTINI
(Università di Torino)

*The incommensurable, the unheard-of, the de-coincidence:
the “concepts of living” of François Jullien*

Abstract: In the most recent phase of his philosophical thinking, François Jullien has developed what he calls a “philosophy of living”. Resulting from his intercultural experience with Chinese thought, the “living” can be thought in opposition with the “being”: whilst the being expresses what has a stable form and can therefore be grasped as an object – leading to a “metaphysics of presence”, a tendency to conceive presence and identity as more fundamental than absence and difference – the living expresses the on-going process of life, in which we are continuously involved without any possible distance. Living cannot be known, but only experienced, and it is experienced as the uninterrupted negation and dis-appropriation of self. In this sense, the incommensurable, the unheard-of and the de-coincidence can be thought, as Jullien says, as “concepts of living”: they are the conceptual and philosophical expression of the non-coincident attitude of living.

Keywords: Incommensurable; De-coincidence; Living; Perception; Intercultural philosophy.

1. *Concetti del vivere*

L'incommensurabile, l'inaudito e la de-coincidenza sono concetti che appaiono nell'orizzonte filosofico di Jullien solo negli ultimi anni della sua riflessione, la quale, fin dai suoi esordi, si era concentrata piuttosto sul dialogo interculturale con la Cina. Eppure essi non si astraggono dalla sua esperienza interculturale: l'impressione è che invece affiorino proprio da quest'ultima, come delle verità «non codificate, ma decantate a partire dalla vita stessa da cui si sono lentamente sprigionate»¹, come scrive Jullien in un suo testo del 2017, intitolato *Una seconda vita*. Queste verità, scrive, «si scoprono con il tempo; non nell'istante (del ragionamento), ma per *sprigionamento*», sono «verità segrete, lente ad affiorare», «non ottenute a colpi di intelligenza», poiché invece «rimandando ai lenti processi della coscienza», sono «verità *risultative* che procedono da un deposito e da un accumulo di “esperienze”»². Una delle caratteristiche principali dei concetti di Jullien è infatti che essi non sono concetti puramente astratti, ma sono piuttosto degli «strumenti teorici», «inseparabili da un certo uso», e che, soprattutto, sono «al servizio di una filosofia del vivere»³, volti a «battersi» e a opporre una «resistenza» alla minaccia del vivere di «svanire, di ridursi, di riassorbire le sue capacità»⁴. Questi concetti vanno dunque compresi all'interno dello sviluppo, da parte di Jullien, di una *filosofia del vivere*. Anche il tema del vivere emerge risultativamente, dal dialogo di Jullien con la Cina: in *Essere o vivere*, egli scrive infatti che, «poco a poco, seguendo il filo che sto tessendo maglia dopo maglia, si profila tra le lingue-pensiero della Cina e dell'Europa un'uscita dalla “questione dell'Essere” che si rivela *al tempo stesso* un'entrata nel pensiero del vivere»⁵. Il vivere, diversamente dall'essere, non si può comprendere in termini di conoscenza, appare refrattario al rendersi oggetto di pensiero, poiché «è ciò in cui ci si trova coinvolti fin dall'inizio e rispetto a cui si è quindi privi di qualunque distanza», esso «si confonde con il suo svolgimento»⁶. Allo stesso tempo il vivere è essenzialmente

¹ F. Jullien, *Une seconde vie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it. di M. Guareschi, *Una seconda vita. Come cominciare a esistere davvero*, Milano, Feltrinelli, 2017. p. 23.

² Ivi, p. 24.

³ F. L'Yvonnet, prefazione a E. Klein, J.P. Bompied, P. Hochart, A. Douchevsky, P. David, Q. Biasiolo, L. Branco, J.P. Lebrun, *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, Paris, Descartes & Cie, 2023, p. 5.

⁴ Ivi, p. 6.

⁵ F. Jullien, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Éditions Gallimard, 2015; tr. it. di E. Magno, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2022 p. 10.

⁶ *Ibidem*.

«la capacità di passare nell'altro, ovvero di sfuggire in maniera costante a se stessi, e dunque di non cessare di dis-appropriarsi»⁷. In tal senso, «la realtà del vivere sfugge ad ogni presa ontologica proprio perché si ribella sostanzialmente alla forma dell'identità», così che «il dato di fatto della vita è rimasto ai margini della filosofia»⁸. François L'Yvonnet osserva come il tema del vivere appaia nelle opere di Jullien a partire dall'inizio degli anni duemila, momento di transizione a partire dal quale esso diventa oggetto di una riflessione più precisa e circoscritta. Vi è dunque una sorta di momento di cerniera tra due grandi periodi del suo lavoro, «il primo dominato dalla Cina come operatore teorico, il secondo consacrato al dispiegamento di una filosofia dell'esistenza. La promozione del tema del vivere è dunque “transitoria”»⁹, punto di passaggio verso uno sviluppo di pensiero nel quale «la Cina non è assente, lontana, ma la filosofia comincia a liberarsene, come se i concetti forgiati a partire dalle coerenze cinesi potessero ormai vivere la loro vita, se così si può dire, non dovendo rispondere ad altro che alla loro stessa fecondità»¹⁰.

Questi concetti possono infatti comprendersi, dice Jullien, come «concetti del vivere»¹¹, tesi a restituire la tensione interna e la dis-appropriazione che lo costituiscono: è infatti necessario che «il concetto, a proposito del “vivere”, dimori in tensione, anziché chiudersi dentro un suo “proprio” o una sua proprietà»¹². Essi vanno intesi in un certo senso come un'«istruzione *negativa*»¹³, come la “soglia” di cui Jullien parla nel suo testo *Una seconda vita*: essi sono indicazioni, non sembrano tanto designare un “essere” loro corrispondente, quanto suggerire una certa deviazione possibile del pensiero, promuovere una direzione sinora rimasta inosservata, fessurando la continuità della riflessione e la sua aderenza a se stessa. Questi concetti mirano infatti a *incrinare* la conformità in cui tendono ad adagiarsi tanto il pensiero quanto la vita,

⁷ N. Martin, A. Spire, *Chine, la dissidence de François Jullien*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 224.

⁸ R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 172.

⁹ F. L'Yvonnet, *François Jullien. Une aventure qui a dérangé la philosophie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2020, p. 113.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. *Entretien avec François Jullien*, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», V. 15, N.2, 2023.

¹² N. Martin, A. Spire, *Chine, la dissidence de François Jullien*, cit., pp. 238-239.

¹³ F. Jullien, *Une seconde vie*, tr. it. cit., p. 63. Non a caso molti di essi sono di per sé una negazione: Jullien parla di in-audito (non udito o non ancora udito), di in-commensurabile (non commensurabile), di trasparenza in-transitiva (opposta a quella transitiva). Essi richiamano continuamente il proprio opposto, aprendo un “tra” che è, per Jullien, il luogo proprio del pensiero.

conformandosi troppo spesso, per inerzia, alla familiarità di abitudini e categorie pre-costituite. Rispetto a ciò, essi sono «concetti da combattimento»¹⁴, tesi cioè a far riemergere ciò che *deborda* e *eccede* ogni categorizzazione consueta, ogni tentazione a rendere *commensurabile* ciò che invece, nella sua preziosa alterità, permane estraneo e irriducibile. L’incommensurabile e l’inaudito esprimono proprio questa estraneità sconcertante, che sfugge a ogni tentativo di essere ridotta a oggetto di conoscenza; mentre la de-coincidenza esprime la strategia – obliqua, laterale e mediata – per farli riemergere.

2. L’incommensurabile

Nel suo testo del 2022, intitolato *L’incommensurable*, Jullien scrive che vi è una «fessura», «scoperta attraverso e nell’essere umano», che «ha rotto la comune misura che fa il “mondo”: ha fatto sorgere dell’“incommensurabile” in seno al mondo»¹⁵. Il vivente infatti «si è “fessurato” nell’uomo», o meglio «il vivente, *fessurandosi*, è divenuto l’“uomo”»¹⁶. Così che vivere, per l’uomo, è diventato «fare esperienza della fessura come non-coincidenza elementare»¹⁷. Eppure questo incommensurabile «non è dell’al di là, non si comprende nel senso ben noto, riconosciuto e banalizzato, della trascendenza, ma si approfondisce *all’interno*: nello iato della fessura e della sua effrazione»¹⁸. Questa fessura che l’essere umano sperimenta, questa distanza irriducibile che esso abita, non è cioè lo scaturire di una trascendenza che ponga il problema di una cesura da colmare, ma è un’incrinatura nell’immanenza del vivere, il cui effetto è quello di «fessurare (*fêler*) ed eccedere (*déborder*)»¹⁹. Così, scrive Jullien, «la frattura di commensurabilità che si apre instaura in principio la contraddizione e fa del paradosso la struttura primaria»²⁰, fa cioè dell’ambiguità una condizione strutturale più che psicologica. Jullien paragona l’insorgere di questa frattura allo scoppiare del riso: esso infatti «fessura la bocca e fa traboccare le labbra»²¹, laddove i due aspetti del paradosso, il fessurare e

¹⁴ F. Jullien, *Rouvrir des possibles. Dé-coïncidence, un art d’opérer*, Paris, Éditions de l’Observatoire, 2023; tr. it. di R. Capra, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un’arte di operare*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2024, p. 95.

¹⁵ F. Jullien, *L’incommensurable*, Paris, Éditions de l’Observatoire/Humensis, 2022, p. 12.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 19.

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ Ivi, pp. 20-21.

²¹ Ivi, p. 21.

l'eccedere, costituiscono un «un movimento unico»²². Eppure, osserva Jullien, nel corso delle nostre vite non cessiamo di «voler ricoprire [...] per evitare la follia che minaccia, questa effrazione di un incommensurabile che la vita umana ha fatto apparire, ma che essa al contempo non cessa di evitare»²³, non volendo «urtare»²⁴ contro l'incommensurabile. Questo tentativo di ricoprire e di evitare l'incommensurabile, è ciò che Jullien chiama lo «spianamento (*rabattement*) dell'incommensurabile»²⁵. Il termine *rabattre* in francese indica anche un richiudere, come si chiude qualcosa con un coperchio, ma anche uno spianare, abbassare, appiattare, o, scrive Jullien, un «cimare», nel senso di uno svettare, un «riportare a un livello più basso, non sfidare, ma umiliare»²⁶. Esso indica il privare qualcosa «del suo sviluppo: impedire che l'albero non salga ancora più in alto, che non faccia troppa ombra, non sia troppo in vista o non sembri smisurato», motivo per il quale esso implica il tenere conto «della prospettiva d'insieme nella quale esso dovrà integrarsi»²⁷, cercando cioè di riportarlo a un sistema all'interno del quale esso sia *commensurable*. Ripiegare è perciò un privare «non di una promessa elevazione, ma di un'espansione all'opera»²⁸, come a voler interrompere il suo sviluppo. Questo spianamento è però dettato dal fatto che «noi non possiamo sopportare l'incommensurabilità che la nostra esistenza ciononostante ha fatto apparire»²⁹. La religione, in tal senso, ha cercato di proiettarlo in una «“distanza incommensurabile”», esteriore, «dell'uomo rispetto a Dio», cercando così di contenere l'incommensurabile apparso, il paradosso e l'ambiguità che esso pone, «contenendolo e rendendolo “viabile” e dunque vivibile»³⁰. Eppure, osserva Jullien, anche nell'attesa di qualcuno che vediamo tutti i giorni, l'«istante della sua entrata in presenza» resta «in-integrabile»: ogni volta, «esso fessura e fa nascostamente vacillare tutta la comune misura»³¹, genera un «buco, apre uno iato» dentro chi attende, e, «fessurando d'infinito la sua continuità, esso eccede ciò che l'istante può contenere»³². Allora questo «incommensurabile esistenziale» è ciò in virtù del quale «qualche cosa nell'appartenenza di sé a sé,

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Ivi, p. 22.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Ivi, p. 23.

²⁹ Ivi, p. 25.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Ivi, p. 27.

³² Ivi, pp. 27-28.

di sé attraverso di sé, ne è ferito», ne è incrinato, ed è per questo che si cerca di evitarlo. Il suo incontro, la deflagrazione che esso impone, l'esplosione o l'implosione dei quadri di comune misura sono un'esperienza dolorosa e difficile, che esce dalla continuità rassicurante dell'atteso. Quando ci si chiede dunque «da dove proviene questo ripiegamento dell'incommensurabile»³³, si osserva come esso non sia occasionale, accidentale o aneddótico, esso non è dovuto solamente alla nostra debolezza, ma è «strutturale»³⁴, o meglio è «*il ritorno dello strutturale che cerca di ri-monopolizzare l'evemenenziale* (corsivo nostro)»³⁵. Questo perché «l'esperienza non può costituirsi in esperienza che ripiegandone l'incommensurabile che sorge – la fessura che esso produce – nella commensurabilità che costituisce l'esperienza in quanto essa è esperienza»³⁶, un fenomeno che Jullien chiama «il ripiegamento dell'esperienza nell'esperienza, e innanzitutto in ciò che essa ha di immediato, la sensazione, che Proust ricerca senza posa, nella sua ricerca del “tempo perduto”»³⁷; quell'impressione che, come scrive Proust ne *Il tempo ritrovato*, «per quanto infima possa sembrare la materia e inafferrabile la traccia, è un criterio di verità»³⁸. D'altra parte, tuttavia, «l'esperienza non può diventare possibile come esperienza, o non si costituisce come esperienza, che integrando nel commensurabile»³⁹. È poiché dunque «questo ripiegamento è intrinseco all'esperienza che c'è nostalgia della vita nella vita», per cui questo ripiegamento dell'esperienza nell'esperienza ha uno statuto che va inteso come «“trascendentale”», poiché «tocca le condizioni di possibilità dell'esperienza»⁴⁰.

³³ Ivi, p. 29.

³⁴ Ivi, p. 30.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ M. Proust, *Le temps retrouvé*, tr. it. di G. Caproni, P. Serini (a cura di), *Il tempo ritrovato*, Einaudi Editore, Torino, 1963, p. 126.

³⁹ F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., p. 30.

⁴⁰ Ivi, p. 31. La “nostalgia della vita nella vita” è una condizione che Jullien mette a tema in un altro suo testo, cfr. F. Jullien, *La transparence du matin*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2023: essa indica la condizione paradossale per la quale vi è «un impedimento interno alla vita, che trattiene la vita dal vivere o che rende il vivere inaccessibile» (ivi, p. 12). In questo testo, Jullien distingue infatti la *vita* dal *vivere*: la vita è il vivere sostantivato, il quale «oggettivandosi, può essere oggetto di discorso e di sapere», così che «la vita diventa essa stessa sostanziale, si pone come fenomeno analizzabile, si lascia trattare come realtà esteriore al soggetto» (ivi, p. 60). Il vivere invece, mantenendo la sua dinamicità verbale, «né si oggettiva né si astra» e dunque «non si comprende che dal suo stesso interno» (*ibidem*), per partecipazione, cioè *vivendo*.

Rispetto a ciò, l'incommensurabile può essere allora pensato, scrive Alain Douchevsky, «come l'espressione di un'entropia negativa»⁴¹, come un concetto *neghentropico*, capace di invertire la tendenza all'integrazione, e quindi di accedere a un'esperienza «*non ancora spianata*, poiché non ancora registrata e costituita in “esperienza”», nella misura in cui essa non si è ancora lasciata «*ri-commensurabilizzare* nell'esperienza integrandosi in esperienza»⁴². Si dovrà allora fare del «*non-ripiegamento* dell'esperienza la condizione più generale della “vera vita”»⁴³, di una vita cioè non ripiegata, non appiattita, non alienata dall'imposizione della conformità. Se dunque per Jullien noi non siamo responsabili del ripiegamento, poiché esso è una condizione strutturale e trascendentale del *farsi esperienza* dell'esperienza, noi siamo responsabili del fatto di «*rassegnarci a questo ripiegamento, anziché resistervi (corsivo nostro)*»⁴⁴. Ed è per questo che, per Jullien, abbiamo la possibilità di una scelta o decisione che è la vera decisione etica, ovvero quella di lasciare che le infinite e inattese possibilità che l'incommensurabile offre si richiudano – lasciandomi “materializzare” e reificare – oppure, al contrario, attuare una strategia che contrasti l'abituale normalizzazione, affinché l'incommensurabile si dispieghi. Eppure questo non significa opporre due ordini, quello del commensurabile e quello dell'incommensurabile. Questa strategia ha infatti più a che fare con una diversa inclinazione dello sguardo, con una differente modalità di avvicinare la cosa. Questo si comprende quando si analizza la nozione stessa di incommensurabile: una grandezza, scrive Jullien, è incommensurabile «quando il suo rapporto all'unità non può essere espresso mediante un numero intero o una frazione»; così «la radice quadrata di 2 è incommensurabile con l'unità; o, per dirlo altrimenti, il lato di un quadrato e la sua diagonale sono incommensurabili tra loro»⁴⁵. Tali numeri incommensurabili, tra cui ad esempio vi è anche il *pi* greco, si rivelano di fatto incalcolabili. Attorno ad essi «il divario può essere gradualmente colmato se la distanza che li separa dai cosiddetti numeri “razionali” è ridotta all'infinitamente piccolo, ma rimane sempre tra loro *un divario che non può essere eliminato, che sprofonda nell'infinito (corsivo nostro)*», così che «nessun numero razionale potrebbe *coincidere* con la

⁴¹ E. Klein, J.P. Bompied, P. Hochart, A. Douchevsky, P. David, Q. Biasiolo, L. Branco, J.P. Lebrun, *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, cit., p. 67.

⁴² F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., p. 32.

⁴³ Ivi, p. 33.

⁴⁴ Ivi, p. 34.

⁴⁵ Ivi, p. 39.

radice quadrata di 2 o con pi: questi ultimi sono senza comune misura»⁴⁶. Proprio degli incommensurabili è l'essere *irriducibili* all'unità; essi dischiudono «un infinito che non è esteriore, che non è dopo o “al di là”, per aggiunta senza fine alla serie di numeri (n+1), ma si scopre allora interno all'operazione»⁴⁷. L'incommensurabile segnala una fessura nell'apparente compattezza e commensurabilità del reale: «lo scarto (*écart*) aperto dal numero *pi* nella commensurabilità è infimo, infinitesimale, ma esso è, come tale, impossibile da riassorbire»⁴⁸, cosicché la sua conoscenza è come uno di quei «ricchi possesi» di cui parla Proust nella sua *Recherche*, rispetto ai quali «finché viviamo, non possiamo comportarci come se non li conoscessimo più di quanto ce lo consentano gli oggetti reali»⁴⁹. Così, «nella fessura della commensurabilità, l'incommensurabile fa piuttosto scendere nell'infinito come si scende in un pozzo, ma che sarebbe senza fondo (*fond*), vertiginoso, tanto più abissale perché non c'è più un'unità minima a cui aggrapparsi»⁵⁰. L'incommensurabile apre una distanza infinita, «ma dentro, nascostamente, invece di rimandarla apparentemente in un Esterno: quest'ultimo viene invece rivelato lì, [...] *nel vuoto di un'immanenza*, invece di lasciarsi trasportare troppo convenientemente nella “trascendenza” (corsivo nostro)»⁵¹. Non ci sono dunque due ordini paralleli che si oppongono, uno commensurabile e l'altro incommensurabile, bensì

[...] un disordine incidentale, che mina dall'interno, e di conseguenza più inquietante: ciò che manca non è il luogo della messa in rapporto, ma la *ratio* di un'integrazione. Non è che i due, appartenendo a orizzonti stranieri, non si incontrano; ma che i due, *all'interno di una stessa continuità, nella vicinanza più intima, non si “toccano”*: l'uno non si sottomette, almeno residualmente, all'ordine misurabile dell'altro e ne sfugge. Quindi questa crepa, che è appena percettibile, si apre in un buco spalancato sull'infinito (corsivo nostro)⁵².

⁴⁶ Ivi, p. 40.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 42.

⁴⁹ M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, tr. it. di G. Raboni, A. Beretta Anguissola, D. Galateria (a cura di), *Alla ricerca del tempo perduto*, I, Milano, Meridiani Mondadori, 1983, p. 423.

⁵⁰ F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., p. 49.

⁵¹ Ivi, pp. 51-52.

⁵² Ivi, p. 55.

Così, nella massima contiguità si scopre la distanza più abissale, nella numerazione qualcosa che la eccede inesauribilmente, nella sensazione più elementare uno sconfinamento sconcertante che la scopre infinita. Questa «*incommensurabilità rispetto all'unità*»⁵³ mette in discussione la possibilità filosofica di un Uno che sia il denominatore comune o la comune misura di tutto⁵⁴. Poiché sembra che l'Uno stesso sia in sé una discesa e una fissione, un continuo e incoativo *star uscendo, star sorgendo* che non oltrepassa mai la soglia della commensurabilità, e eccede perciò tutti i quadri in virtù dei quali l'esperienza è esperienza. Per lasciar dispiegare la sua aurora perenne, occorrerà allora non cercare di ribaltare o rivoluzionare il suo occultamento, ma *fessurarlo* progressivamente, attraverso quello “sgomberare” o “decantare” che può portare al sorgere di un *assolutamente singolare* e senza comune misura. Occorrerà dunque «*de-commensurabilizzare*», ovvero «disfare la comune misura generalizzata, che configura tutto ciò che viviamo, nella quale ha luogo e si iscrive, a un tempo si ordina e si costituisce l'esperienza», ovvero «iniziare a de-coincidere da essa»⁵⁵: allora «l'esperienza, che si è lasciata ridurre alla comune misura, all'improvviso, incrinando quest'ultima, lascia re-intendere dell'*in-audito (inouï)*, ovvero quello che non si riusciva a “udire” sotto l'uniformità della misura»⁵⁶.

3. *L'inudito*

Questo assolutamente singolare che può emergere *de-commensurabilizzando* i quadri in virtù dei quali l'esperienza è esperienza, è totalmente inatteso. Jullien si riferisce ad esso chiamandolo l'*inudito* (l'*inouï*). L'*inudito* si può intendere, scrive Silvia Marzano, come «un *ritorno*», da parte di Jullien, «operativo e risultativo, anche se sempre aperto, al pensiero europeo, “attaccandolo alle spalle” a partire da un'intelligibilità altra», mediante una «decostruzione “da fuori”»⁵⁷, poiché «per Jullien una decostruzione», come quella di Derrida, «condotta dall'interno non è possibile: si rimarrebbe impigliati in quadri mentali già stabiliti, in categorie, anche linguistiche,

⁵³ Ivi, p. 44.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., pp. 157-58.

⁵⁶ Ivi, p. 158.

⁵⁷ S. Marzano, *Qualche considerazione su L'inouï di François Jullien*, in «Annuario filosofico», 47 (2021), pp. 563-594, p. 563.

assorbite inconsapevolmente»⁵⁸. L’inaudito, dice Jullien, è ciò che deborda «i quadri di possibilità dell’udito», e in quanto tale esso *non* è *in-udibile*: infatti «se io parlo di in-udibile, ciò implica la capacità di ascoltare qualche cosa in quanto essa è percettibile. Questa capacità è la percezione. Ma l’inaudito non è l’in-udibile, poiché esso deborda tutti i quadri di costituzione l’esperienza», e in quanto tale esso è «più profondo, radicale, della mia capacità di registrare l’esperienza»⁵⁹. Mentre l’in-udibile implica «una capacità di essere percepito», o la presuppone, l’inaudito è «l’in-atteso, l’in-ascoltato»⁶⁰. Sebbene sia il totalmente singolare e il totalmente inatteso, esso però non designa ciò che spesso viene associato a questo termine: «nel dizionario l’inaudito è lo straordinario, il raro», ma «il vero inaudito è il più ordinario, il più comune»⁶¹, sicché l’inaudito più forte è «il vivere»⁶². Infatti «noi ascoltiamo ciò che si integra nei quadri delle nostre capacità, nei quadri già costituiti dell’esperienza»⁶³, che instaurano, effettivamente, una continuità che assume carattere predittivo, che conforma, rende commensurabile, integra e assimila la sensazione in un quadro di senso pre-costituito. Occorre allora continuare a re-interrogare l’invisibile punto cieco che siamo, la distanza incommensurabile che puntualmente sorvoliamo, mettere ripetutamente in questione la “coincidenza” di questa pre-costituzione e questo determinismo apparente, per far riaffiorare la «profondità inesauribile»⁶⁴, che, come scriveva Merleau-Ponty, una sola semplice sensazione è capace di dischiudere. Serve quello «sgretolarsi di tutti i sensi»⁶⁵ di cui Rimbaud parla nella sua *Lettera al veggente*, o, come scrive Jullien, uno *scarto*⁶⁶ che faccia «deflagrare la continuità» e che apra «una via di fuga

⁵⁸ Ivi, p. 564. Ne *L’incommensurable*, Jullien scrive infatti che c’è da domandarsi «se non si ricostituisce, a partire da qui, sotto il dominio della *Différance* [...] una struttura gerarchica – sebbene inversa, nello stesso tempo in cui viene contestata – dell’arché (“archi-écriture”, “achitrace”...) ristabilendone così più furtivamente l’impero» (F. Jullien, *L’incommensurable*, cit., p. 46).

⁵⁹ Cfr. *Entretien avec François Jullien*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l’invisibile*, Milano, Bompiani, 1969, p. 170.

⁶⁵ A. Rimbaud, *Opere*, a cura di D. Grange Fiori, Milano, Mondadori, 1975, p. 454.

⁶⁶ Jullien specifica spesso come egli non tratti di differenze, quanto di scarti (*écarts*). Mentre infatti la differenza presuppone un’identità più generale, un genere comune al cui interno essa designa una specificazione, lo scarto «non ci fa porre un’identità di principio, né risponde a un bisogno identitario», ma «separando le culture e i pensieri, esso apre tra di essi uno spazio di riflessività in cui si sviluppa il pensiero» (F. Jullien, *L’écart et l’entre*, Paris, Éditions Galilée, 2012; tr. it. di M. Ghilardi, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*, Milano,

staccando dal conosciuto e sciogliendo gli ormeggi dal convenuto», poiché «l'altro, propriamente, *esce*. Il suo luogo è il fuori»⁶⁷. Lo scarto è infatti in grado di far «emergere l'altro in quanto altro, traendolo dall'inclusione o confusione data per scontata, desolidarizzandolo dalle reti di appartenenza e imponendolo all'attenzione»⁶⁸. Questo far *deflagrare*, o questo continuo e progressivo *sgretolare*, è una strategia per far riemergere l'inaudito che non si trova nell'inimmaginabile lontananza, ma nella più insospettata prossimità: si tratta infatti di disfare «il simile nella prossimità», il quale «non è né lo stesso né l'identico», ma «riguarda qualcosa relativo all'aspetto», «si limita alla facciata»⁶⁹, laddove per l'appunto «*assimilare* significa ridurre l'alterità di ciò che si assorbe per convertirla nella propria sostanza»⁷⁰, dissimulando l'eterogeneità dell'altro. Al contrario, si dovrà «fratturare anche lo stesso concetto di “altro”», «renderlo sospetto nel suo “in sé”»⁷¹, nel suo apparente e per certi versi cartesiano aspetto di “manichino” o di *ob-jectum*, scoprendo forse nel suo stesso sguardo un in-integrabile che permane incommensurabile rispetto a ogni sistema di assimilazione: infatti, scrive Jullien, «quando guardiamo l'altro negli occhi, i suoi occhi «sono sempre dei buchi, non però in quanto vuoti, ma in quanto aprono un abisso fessurando a un tempo di intimo e di infinito il viso»⁷². L'altro non è più allora il semplice «*negativo dello stesso*», ma è «*l'esterno a sé*»⁷³, quell'esterno che scalfisce il sé e lo conduce nel “tra” dell'intimità⁷⁴. Da un

Mimesis, 2014, p. 43). Così, mentre «la differenza fa supporre l'esistenza di un genere comune alle spalle, come uno zoccolo duro a cui appartengono e da cui derivano i due termini differenziati, lo scarto ci fa solo risalire a una diramazione, indica il luogo di una separazione e di un distacco – ma senza ipotizzare qualcosa da cui questo distacco sia derivato» (ivi, pp. 43-44).

⁶⁷ F. Jullien, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2018; tr. it. di M. Guareschi, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, Milano, Feltrinelli, edizione digitale 2020, p. 86.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 88.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., p. 176.

⁷³ F. Jullien, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, tr. it. cit., p. 90.

⁷⁴ L'intimità in Jullien indica uno stare insieme tra due soggetti nel quale la presenza non si inabissa, poiché lo scarto tra me e l'altro garantisce «la distanza che attiva la presenza, il ritrarsi che non smette di *far venire alla presenza per guardarsi*: genera un tra fra l'uno e l'altro, li porta a incontrarsi» (F. Jullien, *Près d'elle*, Paris, Éditions Galilée, 2016; tr. it. di M. Ghilardi, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Milano, Mimesis, 2016, p. 79). L'intimo è, in tal senso, una sorta di «*cassa acustica*», esso passa e si attua «in questa distanza della presenza condivisa, in questo *tra* che fa risuonare» (ivi, p. 86), nella quale «la presenza si attiva perché vi è un “tra” che si è aperto tra noi», e questo dispiegarsi di un tra «è reso possibile dall'eccedenza dell'uno e dell'altro “sé”» (ivi, p. 77), i quali traboccano l'uno nell'altro pur mantenendosi

pensiero logico, che assimila l'altro nella commensurabilità di una relazione, si passa allora a un pensiero esistenziale⁷⁵, nel senso proprio dell'*ex-istere*, del mantenersi in un fuori che possa veramente consentire un incontro: infatti mentre «la relazione *integra* l'altro, l'incontro lo *scopre*»⁷⁶, ed è mantenendo questo carattere euristico ed esplorativo che può veramente disporsi ed esporsi all'inatteso. Nell'incontro infatti «ciascuno è, in qualche misura, privato di sé dall'altro, altrimenti non si avrebbe alcun incontro: la chiusura che perimetro l'interno di un “sé” subisce così l'effrazione esistenziale da parte dell'Esterno»⁷⁷, la violazione dell'adeguazione a sé. In tal senso l'incontro «*mantiene lo scarto* (dell'alterità) mentre *pone in presenza*, conducendo al “più vicino”, lì dove libera la propria potenza, incontenibile, di effrazione»⁷⁸. Così, l'incontro consente di accedere «a un'universalità non più legata a prescrizioni formali e posta come principio [...] ma che procede da un dispiegamento infinitamente estensivo»⁷⁹, ed è per questo che può condurre all'inaudito: Jullien scrive infatti che «si apre, sotto la spinta della contraddizione che fa l'incontro, un infinito in seno al finito che potremmo denominare l'“inaudito”»⁸⁰. In tal senso, il «*così vicino-totalmente altro* dice l'inaudito; o l'inaudito è il suo concetto», poiché «esso nomina il totalmente altro che si percepisce nella prossimità, al quale, tuttavia, non si ha accesso», lo nomina «in quanto inassimilato e inassimilabile»⁸¹.

Accedere all'inaudito non presuppone dunque alcuna trascendenza, né alcun impossibile scavalco: nella sua opera *L'inaudito*, dedicata a una chiarificazione approfondita di questo concetto, Jullien scrive infatti che «si tratta di “accedere” non a ciò che si cela o dissimula, ritraendosi o fuggendo, ma, al contrario, a quanto non cessa di erigersi davanti ai nostri occhi», come, ad esempio, il mare, «nel suo sempiterno bagliore e sciabordio», a tutto quanto «sono già “abituato”, che mi è immediatamente familiare e, proprio per questo,

ciascuno nella propria personalità e garantendo così lo scambio intimo, un «fondo senza fondo di complicità da cui non smettono di attingere» (ivi, p. 60). Per le riflessioni di Jullien sull'intimità, cfr. anche F. Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2013; tr. it. di R. Prezzo, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'Amore*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014.

⁷⁵ F. Jullien, *Si près, tout a tre. De l'écart et de la rencontre*, tr. it. cit., p. 90.

⁷⁶ Ivi, p. 91.

⁷⁷ Ivi, p. 92.

⁷⁸ Ivi, p. 93.

⁷⁹ Ivi, p. 94.

⁸⁰ Ivi, p. 106.

⁸¹ Ivi, p. 112.

non riuscendo a coglierlo in ciò che “è”, mi rimane in-audito»⁸². Ciò che si oppone cioè all’accesso è proprio la stratificazione generata dalla familiarità: «non mi aspetto uno svelamento», scrive Jullien, ma «un *dis-coprimento*»⁸³, il «ritrarsi della fodera – in primo luogo quella delle parole e delle visioni sclerotizzate – che vela o opacizza», ad esempio «tutto ciò che mi viene in mente pensando al “mare” e che, d’altra parte, non cessa di nascondermelo», lasciandolo sparire «nei cliché»⁸⁴. Si tratterebbe allora di «reinsediarsi nella profondità, scoprendosi infiniti, di ciò che si è soliti dire “corpo”», senza che «quello che vivo si lasci contaminare dall’attesa, si lasci svalutare da qualcosa di superiore o esterno, sdoppiare da qualche “aldilà”»⁸⁵. L’inaudito non è infatti al di là del sensibile, non è una realtà trascendente alla quale la percezione faccia da schermo: esso «non vi è contenuto», poiché eccede le categorie esperienziali, eppure «forse vi si trova implicato ma non è riconosciuto»⁸⁶. Così, si torna davanti al mare come torna «il pittore», per «tentare di liberare tutto ciò che vi si “sente” – vi si “vive” – da ciò che è già conosciuto»⁸⁷, per «*rompere la familiarità* immemoriale con il mondo come con se stessi [...] quella stessa familiarità, ereditata tramite il e nel linguaggio, che ci fa credere di poterci fidare di lei e riconoscere in lei (corsivo nostro)»⁸⁸, spezzare la tendenza della lingua a integrare e assimilare, a richiudere «nel già detto, nel codificato, nell’atteso, nel già *audito*»⁸⁹. Si tratta dunque di attuare qualcosa di simile a quella messa tra parentesi che ha inaugurato l’impresa fenomenologica, di, scrive Jullien, «sospendere (*l’epoché*) tutto quanto, a nostra insaputa, ha predisposto e precategoryizzato, e, di conseguenza, assimilato, rubricato e, infine, *sedimentato* la nostra “esperienza” (corsivo nostro)»⁹⁰. Occorre dissolvere questa sedimentazione che informa e prevede l’andamento esperienziale, che si irrigidisce in una densa e reiterata adeguazione a sé, che «ha *sempre già* sclerotizzato, inquadrato e irrigidito la mia percezione come il mio pensiero, proprio in quello stadio in cui le due dimensioni ancora non si separano»⁹¹, in quell’esperienza ancora intrecciata o avvolta in una sola fiamma, sempre sul

⁸² F. Jullien, *L’inouï. Ou l’autre nom de ce si lassant réel*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2019; tr. it. di M. Guareschi, *L’inaudito*, Milano, Feltrinelli Editore, 2021, pp. 13-14.

⁸³ Ivi, p. 14.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, p. 16.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 17.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, pp. 17-18.

⁹¹ Ivi, p. 19.

punto di sorgere. Questo tentativo di *risalire*, non a una sorgente al di qua o al di là del mondo, ma a quello stesso qui e ora che non fa interrogarmi e sfidarmi, è un tentativo, scrive Jullien, «di primo inizio [...] nel concatenamento senza fine delle parole e delle idee», al quale si vorrebbe assegnare «la radicalità del *cogito* cartesiano, che segna l'inizio del pensiero, o addirittura una originarietà ancora maggiore, quella di un *cogito* che sia non solo intellettuale ma anche esistenziale, collocato a monte di quella stessa separazione»⁹². Questa radicalità cartesiana aveva infatti ispirato Husserl a mettere in atto un'*epoché* o una sospensione che si spingesse ancora più in là del dubbio di Cartesio, che includesse anche ciò che quello stesso dubbio aveva tacitamente presupposto, che esplicitasse cioè, come scrive Husserl, «il senso che questo mondo ha per noi prima di qualsiasi filosofare e di esplicitarlo solo a partire dalla nostra esperienza»⁹³. È per questo che, come scrive Merleau-Ponty, la riduzione fenomenologica è la formula di «una filosofia esistenziale»⁹⁴, poiché essa è la sospensione di «ogni teoria, ogni discorso astratto, ogni costruzione intellettualistica, ogni sistema» che impone «alla viva esperienza, all'esistenza», un ordine «preordinato e precostituito, un sistema antecedentemente compiuto»⁹⁵. Eppure per Jullien non si tratta di ritrovare l'esperienza muta e tacita sulla quale riposano tutti gli atti di pensiero, ma di apprendere ad *intendere* l'inaudito come ciò che è «nell'esperienza, come ciò che, debordandola, vi manifesta dei possibili»⁹⁶, riapre, dispiega e *sprigiona* le infinite possibilità che sono a un tempo donate e richiuse, in quella fessura incommensurabile che è «una distanza infima, immanente all'estrema prossimità», e che «a un tempo dona e sottrae, incessantemente, il vivere a se stesso»⁹⁷. Serve allora una intercettazione quasi raddomantica di quella fessura che è sempre prossima all'otturazione e dalla quale possono sgorgare, come acqua di sorgente, delle possibilità infinite. Per avvicinare la realtà, né nella fusione né nel sorvolo, ma

⁹² *Ibidem*.

⁹³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in E. Husserl, *Husserliana*, Band I, herausgegeben von S. Strasser, pp. 1-183, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2017, p. 233.

⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 23.

⁹⁵ E. Paci, *Introduzione a Elogio della filosofia*, in «Chiasmi international», 2 (2000), pp. 19-33, p. 20.

⁹⁶ J.P. Bompied, P. David, A. Douchevsky, P. Hochart, M. Guillaume, *Vivre à hauteur d'inouï. Dialogues avec François Jullien*, Paris, Descartes & Cie, 2020, p. 56.

⁹⁷ E. Klein, J.P. Bompied, P. Hochart, A. Douchevsky, P. David, Q. Biasiolo, L. Branco, J.P. Lebrun, *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, cit., p. 54.

volendo *abitare* la sua ambiguità, attingere alla sua asimmetria “partoriente”, alla fessura che essa spalanca senza colmare, eccedendo ogni tentativo di “presa” e assimilazione, ogni tentazione di oltrepassare la “soglia”. Si tratta quindi, scrive Jullien, di ancorarsi «più saldamente a quello stesso “fenomenico”, a ciò che propriamente “appare”, per *debordare* ciò in cui la percezione e il pensiero sono già sempre bloccati»⁹⁸. Si potrebbe allora «vedere il mondo in maniera un po' meno predisposta, per cominciare, anche *minimamente*, a “vedere” il mondo iniziando, appena dopo, a pensare»⁹⁹, per far breccia nel «*predisposto* non solo del mondo ma anche del pensiero – del “mondo” sempre già pre-elaborato e del pensiero sempre già ripiegato nella sua lingua – e, per farlo, bisogna aprire *il maggiore scarto possibile* rispetto a ciò che hanno di pre-costituito, nella speranza di *prenderne le distanze* (corsivo nostro)», per «iniziare finalmente ad *approcciare*»¹⁰⁰. L'inaudito sarà allora proprio *ciò che resta*, o *ciò che resiste* all'assimilazione del predisposto, o meglio, scrive Jullien, «questo *residuo*», cioè «che resta “in-audito”», che cioè «sfugge all'inquadramento e alla captazione della percezione sempre predeterminata, alla registrazione e alla sistemazione da parte del pensiero, sempre precostituita»¹⁰¹. In quanto tale, esso è ciò che «si ostina a restare al di fuori delle prese della ragione sufficiente», e permane dunque «inesplicabile»¹⁰², *estraneo*, *esterno* e perciò *in-integrabile*. Esso non è più *l'inaudibile*, ma è *l'inaudito*, al di qua della sua possibile integrazione in un sistema.

Il concetto di inaudito assume dunque una rilevanza particolare nel pensiero di Jullien. Esso esprime «la radicale estraneità e stranezza» che, pur essendo qui e ora, «non essendo pienamente liberata, si volge in banalità e familiarità»¹⁰³, l'ordinario che è in realtà «l'extra-ordinario non percepito poiché immediatamente, incessantemente, ricoperto dalle necessità di un vivere che si dispensa – o si smarca (*écarte*) dal rischio – di esistere»¹⁰⁴, di stare al di fuori di sé. In tal senso l'inaudito è un'alterità che, «in quanto non si lascia *integrare*, è

⁹⁸ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 19.

⁹⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 21.

¹⁰² J.P. Bompied, P. David, A. Douchevsky, P. Hochart, M. Guillaume, *Vivre à hauteur d'inouï. Dialogues avec François Jullien*, cit., p. 33.

¹⁰³ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 23.

¹⁰⁴ E. Klein, J.P. Bompied, P. Hochart, A. Douchevsky, P. David, Q. Biasiolo, L. Branco, J.P. Lebrun, *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, cit., p. 64.

l'esperienza dell'impossibile»¹⁰⁵. Ed è per questo che, per accedere all'inaudito, occorre scegliere come «punto di partenza» lo scarto, «scartare rispetto agli altri [...] come chiedeva Parmenide nel suo poema, cominciando a staccarsi dalla comunicazione che diffonde la *doxa*», ma anche «scartare rispetto a se stessi, prendendo le distanze dalle proprie abitudini di vita come di pensiero»¹⁰⁶. In tal senso, scrive Jullien, «lo scarto può effettivamente essere una categoria esistenziale», poiché esso esige un «turbamento» che «spezza la normalità», ha quel «carattere esplorativo» e quella libertà che procede da se stessa che fa sì che solo esso possa «condurre all'inaudito»¹⁰⁷. Lo scarto infatti rende capaci di «smarcarsi dal reticolo di *ragioni sufficienti* attraverso il quale viene ridotta e contenuta la nostra esperienza»¹⁰⁸. Occorre dunque mettere in atto una «fessurazione, disgiunzione e dislocamento del già detto, del già vissuto, già pensato», per produrre «“salti d'armonia inauditi”, dice Rimbaud in *Illuminazioni*»¹⁰⁹, o come quei «“pensieri inauditi”» che occorrono per Derrida, la cui *différance* in-udibile è anch'essa «un ingresso nella dissidenza, tramite desolidarizzazione»¹¹⁰. Eppure anche la decostruzione di Derrida per Jullien «resta nelle pieghe della lingua europea, quella dei greci e della metafisica», per cui occorrerebbe, per scartare veramente dalla metafisica in quanto «pensiero dell'Essere e della presenza», migrare «verso una lingua che non ha conosciuto l'“essere”»¹¹¹, come quella cinese, che ha pensato piuttosto il vivere, il soffio, l'incessante dinamismo del reale. Solo così allora potrebbe emergere non lo straordinario e l'eccezionale, ma «il *non integrato* – e forse anche l'in-integrabile – della nostra esperienza»¹¹², che ci si presenta con una vertigine. Esso è «lo sconosciuto del *noto*»¹¹³ di cui parla Hegel nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito, ciò che non fa che stagliarsi sotto i nostri e occhi e, instaurandosi perciò in una familiarità ripetuta, «sprofonda – o fugge – nel suo stagliarsi»¹¹⁴, si installa in una presenza appiattita poiché annientata dalla propria stessa saturazione. Quella saturazione che Sartre racconta ne *La nausea*¹¹⁵, romanzo

¹⁰⁵ S. Marzano, *Qualche considerazione su L'inouï di François Jullien*, cit., p. 565.

¹⁰⁶ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 25.

¹⁰⁷ Ivi, p. 26.

¹⁰⁸ Ivi, p. 39.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi, p. 27.

¹¹¹ Ivi, p. 28.

¹¹² Ivi, p. 29.

¹¹³ Ivi, p. 33.

¹¹⁴ Ivi, p. 32.

¹¹⁵ J. P. Sartre, *La nausée*, Paris, Éditions Gallimard, 1938; tr. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Torino, Einaudi, 2014.

nel quale la pienezza dell'essere, l'imporsi “ossessivo” della presenza, provoca al protagonista una nausea esistenziale, che poi per Sartre diventerà ontologica e strutturale. L'opacità dell'essere infatti per Sartre «rimanda a un'intensità negativa che invoca rigetto e reazione», mentre dall'intensità della nausea si differenzia il negativo «meno attivo e più discreto, più sinuoso e distillato»¹¹⁶ del tedio e della noia. Così, «“l'azzurro nitido e puro del cielo”»¹¹⁷ di cui Lucrezio parla nel *De rerum natura*¹¹⁸, è quanto può tediarsi di più, eppure è anche quanto più c'è di inaudito. Il colore è infatti, in generale, un fatto primario, che «c'è sempre già», che «vedo tutti i giorni», eppure esso è «insondabile», non si lascia «ripiegare, comprimere, dalla forma e dai suoi motivi»¹¹⁹. Non a caso i pittori moderni come «Gauguin, Van Gogh, Cézanne e poi i Fauves o Kandinskij» hanno iniziato ad «abbandonare il supporto della rappresentazione [...] per far apparire il fatto inaudito che *possa* esistere il colore», fin troppo assimilato nella familiarità di una rappresentazione (come colore *di-qualcosa*, già vincolato e dunque integrato a un sistema), per far emergere che «esiste qualcosa che “è” il colore nel suo puro “apparire”»¹²⁰. Mentre dunque il tedio, nell'assumere tutto a ovvietà, è ciò che «limita e ripiega la vita su un “sé” che blocca e diviene possessivo», l'inaudito «al contrario la dispiega rendendola espansiva fino al disorientamento e allo spossamento di quello stesso sé che, in sé, viene esposto a una progressiva consunzione», in un'«etica dell'e-sistenza, intesa come capacità di estrarsi e “tenersi fuori”, *existere*, dalle condizioni impartite e subite»¹²¹. Allora «approcciare l'inaudito significa fare di se stessi un elemento di disturbo nell'accordo stabilito – banale e scontato – del mondo nel suo mondo»¹²², in una «resurrezione» che «può avvenire solo nelle frange di ciò che si staglia, come all'aurora davanti al mare»¹²³. Per l'inaudito occorre allora «una credenza *ardita*», come quello *spiccare il volo* che suggerisce il termine *essor*¹²⁴, un «credere non a ciò che è o non

¹¹⁶ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 44.

¹¹⁷ Ivi, p. 47.

¹¹⁸ Jullien cita il II libro del *De rerum natura*, v. 1030.

¹¹⁹ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 36.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Ivi, p. 53.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Ivi, p. 51.

¹²⁴ *Essor* e *étale* sono due termini che Jullien usa in maniera contrastiva per indicare le due modalità possibili della presenza: mentre *essor* indica il momento dello “sviluppo”, dello slancio e dell'auto-dispiegamento, *étale* indica il momento dello stabilirsi nella presenza e nella monotonia (Cfr. F. Jullien, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinoise de la pensée*, tr. it. cit., pp. 184-196). È interessante in tal senso ciò che osserva Riccardo Rigoni a proposito della loro

è, ma “che ciò che è è”», cioè credere all’«effettivo, alla portata ma inaccessibile», o «il “reale”, come si dice, ma non da separare come “in sé”»¹²⁵.

Eppure l’inaudito è un in sé, ma non in quanto contrapposto a un per sé. Per Jullien infatti occorre «staccare l’inaudito da ogni prospettiva di “per sé” che si ripiega nella soggettività della coscienza»¹²⁶: esso non è un fatto psicologico né coscienziale. L’inaudito è invece «l’in sé che punta il reale preliminarmente a ogni assimilazione soggettiva, prima che inizi a essere nominato, normato, normalizzato, formattato dai nostri quadri di percezione e intellesione»¹²⁷: esso nomina il reale «prima che lo possiamo integrare e “conoscere”», ed è per questo che, scrive Jullien, esso «si approssima all’in sé così come Kant lo concepisce, sulla scia della sua rivoluzione copernicana»¹²⁸. Così «gli “oggetti”, dovendosi regolare sulla base delle nostre facoltà di conoscenza, fatalmente ci sfuggono, scrive Kant, nel loro “in sé” fondamentale»¹²⁹, che si mantiene in una trascendenza noumenica. Eppure è proprio questo assunto kantiano che Jullien desidera mettere in discussione: deve poter essere possibile «far implodere, anche se parzialmente, i quadri costituiti della nostra apprensione»¹³⁰ per far emergere l’inaudito, quasi “rompere i timpani”, come evoca Nietzsche nello Zarathustra¹³¹, qualcosa forse di affine o forse più radicale dello sgretolamento dei sensi di Rimbaud, perché non sfocia nella sottigliezza di una *voyance*, ma nella vertigine di un assolutamente altro, al quale si accosta pur senza integrarlo. E questo è possibile per Jullien se ci si smarca, per scarto, dai quadri della propria lingua, quadri che la metafisica occidentale ha ipostatizzato ed elevato ad *a priori*

etimologia: mentre «*étal* deriva dall’antico *stal* – dimora, posizione – e condivide il medesimo radicale di stato/stabile», l’etimologia di *essor* «risale tuttavia a qualcosa di completamente differente; è infatti uno slancio, un “volo d’uccello”, un movimento libero e azzardato che trova in sé il principio del suo progredire: da *ex-aurare*, sciorinare o stendere all’aria aperta». Così mentre *essor* «veicola un inesauribile auto-svolgimento per effetto di scarto», quello scarto che per Jullien non si dispiega che da se stesso e non esplora che il proprio continuo oltrepassamento, «l’*étalement* della s-piegazione rappresenta invece la fissazione in una identità» (R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa: filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 177 [n.d.A]).

¹²⁵ F. Jullien, *Si près, tout autre. De l’écart et de la rencontre*, tr. it. cit., p. 116.

¹²⁶ F. Jullien, *L’inouï*, tr. it. cit., p. 62.

¹²⁷ Ivi, p. 67.

¹²⁸ Ivi, p. 68.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VI, tomo I, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 2017, p. 10.

universali: se per Kant infatti «spazio e tempo sono “concetti puri” dell’intelletto umano, egli «non si è accorto che, così facendo, pensava [...] in una specifica lingua (latino-tedesco) che già rimodellava, lungo le sue pieghe, l’inconoscibile», poiché ad esempio il cinese non ha concepito «il “tempo” astratto»¹³². Il nostro rapporto con l’inaudito, scrive Jullien, può essere allora di «“sfioramento”», attraverso «il costeggiare del limite, l’estrema prossimità e, al contempo, l’esteriorità che resta integrale, l’alterità irriducibile»¹³³, quasi come quello sfiorarsi senza coincidenza del senziente e del sensibile che per Merleau-Ponty fa l’esperienza della percezione: un’esperienza liminale, di soglia e di confine, come quella tra la veglia e il sonno, il cui passaggio – così quotidiano, così ovvio – ci resta sconosciuto. Come quella prossimità estranea che è propria, osserva Jullien, dell’inconscio¹³⁴. E così come il vivere è questo immenso e sconosciuto *inaudito* che attraversiamo dalla nascita alla morte, talvolta senza mai averne veramente fatto esperienza, senza mai essere entrati nella *vera vita*¹³⁵. Jullien dice infatti che l’inaudito è come l’*Unerhörtes* di cui parla Nietzsche in *Ecce Homo*¹³⁶, quando scrive, riguardo a *Così parlo Zarathustra*, che nelle parole di Zarathustra «quanto c’è di più vicino, di più quotidiano parla qui di cose inaudite»¹³⁷, poiché egli «dice di no in un grado inaudito, che *agisce il no* di fronte a tutto ciò a cui finora si è detto sì»¹³⁸. Zarathustra dichiara infatti che egli canterà per «chi ha ancora orecchi per le cose inaudite»¹³⁹, e di fronte all’incomprensione della folla afferma che «forse bisognerà *rompergli i timpani* perché imparino a *udire con gli occhi* (corsivo nostro)»¹⁴⁰, occorrerà disfare i sensi, quasi portarli al limite di una sinestesia paradossale – quella, diremmo, di un “occhio che ascolta” – perché possano avvicinarsi all’inaudito, per il quale tuttavia anche questa sinestesia sarà insufficiente, poiché esso, scrive Jullien, «mantiene il non integrabile allo stadio del suo sorgere e della sua salienza, del

¹³² F. Jullien, *L’inouï*, tr. it. cit., p. 69. Per queste riflessioni sul tempo, cfr. F. Jullien, *Du “temps”. Éléments d’une philosophie du vivre*, Éditions Grasset & Fasquelle, 2001. (tr. it. di M. Guareschi, *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, Roma, Luca Sossella Editore, 2002).

¹³³ F. Jullien, *L’inouï*, tr. it. cit., p. 64.

¹³⁴ Cfr. F. Jullien, *Si près, tout d’autre. De l’écart et de la rencontre*, tr. it. cit., pp. 107-116.

¹³⁵ Cfr. *Entretien avec François Jullien*.

¹³⁶ *Ibidem*. Ma anche in F. Jullien, *L’inouï*, tr. it. cit., p. 41.

¹³⁷ F. Nietzsche, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1969; tr. it. di S. Bartoli Cappelletto, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Roma, Newton Compton, 1993, p. 882.

¹³⁸ *Ivi*, p. 883.

¹³⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, tr. it. cit., p. 18.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 10.

suo puro apparire»¹⁴¹. Così, all'incontro con l'inaudito, «si è sommersi dall'incommensurabile», si prova «un debordare del fenomenico e del “fisico”, ma senza per questo svincolarsi nella costruzione dell'assoluto della metafisica»¹⁴²: l'inaudito infatti «ci conduce ai bordi della metafisica»¹⁴³, esso «ci tiene sul crinale, da cui la *vertigine*»¹⁴⁴ che esso provoca. Nell'effrazione dell'esperienza, esso «non rimanda ad alcuna altra esperienza»¹⁴⁵, permane «sulla soglia della non integrabilità – non assimilabilità – senza annunciare alcuna rottura con l'esperienza ordinaria o l'apparire»¹⁴⁶. È per questo che l'inaudito promuove quella che Jullien chiama una «metafisica *minimale*, colta nel vivo, percepita nella sua nudità, a livello del suolo, non gonfiata ma purgata, non costruita ma ridotta al suo innegabile», al suo *residuo*, che lascia intendere un inaudito, mantenendo dunque la metafisica «a uno stadio iniziale, indicale»¹⁴⁷, il quale tuttavia non rimanda ad altro, ha quel carattere incoativo che è un «*debordare*», ma non un «*superamento*», poiché ciò a cui esso «invoca la *de-coincidenza* e non lo *sdoppiamento*»¹⁴⁸, una *de-coincidenza* rispetto al mondo e se stessi che «si spinge più avanti dello scarto», poiché mentre quest'ultimo apre una distanza «a partire dalla quale si dispiega e si esplora un Fuori», la *de-coincidenza* disfa «l'aderenza e la coerenza interna per aprirsi al Fuori dell'altro», poiché «*mette in tensione di e-sistenza*»¹⁴⁹, si colloca nell'incommensurabilità di quella soglia che, in quanto “istruzione negativa”, richiede di non essere attraversata, per continuare a tendere, come si tende l'orecchio, all'assolutamente estraneo di un inaudito che non sarà mai conosciuto, che si manterrà sempre al di fuori dell'“udito”. Non in quanto al di là del pensabile e del percepibile, né in quanto in-udibile, ma in quanto escluso dalla possibilità stessa del farsi “esperienza” dell'esperienza, perduto da ogni forma di coerenza e di architettura, relegato, come l'Aurora di Maria Zambrano, al di fuori delle mura della «ragione architettonica», della «raziocinante ragione della città»¹⁵⁰ platonica, sempre al di qua della possibilità di ogni “senso” e dell'inizio di ogni “dimensione”, che è forse quel «“grido

¹⁴¹ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 75.

¹⁴² Ivi, p. 76.

¹⁴³ Ivi, p. 77.

¹⁴⁴ Ivi, p. 76.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Ivi, p. 80.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Ivi, p. 87.

¹⁴⁹ Ivi, p. 88.

¹⁵⁰ M. Zambrano, *De la Aurora*, Madrid, Ediciones Turner, 1986; tr. it. di E. Laurenzi, *Dell'Aurora*, Bologna, Marietti, 2020, p. 13.

inarticolato che sembrava la voce della luce” di cui parla Ermete Trismegisto¹⁵¹, come scrive Merleau-Ponty ne *L'occhio e lo spirito*. L'inaudito si intenderà come questo fondo senza fondo, o come *fond* che è anche *fonds*¹⁵², che, come il Tao cinese, è «abissale», e «si direbbe l'antenato di tutti gli esseri»¹⁵³. O come ciò che è infimo, nel senso del «superlativo di “basso” (*infero*), come l'intimo lo è dell'“interiore” (*intus*)», e che proprio perché «è il più umile» e «dice il più basso nell'ordine delle cose», è di conseguenza «il più trascurabile in termini di valore e di importanza», che dunque «non si situa nell'Essere, o anche in quello che sarebbe al limite estremo di questo essere, come “quasi nulla”»¹⁵⁴.

4. Verso la de-coincidenza

La de-coincidenza esprime dunque, in Jullien, una strategia di disaderenza e dis-assimilazione, un «processo di apertura che lascia emergere – disfaccendo dall'interno ogni ordine che, instaurandosi, si fissa – risorse precedentemente inimmaginabili»¹⁵⁵. Essa esprime l'attitudine della vita stessa, o meglio della vita in quanto *e-sistenza*, poiché esistere, nel senso di *ex-istere* e di “tenersi fuori”, è de-coincidere da se stessi: è infatti «per il fatto di continuare a de-coincidere – a disfare continuamente la coincidenza acquisita – che procede

¹⁵¹ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Éditions Gallimard, 1964; tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989, p. 50.

¹⁵² Cfr. «il fondo (*fonds*) delle cose è abissale, non se ne vede il fondo (*fond*) proprio come, seduti sul bordo del pozzo, non vediamo il fondo dell'acqua» (F. Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris, Éditions du Seuil, 2006; tr. it. di B. Piccioli Fioroni, A. De Michele, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Bari, Laterza, 2008, p. 38). L'omofonia tra i due termini francesi che egli impiega, *fonds* e *fond*, non è casuale: l'autore, scrive il traduttore dell'opera, «si serve dell'omofonia tra *fonds* (usato nel senso di “ricchezza”, “risorsa”, “capitale disponibile”) e *fond* (usato nel senso di “fondo”, di ciò che sta al “fondo”, nel “profondo”) per far risuonare nell'uno anche il significato dell'altro» (*ibidem* [N.d.T]). L'uso di *fond* dunque evoca, come il fondo di un bicchiere, ciò che è più profondo, più radicale, che sta al di sotto della superficie; mentre con *fonds* se ne esprime la qualità di risorsa, di ricchezza, di capacità energetica. In tal senso, il secondo termine implica una de-ontologizzazione del primo (cfr. *Entretien avec François Jullien*).

¹⁵³ F. Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos e d'autres ressources*, tr. it. cit., p. 37. Cfr. *Tao tè ching. Il libro della Via e della Virtù*, ed. con testo cinese a cura di J.J.L. Duyvendak, tr. it. di A. Devoto, Milano, Adelphi, 1994, pp. 35-36.

¹⁵⁴ F. Jullien, *Ce point obscur d'où tout a basculé*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2021, p. 130.

¹⁵⁵ F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it. di M. Guareschi, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Milano, Feltrinelli, 2019, p. 10.

il fenomeno stesso della vita, ossia della vita in quanto è vivente»¹⁵⁶, laddove il vivente va distinto dal meramente vitale, che si preserva nella semplice sopravvivenza¹⁵⁷. In tal senso, scrive Jullien, «de-coincidenza è un concetto in grado di esprimere la vocazione non solo dell'arte ma anche – in primo luogo – dell'esistenza»¹⁵⁸. Solo la de-coincidenza è infatti, scrive Jullien, «creatrice», per la sua capacità di «liberare nuovi possibili»¹⁵⁹. Il reale si fa infatti in virtù di questa fessura incolmabile, è grazie ad essa che qualcosa può accadere. In tal senso la de-coincidenza, scrive Jullien, «descrive una condizione di possibilità originaria, ma senza predisporre una messa in scena originaria, senza inquadrare la propria coerenza in una visione privilegiata», scongiurando dunque «l'irridigimento ideologico [...] aprendo la strada che conduce in prossimità della processualità effettiva»¹⁶⁰: essa dunque non è la riproposizione di un *arché*, ma è una presa di coscienza di quella de-solidarizzazione e dissidenza sotterranea che promuove la nascita continua del reale, e in quanto tale della vita stessa. Il fenomeno della vita si promuove infatti distaccandosi dallo stato anteriore, de-solidarizzando rispetto a una coerenza acquisita: vivere è «de-coincidere senza rompere con lo stato precedente per continuare a vivere»¹⁶¹. Il concetto di de-coincidenza diviene dunque, scrive Jullien, «determinante per comprendere la tensione della vita e, di conseguenza, per chiarire il continuo rinnovamento che costituisce la vita stessa, non limitabile ai fenomeni di scambio metabolici ma che chiama in causa una capacità di “slancio”» o di «sviluppo»¹⁶². In tal senso essa si comprende coniugando due sensi, «il *distacco* e lo *sviluppo*», i quali si condensano di fatto nello stesso gesto¹⁶³,

¹⁵⁶ Ivi, p. 31.

¹⁵⁷ Cfr. F. Jullien, *La transparence du matin*, cit., pp. 91-125.

¹⁵⁸ F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., p. 15.

¹⁵⁹ Ivi, p. 14.

¹⁶⁰ Ivi, p. 50. Nel passo successivo Jullien osserva come il concetto di de-coincidenza incroci quello di differenza, «almeno nella forma in cui a partire da Saussure la linguistica – la prima disciplina, in Occidente, che ha affrancato il pensiero dalla sua assise ontologica – l'ha sviluppato» (*ibidem*), e anche quello di *différance* di Jacques Derrida. Egli mostra come, nonostante la *de-coincidenza* e la *differanza* convergano «nel denunciare una saturazione e un riempimento non sostenibili», essi divergono nell'uso, in quanto, «se la differanza dissolve ogni sistema di presenza in quanto *presentazione*, la de-coincidenza, da parte sua, destruttura ogni sistema di coerenza intesa, aggiungerei, in termini di *coesione*» (ivi, p. 52). Rinviamo lettori e lettrici interessati a un tale confronto alle pp. 50-53 di questo testo. Anche cfr. F. Jullien, *Rouvrir des possibles. Dé-coïncidence, un art d'opérer*, tr. it. cit., pp. 99-110.

¹⁶¹ Ivi, p. 32.

¹⁶² Ivi, p. 33.

¹⁶³ In tal senso, nella de-coincidenza non vi è una *pars destruens* seguita da una *pars construens*: essa a un tempo, con lo stesso gesto, rompe con la continuità e riapre dei possibili.

e così garantiscono «la continuità processuale di ciò che tuttavia si manifesta solo risultativamente e collocandosi su un altro registro»¹⁶⁴, quasi come quel binomio di modificazione e continuazione che restituisce per i cinesi l'essenza della trasformazione¹⁶⁵. È infatti, scrive Jullien, «aprendo uno scarto, anche minimo, nei confronti di un ordine in cui tutto si accorda e coincide, in cui tutto è adeguato e perfettamente adattato», de-coincidendo nei confronti della regolarità, che «qualcosa, tramite un incontro incidentale, può avvenire; e, allo stesso modo, che un'iniziativa, intesa come volere singolare, può affermarsi»¹⁶⁶. È dunque la de-coincidenza che fa l'effettivo: ed è per questo che noi «non accediamo mai sufficientemente a “ciò” [...] in cui (tramite cui) sappiamo che il reale si fa»¹⁶⁷, a quell'in sé o inaudito che continua a infrangere l'udito, che forse non è che l'effrazione costante dell'udito, quel “rompere i timpani” che infine sgretola, con la sua deflagrazione in-udita, con la sua «catastrofe positiva»¹⁶⁸, per usare un'espressione del pittore Emilio Tadini, o con il suo «“errore buono”»¹⁶⁹, come lo chiama Merleau-Ponty, la verità stessa. Lasciando che non vi sia che un compito, forse infinito e soprattutto incoativo, di “presa di coscienza” e espressione dell'*inascoltato*, o anche, come vorrebbe Jullien, un'esplorazione avventurosa dei possibili che sgorgano dalla faglia del nostro scacco, poiché, scrive, «fare *emergere l'inaudito* è un'altra maniera di esprimere ciò che ho formulato come “riaprire dei possibili”»¹⁷⁰.

aurora.albertini@edu.unito.it

¹⁶⁴ Ivi, p. 36.

¹⁶⁵ Per esprimere la transizione la lingua cinese usa non un solo termine, ma due «che formano binomio, tra i quali è possibile giocare dialetticamente: modificazione-continuazione” (comunicazione”», dice il cinese (*bian-tong*)» (F. Jullien, *Les transformations silencieuses*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2009; tr. it. di M. Porro, *Le trasformazioni silenziose*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023. p. 25).

¹⁶⁶ F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., p. 44.

¹⁶⁷ F. Jullien, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, tr. it. cit., p. 11.

¹⁶⁸ E. Tadini, *La distanza*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1998, p. 82. Tadini usa quest'espressione per descrivere l'effetto “catastrofico” che la metafora causa rispetto alle usuali corrispondenze della significazione. La metafora è per Jullien effettivamente una pratica di de-coincidenza: essa è intesa da quest'ultimo come «la via d'accesso all'inaudito, il cui pensiero ormai si sostituisce all'*in sé* dell'ontologia» (F. Jullien, *L'inoui*, tr. it. cit., p. 117), ciò che fa quindi della poesia e della letteratura «l'altro dell'ontologia», «liberando dallo Stesso» (ivi, p. 120) imposto dalla metafisica della presenza. Ciò rende, scrive Jullien, «la scrittura metaforica «antimetafisica nella sua operatività» (ivi, p. 127).

¹⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 148.

¹⁷⁰ F. Jullien, *Rouvrir des possibles. Dé-coïncidence, un art d'opérer*, tr. it. cit., p. 68.

Bibliografia

- Bompied, J.P., David, P., Douchevsky, A., Hochart, P., Guillaume, M., *Vivre à hauteur d'inouï. Dialogues avec François Jullien*, Paris, Descartes & Cie, 2020.
- Bompied, J.P., Klein, E., Hochart, P., Douchevsky, A., David, P., Biasiolo, Q., Branco, L., Lebrun, J.P., *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, Paris, Descartes & Cie, 2023.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in Husserl, E., *Husserliana*, Band I, herausgegeben von S. Strasser, pp. 1-183, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. di Canzonieri, A., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2017.
- Jullien, F., *Si parler va sans dire. Du logos e d'autres ressources*, Paris, Éditions du Seuil, 2006; tr. it. di Piccioli Fioroni, B., De Michele, A., *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Bari, Laterza, 2008.
- Jullien, F., *Les transformations silencieuses*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2009; tr. it. di Porro, M., *Le trasformazioni silenziose*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023.
- Jullien, F., *Philosophie du vivre*, Paris, Éditions Gallimard, 2011.
- Jullien, F., *L'écart et l'entre*, Paris, Éditions Galilée, 2012; tr. it. di Ghilardi, M., *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*, Milano, Mimesis, 2014.
- Jullien, F., *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Éditions Gallimard, 2015; tr. it. di Magno, E., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2022.
- Jullien, F., *Près d'elle*, Paris, Editions Galilée, 2016; tr. it. di Ghilardi, M., *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Milano, Mimesis, 2016.
- Jullien, F., *Une seconde vie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it. di Guareschi, M., *Una seconda vita. Come cominciare a esistere davvero*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Jullien, F., *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it. di Guareschi, M., *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Jullien, F., *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2018; tr. it. di Guareschi, M., *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, Milano, Feltrinelli, edizione digitale 2020.
- Jullien, F., *L'inouï. Ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2019; tr. it. di Guareschi, M., *L'inaudito*, Milano, Feltrinelli Editore, 2021.

- Jullien, F., *Ce point obscur d'où tout a basculé*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2021.
- Jullien, F., *L'incommensurable*, Paris, Éditions de l'Observatoire/Humensis, 2022.
- Jullien, F., *La transparence du matin*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2023.
- Jullien, F., *Rouvrir des possibles. Dé-coïncidence, un art d'opérer*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2023; tr. it. di Capra, R., *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2024.
- L'Yvonnet, F., *François Jullien. Une aventure qui a dérangé la philosophie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2020.
- Martin, N., Spire, A., *Chine, la dissidence de François Jullien*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- Marzano, S., *Qualche considerazione su L'inouï di François Jullien*, in «Annuario filosofico», 47 (2021), pp. 563-594.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, 1945; tr. it. di Bonomi, A., *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964; tr. it. di Bonomi, A., *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1969.
- Merleau-Ponty, M., *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Éditions Gallimard, 1964; tr. it. di Sordini, A., *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989.
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VI, tomo I, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 2017.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1969; tr. it. di Bartoli Cappelletto, S., *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Roma, Newton Compton, 1993.
- Proust, M., *À la recherche du temps perdu*, tr. it. di Raboni, G., Beretta Anguissola, A., Galateria, D., (a cura di), *Alla ricerca del tempo perduto*, I, Milano, Meridiani Mondadori, 1983.
- Proust, M., *Le temps retrouvé*, tr. it. di Caproni, G., Serini, P., (a cura di), *Il tempo ritrovato*, Einaudi Editore, Torino, 1963.
- Rigoni, R., *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.
- Rimbaud, A., *Opere*, a cura di Grange Fiori, D., Milano, Mondadori, 1975.
- Tadini, E., *La distanza*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1998.

Zambrano, M., *De la aurora*, Madrid, Ediciones Turner, 1986; tr. it. di Laurenzi, E., *Dell'Aurora*, Bologna, Marietti, 2020.

Tao tê ching. Il libro della Via e della Virtù, ed. con testo cinese a cura di Duyvendak, J.J.L., tr. it. di Devoto, A., Milano, Adelphi, 1994.

Aurora Albertini si è laureata in Filosofia magistrale presso l'Università degli Studi di Torino, dopo aver conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università di Bologna. La sua tesi di laurea magistrale, dal titolo *L'invisibile e l'inaudito: un percorso filosofico tra Maurice Merleau-Ponty e François Jullien*, è stata pubblicata nel maggio 2024.