



Geopolitica, nuove tecnologie e IA

Novembre 2025 - Anno XX - Numero 40

© Metabasis.it, rivista semestrale
di filosofia e comunicazione.

Autorizzazione del Tribunale di Varese
n. 893 del 23/02/2006.

ISSN 1828-1567



Questa opera è pubblicata
con Licenza Creative Commons.



GEOPOLITICA, IA E NUOVE TECNOLOGIE*

DOI: 10.7413/18281567288

di Paolo Bellini

Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como

Geopolitics, AI and emerging technologies

Abstract

The purpose of this brief essay is to describe the reality and the political phenomena that characterize it, both as they appear and as they are supposed to be, hidden by the glimmer of their own manifestation. This text does not aim to prescribe a particular course of events, but rather to offer an interpretation of global geopolitical dynamics and their interaction with new technologies, particularly Artificial Intelligence.

Keywords: Geopolitics, Artificial Intelligence, New Technologies, Total Mobilization, Political Systems

Introduzione

Lo scopo di questo breve saggio è quello di descrivere la realtà e i fenomeni politici che la caratterizzano per come essi appaiono e per come si suppone che siano, celati dal luccichio della loro stessa manifestazione. Non intendiamo, infatti, indulgiare in vane elucubrazioni sul dover essere, obbedendo a criteri arbitrari posti nella mente dell'osservatore che, di volta in volta, individua propri e ideologici parametri di lettura del reale. Imporre, infatti, un unico metro di interpretazione alle azioni degli esseri umani e agli eventi storici, utilizzando esclusivamente criteri logico-formali o postulando opzioni valoriali che soddisfano le scelte personali dello studioso, senza considerare simultaneamente le condizioni empiriche, l'immaginario condiviso e i codici culturali, anche astratti,

* Questo articolo viene pubblicato in due versioni, italiana e inglese, che vengono rese entrambe disponibili all'interno di questa rivista (Metabasis.it)

che determinano l'agire umano e l'assetto sociale, significa perdere totalmente di vista il proprio oggetto ed essere sistematicamente smentiti dal corso degli accadimenti. Sostanzialmente, scambiare sempre e comunque l'essere con un supposto dover essere che soddisfa esclusivamente il narcisismo del suo ideatore il quale, dopo aver ordinato la realtà nella propria mente adattandola ai suoi desideri, volontà e valori individuali, si illude di aver scoperto la verità di un mondo che non esiste, significa condannarsi all'irrelevanza. Il blasone accademico e un potere ideologicamente orientato potranno anche conferire a un tal genere di studioso un'immeritata fama e una gloria effimera, ma sul lungo periodo i fatti e i fenomeni torneranno a imporsi con una durezza direttamente proporzionale all'ampiezza della loro rimozione. Consapevoli, comunque, della parzialità di ogni interpretazione, che emerge da una qualche rappresentazione condizionata dal punto di vista dell'osservatore, ci accingiamo a un'opera di tipo interpretativo. Senza alcuna pretesa di essere esaustivi e consci dei nostri limiti umani e culturali, intendiamo con grande umiltà e senso della misura cogliere la realtà per come ci sembra essere nella sua durezza, tragicità e spietatezza dove il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, nonché la vita e la morte sono profondamente e indissolubilmente intrecciati. Lasciamo, invece, alle *anime belle* il gusto di baloccarsi con finzioni e giochi accademici privi di reale corrispondenza con ciò che effettivamente accade ed esiste.

Il XXI secolo sembra entrato in una nuova e matura fase della sua evoluzione storica in cui, in particolare, l'interazione tra equilibri geopolitici e sviluppo tecnologico, legato alla combinazione tra robotica, intelligenza artificiale e condizione antropologica, segnerà il nostro prossimo futuro.

Siamo probabilmente al cospetto di un secolo forgiato nell'acciaio di evidenti rapporti di forza da cui scaturiranno nuove dinamiche di giustizia e di organizzazione sociale, nonché nuovi scenari geopolitici globali segnati dal dominio e dall'assoggettamento. *Nihil sub sole novum*¹ si dirà, in fondo fin dai tempi di Tucidide è sempre stato chiaro come la politica a livello internazionale, ma non solo, sia sempre stata determinata da tre elementi: *l'utile, il giusto e la forza*², nel senso che il forte persegue sempre il proprio utile ed elabora criteri di giustizia coerenti con la propria visione del mondo e a proprio vantaggio. Tuttavia, le nuove dinamiche di potere globali stanno provocando la fine di alcune ipocrisie tipiche del secolo precedente dove l'uso della forza, da parte degli Occidentali, capitani

¹ *Qoelet*, 1,10.

² Cfr. Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, V, 89-90.

dagli Stati Uniti d'America, nel perseguire i loro interessi e la loro egemonia sul resto del mondo, attraverso progetti spesso occultamente neocoloniali, veniva sempre mascherato da ragioni umanitarie di difesa dei diritti umani o della democrazia. Di tale atteggiamento si è avuta probabilmente una delle ultime rappresentazioni in occasione della caduta di Gheddafi in Libia, provocata nel 2011 dall'intervento militare congiunto della Francia, degli USA e del Regno Unito, con la scusa di proteggere la popolazione civile³, ma che in realtà nascondeva ben altre finalità e interessi⁴. Un altro aspetto più rilevante e sostanziale, che differenzia notevolmente il passato dal presente, ovvero l'epoca moderna dopo la rivoluzione industriale e a maggior ragione l'età contemporanea, riguarda il concetto stesso di forza. Se nel passato essa coincideva sostanzialmente con la potenza militare (organizzare, disciplina, tecnica e uomini disponibili) e con la capacità economica e politica di pianificare l'uso delle scarse risorse disponibili (settore primario) e di garantire ordine, stabilità e pace al proprio interno, attualmente essa deriva anche dal progresso tecnologico e dalla capacità industriale che, a loro volta, dipendono in ultima istanza dal sapere (scientifico) e dalle trasformazioni che ne conseguono a livello sociale e antropologico. Il concetto di *mobilizzazione totale*⁵, elaborato da Jünger all'inizio del XX sec. può essere d'aiuto nel comprendere le dinamiche odierne. L'idea di *mobilizzazione totale* nell'era contemporanea deve, tuttavia, essere riformulata in relazione alle nuove tecnologie, alle forme di riorganizzazione del lavoro all'interno dei sistemi politici attuali e al diverso equilibrio di tipo geopolitico a livello internazionale che ne consegue. In questo senso emerge un modello di organizzazione socio-politica in cui economia, finanza, tecnologia, potere, disponibilità di materie prime, sapere e processi di legittimazione delle classi dirigenti si integrano e si influenzano vicendevolmente, in uno scenario in cui il lavoro e la produzione industriale si trasformano molto rapidamente. Nelle società industrialmente avanzate la *mobilizzazione totale* non deve, però, essere intesa in senso strettamente bellico o come partecipazione (anche se non può in linea di principio essere esclusa) di tutti i cittadini a un evento catastrofico come un conflitto, ma deve essere riconsiderata da un altro punto di vista. In tal senso i sistemi politici odierni, all'interno dei quali la società viene assorbita e organizzata, sono più o meno direttamente condizionati, nelle loro singole componenti, da una dinamica totalizzante, mirante al perfezionamento

³ Cfr. Resolution 1973 (2011) Adopted by the Security Council at its 6498th meeting, on 17 March 2011.

⁴ Cfr. <https://www.geopolitica.info/le-origini-della-crisi-in-libia/> 2026.

⁵ Cfr. E.Jünger, *La mobilizzazione totale* in *Foglie e Pietre*, trad. it. di F. Cuniberto, Adelphi, Milano 1997.

e miglioramento incessante della loro efficienza complessiva, in cui tutti gli aspetti dell'esistenza umana si integrano vicendevolmente e trovano nell'incessante e necessario progresso tecnologico la manifestazione più evidente di tale mobilitazione. Ciò ha il fine ultimo di assicurare una posizione dominante sul piano geopolitico e un adeguato soddisfacimento della popolazione, in termini di consumo e di mantenimento di uno stile di vita coerente con le aspettative della maggioranza dei cittadini. La forza pertanto misura attualmente, e in prevalenza, la capacità di un qualche organismo politico di mobilitare tutte le proprie energie nel mantenimento o nella conquista dell'egemonia a livello globale in senso generale, coinvolgendo non solo la dimensione propriamente militare, ma anche quella economica, tecnologica, comunicazionale e di ogni altro aspetto che contribuisce al suo rafforzamento.

I

Dal punto di vista geopolitico ci sembra necessario prendere atto della situazione globale che coinvolge i principali sistemi politici in campo a livello planetario. Appare piuttosto chiaro come le tre più importanti potenze planetarie, USA, Cina e Russia, siano tra loro in competizione con differenti gradi di capacità di stabilizzazione al loro interno e di proiezione effettiva all'esterno⁶. Al di là degli aspetti più specifici che interessano la relazione tra le superpotenze in campo, contorniate da una serie di Stati di minor rango e da una confederazione assai traballante come l'UE, il cui ruolo appare ancora poco chiaro, tale situazione lascia emergere il senso profondo del nuovo tipo di *mobilitazione totale* che investe in pieno la vita di ogni essere umano sul pianeta volente o nolente, coinvolto come spettatore e attore (suo malgrado) al tempo stesso. Tale competizione feroce, e potenzialmente foriera di enormi rivolgimenti planetari, è destinata a ridefinire profondamente l'articolazione tra utile, giusto e forza nelle relazioni politiche all'interno e all'esterno della Civiltà Occidentale. Come abbiamo detto, la forza coincide con la capacità di convogliare tutte le *energie* presenti a livello sistemico da parte di un organismo politico, nello sforzo di armonizzare i vari settori della vita pubblica, per accrescerne la potenza interna, attraverso cui si esercita il dominio verso l'esterno. Tali *energie*, grosso modo, coincidono in senso strutturale con la produzione industriale,

⁶ Cfr. D. E. Sanger, *New Cold Wars: China's rise, Russia's invasion, and America's struggle to defend the West*, Crown, New York 2024; F. M. Bongiovanni, *The Return of Geopolitics and Imperial Conflict. Understanding the New World Disorder*, Springer, 2024; *Competizione tra Stati Uniti, Cina e Russia (COMPIT)*, 1, 2 e 3 <https://www.geopolitica.info/compit/> 2025.

l'efficienza militare, le capacità finanziarie, la stabilità politica, la pacificazione della società civile, l'innovazione tecnologica e il corretto funzionamento delle istituzioni. In senso sovrastrutturale, invece, consistono nella capacità di generare una piattaforma ideologica e valoriale ampiamente condivisa, nell'impatto dei media sulla società, nella costruzione di identità collettive stabili, nella legittimità e nel prestigio di cui gode la classe dirigente e nella produzione di sapere riguardante i più svariati campi dello scibile umano. Verso l'esterno tutto questo si traduce, nel migliore dei casi, in una schiacciante egemonia planetaria di tipo culturale e comunicativo, militare, tecnologico ed economico di cui, ad esempio, tra la fine del XX e l'inizio del XXI sec. gli Stati Uniti d'America sono stati i principali protagonisti⁷. L'utile, possiamo interpretarlo, in un contesto di tale genere, come strumento per garantire il dominio e la supremazia nei vari campi considerati. In altri termini esso si sostanzia nella capacità di generare il massimo del consenso sociale verso le classi dirigenti attraverso il perseguimento dello schema hobbesiano sintetizzato dal binomio obbedienza/protezione⁸. Il massimo utile, infatti, per qualsiasi sistema politico al suo interno è quello di ottenere la più totale e completa obbedienza da parte delle popolazioni che vi insistono, la quale è condizionata dalla capacità di garantire loro un livello ampio di appagamento del proprio stile di vita che, a sua volta, consiste nel soddisfacimento continuo di bisogni materiali (consumo e fruizione di beni) e immateriali (ricompensa simbolico/emozionale e spirituale/valoriale). A questo si aggiunge ogni strategia di potenziamento della ricerca scientifica e dell'innovazione tecnologica attraverso politiche di convergenza tra i diversi settori dell'economia (sinergia pubblico/privato) e della difesa, un'ampia tolleranza verso la libertà di espressione artistica e informativa, verso il sapere e i suoi derivati, nonché nella capacità di forgiare un forte senso di appartenenza al proprio universo culturale. Per ottenere risultati di tal genere è fondamentale, a nostro avviso, evitare accuratamente di stimolare nella popolazione prese di posizione ideologiche segnate dall'oicofobia/autofobia⁹, come forme estreme di

⁷ Cfr. M. Hardt – A. Negri, *Impero/ Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2002.

⁸ «L'obbligazione dei sudditi verso il sovrano è intesa durare fintantoché – e non più di quanto – dura il potere con cui quegli è in grado di proteggerli. Per nessun patto, infatti, si può abbandonare il diritto che gli uomini hanno, per natura, di proteggere se stessi quando nessun altro può proteggerli. [...] Il fine dell'obbedienza è la protezione» (T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Bari, 1997, pp. 184-185). Nell'edizione latina si legge: *Obedientiae finis est protectio* (T. Hobbes, *Leviathan*, Malmesburiensi ed., Londini, 1841, p.168).

⁹ «È l'esatto opposto della xenofobia e possiamo descrivere questo atteggiamento mentale *oicofobia*, che significa, ampliando un po' l'accezione greca avversione per la propria casa e per il proprio retaggio. Da un punto di vista psicologico, l'oicofobia è una fase tipica e normale dello sviluppo della mente degli adolescenti, mentre negli intellettuali tende a divenire permanente. ... Una forma cronica di oicofobia è dilagata nelle università americane sotto il falso aspetto

disprezzo di se stessi e della propria tradizione culturale. Lì dove, infatti, si diffonde tale posizione, i cittadini perdono l'orgoglio delle proprie radici e tendono inevitabilmente a colpevolizzarsi. Attribuendo alla propria civiltà malefatte di ogni sorta, percepiscono solo le ombre e dubitando della legittimità della posizione storicamente acquisita grazie al retaggio trasmesso dal passato al presente, non possono che consegnarsi alla lunga a un nichilismo autodistruttivo. Ciò, come dovrebbe essere ovvio, ha come esito non tanto l'edificazione di un nuovo universo di pura giustizia, dove a ciascuno viene attribuita una nuova dignità individuale e personale, ma la perdita di ogni volontà di difendersi tanto individualmente, quanto collettivamente dal punto di vista spirituale, simbolico e materiale. Un tale atteggiamento è particolarmente dannoso poiché, minando le basi stesse della fiducia in se stessi e del desiderio di perdurare culturalmente in senso storico, rende insensata la sopravvivenza e la prosperità di un sistema politico ove tale atteggiamento si diffonde tra la maggioranza della popolazione. Di solito le civiltà che coltivano a lungo attitudini di questo tipo scompaiono o vengono invase da altri popoli più intraprendenti e sicuri di sé, nonostante possano resistere a lungo grazie alla solidità delle loro istituzioni e a una qualche supremazia di tipo militare e tecnologico. Si tratta, in questo caso, della discesa in una fase che si potrebbe definire *patetica*, dove si perde completamente l'orgoglio di se stessi, ci si lascia permeare da ogni sorta di vuoti vagheggiamenti su ideali di giustizia e di verità puramente astratti, privi di un vero significato politico, e ci si abbandona a malcomprese suggestioni culturali di importazione. Si scivola, in altri termini, da un orizzonte epico ed etico, verso un mondo di puro patetismo culturale¹⁰. Dalle prime civiltà di cui abbiamo memoria fino all'epoca

della correttezza politica e si è violentemente rivelata nel periodo immediatamente successivo all'11 settembre 2001, riversando disprezzo su quella cultura che si pretendeva avesse provocato gli attacchi, con l'evidente implicazione di essere dalla parte dei terroristi» (R. Scruton, *Manifesto dei conservatori*, trad. it di D. Damiani, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. 31-32). «L'obiettivo del progressismo di nuova generazione divenne quello di de-occidentalizzare il mondo, fomentando contro il sistema tutti i soggetti da esso oppressi. ... Il sentimento dominante alla base del clima da cui nasce la retorica politicamente corretta si potrebbe definire come l'*autofobia* occidentale: l'odio per tutti gli aspetti fondanti della civiltà della storia, dei costumi ai quali si appartiene, l'esigenza di segnare in ogni modo la distanza da essi» (E. Capozzi, *L'occidente che odia se stesso*, in *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*, e-book ed., Marsilio, Venezia 2018).

¹⁰ «Quelle fasi sono ben rappresentate da tre rispettivi concetti guida di carattere epocale... epica, etica e patetica. ... La prima fase, detta epica, è fondativa ed assume i caratteri epici, perché in essa è messo in gioco tutto: è la fase della sfida vita o morte, essere o non essere, che viene eroicizzata e mitizzata poi nel celebrare il mito di fondazione. A rigore essa assume la sua dimensione epica piuttosto *a posteriori*, come forza caratterizzante e nobilitante le origini. La seconda fase, detta etica, rappresenta la normalità, quando una comunità vive secondo regole e costumi sufficientemente condivisi. La terza fase, detta patetica, si verifica con l'attenuarsi e il collassarsi degli ideali e delle convinzioni che hanno fino allora sorretto i costumi e la coesione degli aggregati sociali, e allora ci induce alla ricerca della loro riaffermazione in forme retoriche ed enfatiche, mentre la compagine collettiva si va dissolvendo in nuove regole e costumi, che soprattutto importa o subisce dall'esterno, impostando ed imitando modi di vita non più propri. L'ideologia, nelle dimensioni patetiche più

attuale si può tranquillamente affermare che tutte quelle conosciute hanno attraversato le tre fasi storiche prima illustrate: etica, eroica e patetica. La cultura occidentale, per esempio, ha attraversato più volte tali fasi almeno dalla fondazione di Roma ai giorni nostri. Volendo tuttavia applicare tali categorie interpretative nel definire l'attuale scontro di civiltà tra l'Occidente guidato dagli USA, la Cina e la Russia¹¹, cui si associano altri attori meno rilevanti, tra cui il cosiddetto mondo arabo, possiamo osservare come tutti questi sistemi politici/civiltà abbiano attraversato diverse volte la fasi prima descritte e sembrano trovarsi tutti, nessuno escluso, in quella fase patetica cui abbiamo accennato, sospesi tra sogni imperiali¹² riferibili a tradizioni di un passato ormai scomparso e il dilagare del politicamente corretto e della cultura *woke*¹³. In realtà è la stessa umanità, eccezion fatta per quelle sparute tribù che vivono isolate senza contatti con altre culture, ad essere giunta a un punto di svolta, dove il *patetismo*, prima descritto come segno di decadenza, in realtà si può applicare alla nostra specie, condizionata da un'incipiente rivoluzione tecnologica, guidata dall'Intelligenza Artificiale, che si appresta a cambiare in senso antropologico il destino futuro dell'umanità in quanto tale.

II

È necessario a nostro avviso prendere atto del fatto che esiste una geopolitica dell'Intelligenza Artificiale e delle sue potenziali applicazioni in ogni campo dello scibile e dei bisogni umani, soprattutto se si immagina un futuro in cui essa verrà integrata con la robotica, che amplifica e completa il concetto di *mobilizzazione totale*. Questa nuova tecnologia, in rapida evoluzione, rappresenta un veicolo di profondi rivolgimenti in ogni campo e, in particolare, avrà un impatto molto vasto a livello sociale e politico. Ciò si riverbera, in un mondo interconnesso come quello in cui viviamo, a livello planetario e contribuirà a ridisegnare gli equilibri di potere sul piano globale. È

intense, è simile ad un precipitato di aspettative mancate o deludenti, di promesse disattese e, più in generale di stanchezze e fallimenti dello spirito» (G. M. Chiodi, *Un rinvio: l'epico, l'etico e il patetico*, in *Teoria dell'ideologia*, Franco Angeli, Milano 2019, e-book ed.).

¹¹ Cfr. S. Huntington, *Lo scontro di civiltà*, trad. it di S. Minucci, Garzanti, Milano 2000 e C. Coker, *Lo scontro degli Stati-civiltà*, trad. it. di T. Fazi, Fazi Editore, Roma 2020.

¹² Cfr. M. Junjie, *Il sogno del secolo cinese*, in *Aspenia*, n. 3, 2025 and A. Masoero, *Dall'URSS a Putin, si fa presto a dire impero*, in op. cit.

¹³ Cfr. A. C. Karp and N. W. Zamiska, *La repubblica tecnologica Come l'alleanza con la Silicon Valley plasmerà il futuro dell'Occidente*, trad. it. di C. Rizzo e P. Del Vecchio, Silvio Berlusconi, Milano 2025.

necessario notare come l'Intelligenza Artificiale sia una chiara manifestazione della *mobilitazione totale*, nel senso che esemplifica pienamente il concetto poiché connette sostanzialmente tutti gli elementi essenziali che determinano l'assetto delle società umane e dei sistemi politici che vi insistono. In essa convergono, ad esempio, la produzione energetica, l'estrazione di materie prime, il controllo dei dati, l'innovazione tecnologica, il sapere, il controllo sociale, la produzione industriale e le relazioni di potere¹⁴. Nulla, più di tale strumento innovativo, è in grado di mobilitare con efficacia, e in modo apparentemente silenzioso, ogni energia sociale, politica, culturale, tecnologica e industriale. Dalle miniere africane alle società tecnologicamente avanzate tutto sembra essere al servizio dell'IA, destando preoccupazione tra quei sistemi politici, come l'UE, ancora molto indietro per quanto concerne la sua produzione e applicazione¹⁵. Questa nuova tecnologia rende ancora più feroce la competizione globale a livello geopolitico, poiché non si limita ad attivare al proprio servizio le risorse interne di un organismo politico, ma divorando costantemente energia, materie prime e capitali finanziari, innesca una corsa al controllo dei territori ricchi delle fonti di approvvigionamento necessarie al suo mantenimento e sviluppo. Inoltre, essa è destinata a modificare ogni aspetto della vita umana in tutti i settori, tra cui quello militare, determinando in modo decisivo le capacità di offesa e deterrenza¹⁶. Come è facile evincere da quanto abbiamo esposto i sistemi politici che intendono mantenere la supremazia a livello globale, dovranno tenere conto di tutti quei fattori strutturali, come la disponibilità di materie prime e la ricchezza finanziaria, e di quelli sovrastrutturali come il sapere e le competenze tecnologiche, in grado di assicurare loro una posizione dominante in questo campo (forza). Inoltre, saranno costretti a perseguire, almeno in una prima fase, politiche

¹⁴ Cfr. P. Bellini, A. Piccioni, G. R. Marseglia, 'Power seeking: a parallel between the human quest for power and artificial intelligence' in *Metabasis.it*, November 2024 year XIX n. 38; P. Bellini, E. Campanella, A. Piccioni, 'The impact of Artificial Intelligence and Data on political power and geopolitical equilibria' in *Metabasis.it*, November 2023 year XVIII n. 36; K. Crawford, *Atlas of AI : power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*, Yale University Press, New Haven ; London 2021.

¹⁵ Cfr. Camera dei deputati XIX LEGISLATURA Documentazione per le Commissioni ATTIVITÀ DELL'UNIONE EUROPEA *Il rapporto sul futuro della competitività europea* di Mario Draghi n. 33, 26 settembre 2024; L. Tremolada, 'Mario Draghi: L'Europa rischia la stagnazione se non punta sull'Intelligenza artificiale' *Il Sole 24 Ore*, 1 dicembre 2025 <https://www.ilsole24ore.com/art/mario-draghi-l-europa-rischia-stagnazione-se-non-punta-sull-intelligenza-artificiale-AIeHGg>

¹⁶ Cfr. A. King, *AI, automation, and war: the rise of a military-tech complex*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2025; A. C. Karp and N. W. Zamiska, *Il secolo del software*, in *La repubblica tecnologica Come l'alleanza con la Silicon Valley plasmerà il futuro dell'Occidente*, op. cit.; C. Bertolotti, *Sfide e minacce non convenzionali*, Osservatorio Strategico 2021 – Anno XXIII n. III.

improntate a una regolamentazione minima (deregolamentazione) onde favorire una rapida crescita di questo strumento e di quelli ad esso collegati (utile). Tutto questo ovviamente richiederà una sostanziale ridefinizione dei valori fondamentali su cui si erge la convivenza civile (giustizia). Questi aspetti dovranno tenere poi conto dei mutamenti antropologici che, presto o tardi, l'IA inevitabilmente innescherà e ciò avrà una ricaduta sostanziale nella costruzione delle categorie simboliche e spirituali attraverso cui ogni civiltà costituisce la propria identità, poiché andrà a determinare aspetti fondamentali dell'esistenza come la morale (bene e male), l'estetica (bello e brutto) e l'etica (giusto e ingiusto). Che si tratti di un'integrazione puramente esterna tra umano e artificiale come quella immaginata attraverso il concetto di *inforG*¹⁷, cioè di un organismo perennemente connesso ai propri simili all'interno di un ambiente informazionale, o che tale interazione porti a una colonizzazione da parte delle macchine del nostro stesso corpo in senso biologico (*cyborg*)¹⁸, la cui praticabilità sperimentale non è affatto certa, è abbastanza evidente come le nuove tecnologie siano destinate ad avere un decisivo impatto antropologico tanto sul piano fisico, quanto su quello psichico. In particolare l'IA, applicata alla quotidianità dell'esistenza, colonizzando le macchine di cui ci serviamo come estensioni del nostro corpo e della nostra mente, determinerà un cambiamento profondo del nostro *habitus* mentale e non può neanche essere esclusa, in linea di principio, una trasformazione del nostro stesso organismo a livello corporeo. Tutto questo a sua volta, comporterà la riformulazione dei valori fondamentali che per secoli hanno guidato gli esseri umani nella loro condotta reciproca e nell'edificazione delle varie civiltà in senso storico. Immaginando un tale rivolgimento nel prossimo futuro, non si può non considerare le inevitabili ricadute che esso avrà a livello geopolitico. Nuove soggettività implicano nuovi bisogni, nuovi desideri e nuove richieste a livello sistemico, sicché di conseguenza le classi dirigenti che eserciteranno il potere nel prossimo futuro, se vorranno garantirsi il consenso della popolazione di cui avranno la *leadership*, saranno costrette a organizzare le nuove forme del dominio a livello sistemico (all'interno e all'esterno) in modo da soddisfare quanto più possibile tali aspettative. Cosa, tuttavia, è ipotizzabile, nella definizione dei nuovi valori? È possibile prevedere se non dei contenuti precisi, almeno delle linee di

¹⁷ Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, trad. it di M. Durante, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

¹⁸ Cfr. É. Fourneret, 'The Hybridization of the Human with Brain Implants: The Neuralink Project', *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2020; 29(4).

tendenza dotate di una certa plausibilità? Quello che si può facilmente notare in proposito riguarda due possibili scenari, i quali dipendono interamente dal presente e dalle scelte che verranno concretamente effettuate. Il primo riguarda un'ibridazione (mentale o anche fisica poco importa) che avrà i caratteri della disumanizzazione, ovvero di un assoggettamento dell'umano, nella sua parte emozionale, immaginativa, intuitiva e simbolicamente pregnante, alle fredde esigenze calcolanti e puramente utilitaristiche della macchina, allora ci si dovrà aspettare una competizione globale improntata a un sostanziale nichilismo. In questo caso, non solo valori come il bello, il bene e il giusto vireranno verso una logica puramente utilitarista dominata dal piacere, dal più triviale godimento e dal soddisfacimento di bisogni effimeri, ma la stessa vita umana avrà un valore assai minore rispetto al passato, conducendo a una logica forgiata nell'acciaio e nei circuiti elettronici delle macchine. Tutto questo implicherà a livello geopolitico una pura strategia predatoria in cui l'uso della forza e dell'utile, nonché la ricerca di un potere quanto più possibile illimitato, governerà in modo assoluto ogni scelta, sia sul piano della costruzione del consenso (interno), sia in rapporto al comando e alla coercizione, anche per quanto concerne le relazioni interazionali (esterno).

In uno scenario di questo genere i sistemi e gli organismi politici più deboli verranno assoggettati e le popolazioni che vi insistono costrette a un cupo vassallaggio degno di uno dei peggiori scenari distopici immaginabili. Il secondo invece concerne una colonizzazione delle macchine da parte dell'uomo permeata da una decisa valorizzazione della centralità dell'umano sul pianeta. Gli artefatti, e in particolare l'Intelligenza Artificiale, tanto in senso individuale (fisico), quanto in senso collettivo (simbolico), rappresentano infatti lo specchio che riflette in qualche modo la nostra immagine, ovvero ciò che siamo e che vogliamo essere. Nel caso dell'IA, che si nutre sistematicamente dei nostri pensieri e, e di conseguenze, delle nostre opzioni legate al sistema di valori, di identità e conoscenze che abbiamo edificato nel corso dei secoli, l'universo culturale di riferimento all'interno del quale essa accresce le proprie performance, giocherà un ruolo decisivo nella relazione Uomo-macchina. Se infatti saremo in grado di combattere efficacemente quelle tendenze nichilistiche, animate dalla *cancel culture*, dal *woke* e dal *politically correct*, con il loro rifiuto dei valori occidentali, radicati nell'Antropocentrismo e nella migliore tradizione moderna, allora potremo efficacemente difendere la dignità e la centralità dell'umano nell'incipiente processo di ibridazione con le macchine. In questo senso anche a livello generale, sul piano geopolitico una Civiltà Occidentale egemone, condizionata da tali valori culturali, in grado di colonizzare a ogni livello le tecnologie di cui si serve, potrà

comunque mitigare l'utile e la forza, attraverso un'idea di giustizia radicata in una concezione non negoziabile della dignità umana. Se invece ciò non accadrà, e ci abbandoneremo a quel *cupio dissolvi*, tristemente evocato da tutte le dottrine non-antropocentriche, secondo cui gli esseri umani non hanno il diritto di reclamare una posizione privilegiata rispetto agli altri enti e a ogni altra forma di vita nota, allora la potenza tecnologica, combinata con l'IA, rappresenterà un rischio assai rilevante tanto sul piano culturale, quanto su quello politico ed esistenziale relativo alla libertà individuale e al benessere generale della società¹⁹.

Tornando in ultimo allo scenario geopolitico globale, alla luce del percorso che abbiamo brevemente tracciato, se ne può desumere come la *mobilizzazione totale*, intesa come concetto paradigmatico sul piano simbolico, ci permette di cogliere il senso ultimo dei sommovimenti a livello globale che interessano i principali attori politici in campo. Ciascuno di essi è chiamato ha una competizione feroce e senza esclusione di colpi, dove solo la capacità di creare le giuste sinergie a ogni livello, comprendente tanto il piano del consenso interno, della promozione del sapere, della tecnologia, dell'industria e della difesa, quanto la capacità di assicurarsi il dominio su porzioni quanto più ampie possibili di territorio all'esterno dei propri confini, ne determinerà la sopravvivenza e lo stato di salute. Su tutto questo aleggia ovviamente la minaccia nucleare e la distruzione dell'ambiente che, soprattutto nel secondo caso, dato che il primo coincide con il rischio di annientamento del genere umano, fungerà da variabile imprevedibile, in grado di cambiare rapidamente le fortune dei sistemi politici che si sfidano sullo scacchiere internazionale. *Vae victis*.

¹⁹ Cfr. P. Bellini, *Sorveglianza, controllo e ideologie*, in *Autorità, potere e controllo*, Mimesis, Milano-Udine 2026.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

GEPOLITICS, AI AND EMERGING TECHNOLOGIES*

DOI: 10.7413/18281567288

by **Paolo Bellini**

Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como

Abstract

The purpose of this brief essay is to describe the reality and the political phenomena that characterize it, both as they appear and as they are supposed to be, hidden by the glimmer of their own manifestation. This text does not aim to prescribe a particular course of events, but rather to offer an interpretation of global geopolitical dynamics and their interaction with new technologies, particularly Artificial Intelligence.

Keywords: Geopolitics, Artificial Intelligence, New Technologies, Total Mobilization, Political Systems

Introduction

The purpose of this brief essay is to describe reality and the political phenomena that characterize it, both as they appear and as they are presumed to be, concealed by the glimmer of their own manifestation. Indeed, we do not intend to indulge in futile speculation about what ought to be, guided by arbitrary criteria within the observer's mind, who periodically identifies his ideological framework for interpreting reality.

Indeed, imposing a singular interpretative framework upon human actions and historical events – relying solely on logical-formal criteria or positing value options that align with a scholar's personal preferences – without simultaneously accounting for empirical conditions, shared imaginaries, and

* This paper was translated from Italian using an artificial intelligence program called Lara and then reviewed by the author. The original version was published in the Italian section of this journal (Metabasis.it).

cultural codes (even abstract ones) that shape human behavior and social structures, is to entirely lose sight of the subject matter and be systematically disproved by the course of events. Essentially, to consistently mistake reality for a supposed ideal, to shape reality in one's mind to fit one's desires, will, and individual values, and to delude oneself into believing one has discovered the truth by inventing a nonexistent world to satisfy one's narcissism, is to condemn oneself to irrelevance. Academic prestige and ideologically driven power may grant such a scholar undeserved fame and fleeting glory, but in the long run, facts and phenomena will reassert themselves with a force directly proportional to the extent of their suppression. However, aware of the inherent bias in any interpretation – shaped by the observer's perspective – we are embarking on an interpretive endeavor. Without claiming to be exhaustive, and aware of our human and cultural limitations, we humbly and with a sense of proportion seek to grasp reality as it appears to us – in its harshness, tragedy, and ruthlessness – where good and evil, right and wrong, and life and death are deeply and inextricably intertwined. Instead, let us leave to the *beautiful souls* the pleasure in engaging with fictions and academic games that bear no correspondence to what truly happens and exists.

The 21st century appears to have entered a new and mature phase of its historical evolution, where the interplay between geopolitical balances and technological development – particularly the combination of robotics, artificial intelligence, and the anthropological condition – will shape our near future.

We are likely entering a century formed by clear power dynamics, which will give rise to new forms of justice and social organization, as well as new global geopolitical scenarios characterized by dominance and subjugation. *Nihil sub sole novum*¹ as they say. After all, since the time of Thucydides, it has always been clear that international politics, and not just that, has been determined by three elements: *utility, justice, and strength*². This means that the strong always pursue his own interests and develop criteria of justice that align with his worldview and benefit him. However, the new global power dynamics are bringing an end to some of the hypocrisies typical of the previous century. Back then, Western nations, led by the United States of America, pursued their interests and hegemony over the rest of the world through often covertly neocolonial projects, always masked by humanitarian

¹ *Qohelet*, 1,10.

² Cfr. Tucidides, *History of the Peloponnesian War*, V, 89-90.

reasons such as defending human rights or democracy. One of the most recent examples of this attitude was likely seen during the fall of Gaddafi in Libya in 2011, brought about by a joint military intervention by France, the United States, and the United Kingdom. While ostensibly aimed at protecting the civilian population³, this intervention actually concealed other objectives and interests⁴. Another more relevant and substantial aspect that significantly differentiates the past from the present – specifically the modern era after the Industrial Revolution, and even more so the contemporary age – concerns the very concept of power. In the past, power was largely defined by military strength – organization, discipline, technology, and available personnel – and by the economic and political ability to plan the use of scarce resources (the primary sector) and ensure internal order, stability, and peace. Today, however, power also stems from technological progress and industrial capacity, which ultimately depend on scientific knowledge and the resulting social and anthropological transformations. The concept of *total mobilization*⁵ developed by Jünger at the beginning of the 20th century, can help us understand today's dynamics. However, the concept of total mobilization in the contemporary era must be redefined in light of new technologies, the reorganization of labor within current political systems, and the resulting shift in the international geopolitical balance. In this context, a model of socio-political organization emerges where economy, finance, technology, power, raw material availability, knowledge, and the processes legitimizing ruling classes all integrate and influence each other, within a rapidly transforming landscape of labor and industrial production. In industrially advanced societies, however, total mobilization should not be understood strictly in a military sense, or as the participation of all citizens in a catastrophic event like a conflict – though this cannot be ruled out in principle. Instead, it must be reconsidered from a different perspective. In this sense, today's political systems, which absorb and organize society, are more or less directly shaped by a totalizing dynamic. This dynamic aims to continually refine and improve their overall efficiency, integrating all aspects of human existence. The most evident manifestation of this mobilization is found in the relentless and necessary pursuit of technological progress. The ultimate goal is to secure a dominant geopolitical position and ensure the population's

³ See Resolution 1973 (2011) Adopted by the Security Council at its 6498th meeting, on 17 March 2011.

⁴ See <https://www.geopolitica.info/le-origini-della-crisi-in-libia/> 2026.

⁵ See E.Jünger, *Total Mobilization* in R. Wolin and M. Heidegger, *The Heidegger controversy: a critical reader*, MIT Press, Cambridge 1993, pp. 119-139.

satisfaction in terms of consumption and maintaining a lifestyle consistent with the expectations of the majority of citizens. Therefore, strength is currently and predominantly measured by a political entity's ability to mobilize all its resources to maintain or achieve global hegemony. This encompasses not only the military dimension but also economic, technological, and communicational aspects, as well as any other factors that contribute to its consolidation.

I

From a geopolitical perspective, it is essential to acknowledge the global situation involving the major political systems worldwide. It is quite clear that the three most significant global powers – the United States, China, and Russia – are in competition with one another, each possessing varying degrees of internal stability and external influence⁶. Beyond the specific dynamics shaping the relationships between the major powers – framed by a constellation of smaller states and a fragile confederation like the EU, whose role remains unclear – this situation underscores a profound sense of a new *total mobilization*. This fierce competition, potentially heralding significant global upheaval, is poised to profoundly reshape the balance between utility, justice, and strength in political relations within and beyond Western Civilization. As previously stated, power is defined as the capacity of a political entity to mobilize all available systemic resources in an effort to harmonize various aspects of public life, thereby enhancing its internal strength and projecting its influence externally. As previously stated, strength is defined as the capacity of a political entity to mobilize all available systemic resources in an effort to harmonize various aspects of public life, thereby enhancing its internal force and projecting its influence externally. These *energies*, broadly speaking, are structurally aligned with industrial production, military efficiency, financial capabilities, political stability, civil society pacification, technological innovation, and the proper functioning of institutions. In a superstructural sense, however, they consist of the ability to generate a widely shared ideological and value-based platform, the impact of media on society, the construction of stable collective identities, the legitimacy and prestige of the ruling class, and the production of knowledge across a wide range of human disciplines. Externally, this manifests, at best, as overwhelming global hegemony across

⁶ See D. E. Sanger, *New Cold Wars: China's rise, Russia's invasion, and America's struggle to defend the West*, Crown, New York 2024; F. M. Bongiovanni, *The Return of Geopolitics and Imperial Conflict. Understanding the New World Disorder*, Springer, 2024; *Competizione tra Stati Uniti, Cina e Russia (COMPIT)*, 1, 2 e 3 <https://www.geopolitica.info/compit/> 2025.

cultural, communicative, military, technological, and economic domains, with the United States of America being the primary actor from the late 20th to the early 21st century⁷. In this context, utility can be understood as a means to secure dominance and supremacy across the various fields under consideration. In other words, it is the ability to generate the greatest possible social consent for the ruling classes by pursuing the Hobbesian model, summarized by the relationship between obedience and protection⁸. Indeed, the ultimate goal of any political system is to secure the complete obedience of its citizens, which is contingent upon its ability to provide a high level of satisfaction in their lifestyle. This, in turn, involves the ongoing fulfillment of both material needs – the consumption and enjoyment of goods – and immaterial needs – symbolic, emotional, and spiritual rewards. This is complemented by strategies to strengthen scientific research and technological innovation through policies that foster convergence between various sectors of the economy – including public-private partnerships – and defense. It also includes a broad tolerance for freedom of artistic and informational expression, a commitment to knowledge and its derivatives, and the ability to cultivate a strong sense of belonging to one's cultural universe. To achieve such results, we believe it is crucial to carefully avoid encouraging ideological positions in the population that are characterized by oicophobia or autophobia⁹, which are extreme forms of self-contempt and disregard for one's own cultural tradition. Wherever this position spreads, citizens inevitably lose pride in their roots and tend to blame themselves. By attributing all manner of wrongdoing to their own civilization, perceiving only its shadows, and doubting the legitimacy of the position historically acquired through the legacy passed

⁷ See M. Hardt – A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

⁸ «The end of Obedience is Protection; which, wheresoever a man seeth it, either in his own, or in another's sword, Nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it» (T. Hobbes, *Of the liberty of subjects, Leviathan* in *The political works of Thomas Hobbes*, Musicaicum Books 2017).

⁹ «Being the opposite of xenophobia we might describe this state of mind as *oikophobia*, meaning (to stretch the Greek a little) the repudiation of inheritance and home. Oikophobia is a stage through which the adolescent mind normally passes. But it is a stage in which intellectuals tend to become arrested. As George Orwell pointed out, intellectuals on the left are especially prone to it, and this has often made them willing agents of foreign powers. ... A chronic form of oikophobia has spread through the American universities, in the guise of political correctness, and loudly surfaced in the aftermath of September 11, to pour scorn on the culture that allegedly provoked the attacks, and to side by implication with the terrorists» (R. Scruton, *Conserving Nations*, in *A Political Philosophy. Arguments for Conservatism*, Bloomsbury Continuum, London-Oxford-New York-New Delhi- Sydney 2019 koboed.).

«The goal of the new generation of progressivism was to de-Westernize the world, rallying all those oppressed by the system against it. ... The prevailing sentiment underlying the climate that gave rise to politically correct rhetoric could be defined as Western *self-loathing*: a hatred for all the foundational aspects of civilization, history, and the customs to which one belongs, coupled with a need to distance oneself from them in every possible way» (E. Capozzi, *L'occidente che odia se stesso*, in *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*, e-book ed., Marsilio, Venezia 2018).

down from the past to the present, they can only, in the long run, surrender to a self-destructive nihilism. This, as should be evident, results not in the establishment of a new realm of pure justice, where each individual is granted renewed personal dignity, but rather in the loss of any desire to defend oneself, both individually and collectively, from a spiritual, symbolic, and material perspective. Such an attitude is particularly damaging because it undermines the very foundations of self-confidence and the desire for cultural persistence in a historical sense, rendering the survival and prosperity of a political system meaningless if it becomes widespread among the majority of the population. Civilizations that resolutely cultivate such attitudes typically decline or are supplanted by more assertive and self-assured populations, even if they may endure for a considerable period due to the strength of their institutions and a degree of military and technological superiority. In this instance, it represents a descent into a phase that could be described as *pathetic*, where one completely loses self-esteem, becomes consumed by various empty and abstract ideals of justice and truth – devoid of any real political significance – and surrenders to misguided, imported cultural influences. In other words, one descends from an epic and ethical horizon into a world of pure cultural pathos¹⁰. From the earliest civilizations we know of to the present day, it is safe to say that all known civilizations have gone through the three historical phases previously described: ethical, heroic, and pathetic. Western culture, for example, has repeatedly undergone these phases, at least from the founding of Rome to the present day. However, applying these interpretative categories to the current clash of civilizations between the US-led West, China, and Russia¹¹, along with other less prominent actors including the so-called Arab world, reveals that all these political systems and civilizations have repeatedly traversed the phases described above. They all appear to be in the aforementioned

¹⁰ «These phases are well represented by three guiding concepts of an epochal nature: epic, ethical, and pathetic.” ... The first phase, known as the epic phase, is foundational and takes on an epic character, as everything is at stake: it is the phase of the life-or-death challenge, the question of being or not being, which is then heroized and mythologized in the celebration of the founding myth. Strictly speaking, it takes on its epic dimension *retrospectively*, serving as a force that characterizes and ennobles its origins. The second phase, known as ethics, represents a state of normality, where a community adheres to sufficiently shared rules and customs. The third phase, known as the pathetic phase, occurs when the ideals and beliefs that previously sustained the customs and cohesion of social groups diminish and collapse. This phase prompts a search for their reaffirmation through rhetorical and emphatic means, as the collective structure dissolves into new rules and customs, often imported or imposed from outside, adopting and imitating ways of life that are no longer inherently its own. Ideology, in its most intense and pathetic forms, is akin to a precipitate of unfulfilled or disappointing expectations, broken promises, and, more broadly, spiritual exhaustion and failure» (G. M. Chiodi, *Un rinvio: l'epico, l'etico e il patetico*, in *Teoria dell'ideologia*, Franco Angeli, Milan 2019, e-book ed.).

¹¹ See S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 2011; C. Coker, *The rise of the Civilisation State*, Polity press, Cambridge 2019.

pathetic phase, suspended between imperial dreams¹²rooted in traditions of a vanished past and the rise of *political correctness* and *woke* culture¹³.In reality, humanity itself – with the exception of isolated, small tribes – has reached a turning point. What was once described as a sign of decline, *patheticism*, can now be applied to our species, which is being shaped by an emerging technological revolution driven by Artificial Intelligence. This revolution is poised to fundamentally alter the future of humanity.

II

In our view, it is essential to acknowledge the geopolitical implications of artificial intelligence and its potential applications across all fields of human knowledge and needs. This is particularly relevant when considering a future where AI is integrated with robotics, which further amplifies and complements the concept of *total mobilization*. This rapidly evolving new technology is driving profound changes across all fields, and will have a particularly significant impact on society and politics. In today's interconnected world, this will have a global impact and help reshape the balance of power worldwide. It is important to note that Artificial Intelligence is a clear example of *total mobilization*, fully embodying the concept by connecting all the essential elements that shape human societies and their political systems. It encompasses, for example, energy production, raw material extraction, data control, technological innovation, knowledge, social control, industrial production, and global power relations¹⁴. Nothing, more than this innovative tool, is capable of mobilizing all social, political, cultural, technological, and industrial energy with such effectiveness, and in such a seemingly silent manner. From African mines to technologically advanced societies, everything appears to be at the service of AI, raising concerns among political systems like the EU, which still

¹² See M. Junjie, *Il sogno del secolo cinese*, in *Aspenia*, n. 3, 2025 and A. Masoero, *Dall'URSS a Putin, si fa presto a dire impero*, in op. cit.

¹³ See A. C. Karp and N. W. Zamiska, *The Technological Republic: Hard Power, Soft Belief, and the Future of the West*, Crown Currency, New York 2025.

¹⁴ See P. Bellini, A. Piccioni, G. R. Marseglia, 'Power seeking: a parallel between the human quest for power and artificial intelligence' in *Metabasis.it*, November 2024, year XIX, no. 38; P. Bellini, E. Campanella, A. Piccioni, 'The impact of Artificial Intelligence and Data on political power and geopolitical equilibria' in *Metabasis.it*, November 2023, year XVIII, no. 36; K. Crawford, *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, Yale University Press, New Haven; London, 2021.

lag far behind in its production and application¹⁵. This new technology intensifies global geopolitical competition, as it not only mobilizes a political entity's internal resources, but also consumes energy, raw materials, and financial capital, thereby triggering a race to control territories rich in the resources necessary for its maintenance and development. Furthermore, it is poised to reshape every aspect of human life across all sectors, including the military, profoundly influencing offensive and deterrent capabilities¹⁶. As is evident from the foregoing, political systems seeking to maintain global supremacy must consider all structural factors – such as the availability of raw materials and financial resources – as well as superstructural factors – such as knowledge and technological expertise – that can secure a dominant position in this field (strength). Furthermore, they will be compelled to initially pursue policies of minimal regulation – or deregulation – to facilitate the rapid growth of this tool and its associated technologies. All of this will, of course, necessitate a substantial redefinition of the fundamental values upon which civil coexistence (justice) is built. These considerations must also account for the anthropological shifts that AI will inevitably trigger, sooner or later. This will profoundly impact the development of symbolic and spiritual categories through which each civilization defines its identity, as it will shape fundamental aspects of existence such as morality (good and evil), aesthetics (beautiful and ugly), and ethics (just and unjust). Whether it involves a purely external integration of human and artificial beings, as envisioned by the concept of *infor*¹⁷ – an organism perpetually connected to its peers within an informational environment – or a biological colonization of our bodies by machines (*cyborg*)¹⁸ – the experimental feasibility of which remains uncertain – it is clear that new technologies are poised to have a profound anthropological impact, both physically and psychologically. In particular, the application of AI to everyday life, by

¹⁵ See Camera dei deputati XIX LEGISLATURA Documentazione per le Commissioni ATTIVITÀ DELL'UNIONE EUROPEA *Il rapporto sul futuro della competitività europea* di Mario Draghi n. 33, 26 settembre 2024; L. Tremolada, 'Mario Draghi: *L'Europa rischia la stagnazione se non punta sull'Intelligenza artificiale*' Il Sole 24 Ore, 1 dicembre 2025 <https://www.ilsole24ore.com/art/mario-draghi-l-europa-rischia-stagnazione-se-non-punta-sull-intelligenza-artificiale-AleHGg>

¹⁶ See A. King, *AI, automation, and war: the rise of a military-tech complex*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2025; A. C. Karp and N. W. Zamiska, *The software century*, in *The Technological Republic: Hard Power, Soft Belief, and the Future of the West* C, op. cit.; C. Bertolotti, *Sfide e minacce non convenzionali*, Osservatorio Strategico 2021 – Anno XXIII n. III.

¹⁷ See L. Floridi, *The 4th revolution. How the infosphere is reshaping human reality*, Oxford University Press, Oxford 2014.

¹⁸ See É. Fourneret, 'The Hybridization of the Human with Brain Implants: The Neuralink Project', *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2020; 29(4).

integrating it into the machines we use as extensions of our bodies and minds, will profoundly alter our mental habits. It is also conceivable, in principle, that this could lead to a transformation of our physical bodies. All of this, in turn, will necessitate a re-evaluation of the fundamental values that have historically guided human interactions and the development of civilizations. Considering such a significant upheaval in the near future, it is impossible to ignore the inevitable geopolitical repercussions. New subjectivities imply new needs, desires, and demands at the systemic level. Consequently, the ruling classes who will exercise power in the near future, if they wish to secure the consent of the population they lead, will be compelled to organize new forms of systemic domination – both internally and externally – to best meet these expectations. However, what can we reasonably expect when defining new values? Is it possible to predict, if not specific content, at least plausible trends? What is readily apparent in this regard pertains to two potential scenarios, which are entirely contingent upon the present and the decisions that will be concretely implemented. The first scenario involves a form of hybridization – whether mental or physical – that will lead to dehumanization, specifically the subjugation of human emotional, imaginative, intuitive, and symbolic capacities to the cold, calculating, and purely utilitarian machine logic. In this case, we can anticipate a global competition marked by a profound nihilism. In this scenario, not only will values such as beauty, goodness, and justice shift towards a purely utilitarian logic driven by pleasure, trivial enjoyment, and the satisfaction of fleeting needs, but human life itself will be significantly devalued compared to the past, leading to a logic shaped by the steel and electronic circuits of machines. At the geopolitical level, this will entail a purely predatory strategy, where the use of force and utility along with the pursuit of unlimited power, will absolutely govern every decision – both in building internal consensus and in commanding and coercing, including in international relations. In such a scenario, the weakest political systems and organizations would be subjugated, and their populations forced into a grim vassalage reminiscent of the worst dystopian scenarios imaginable. The second scenario, however, involves a human colonization of machines, strongly emphasizing the centrality of humanity on the planet. Artifacts, particularly Artificial Intelligence, serve as mirrors – both individually (physically) and collectively (symbolically) – reflecting our image, or rather, who we are and what we aspire to be. In the case of AI, which systematically draws on our thoughts and, consequently, our choices shaped by the values, identity, and knowledge we have developed over centuries, the cultural context within which it improves its performance will play a decisive role in

the human-machine relationship. Indeed, if we can effectively counter the nihilistic tendencies fueled by *cancel culture*, *woke* and *political correctness* – with their rejection of Western values rooted in anthropocentrism and the best of modern tradition – then we can effectively defend human dignity and centrality in the emerging process of hybridization with machines. In this sense, even on a broader geopolitical level, a dominant Western civilization shaped by these cultural values, and capable of fully utilizing the technologies it employs, can still temper its power and influence through a concept of justice rooted in an uncompromising belief in human dignity. If, however, this does not occur, and we succumb to the notion of “*cupio dissolvi*” – a concept recalled by non-anthropocentric doctrines, which posits that humans lack the right to claim a privileged position over other entities and known forms of life – then the power of technology, combined with AI, will pose a significant risk not only culturally, but also politically and existentially, threatening individual freedom and the general well-being of society¹⁹.

Finally, returning to the global geopolitical landscape, and considering the path we have briefly outlined, it becomes clear how *total mobilization* – understood as a paradigmatic concept on a symbolic level – allows us to grasp the ultimate meaning of the global upheavals affecting the main political actors. Each of them faces fierce and unrelenting competition, where survival and well-being will be determined by the ability to create the right synergies at every level – encompassing internal consensus, the advancement of knowledge, technology, industry, and defense – as well as the capacity to secure dominance over the broadest possible territories beyond their borders. Above all, the nuclear threat and environmental destruction loom large. Particularly in the latter case, as the former carries the risk of human annihilation, these factors will serve as unpredictable variables, capable of rapidly altering the fortunes of political systems competing on the international stage. *Vae victis*.

¹⁹ See P. Bellini, *Sorveglianza, controllo e ideologie*, in *Autorità, potere e controllo*, Mimesis, Milano-Udine 2026.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

POLIFEMO: CONSIDERAZIONI INATTUALI SUL SOLIPSISMO POLITICO ATTUALE.

DOI: 10.7413/18281567289

di Raffaella Sabra Palmisano

Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como

Polyphemus: Untimely Reflections on Contemporary Political Solipsism.

Abstract:

The paper examines the political dimension of human existence by focusing on the nexus between the recognition of otherness, social organization, and law. It argues that the ways in which the Other is acknowledged or denied have decisive consequences for the emergence of order and ordering, directly shaping political relations. This perspective is explored through the Homeric episode of the encounter between Odysseus and the Cyclops Polyphemus, taken as a paradigmatic case that reveals the inseparability between conceptions of alterity and the regulation of associated life. The analysis shows how the absence, refusal, or distortion of the recognition of the Other corresponds to the establishment of a specific order, or to its negation, thereby highlighting that every relation to alterity necessarily entails a normative choice. In this sense, the paper demonstrates that the relationship with the Other, insofar as it founds a particular order, possesses an intrinsically political significance.

Keywords: alterity, territory, technology, justice, hospitality

Introduzione

In un periodo storico in cui ci troviamo continuamente a confrontarci con le creazioni tecniche e tecnologiche dell'uomo, il pensiero si volge principalmente al rapporto dell'uomo con nuove

macchine e dispositivi¹ capaci di realizzare processi computazionali adattivi simulando l'intelligenza umana². Ciò che ci sorprende è la diffusione, in una parte significativa delle analisi in voga, di un approccio che sembra riconoscere implicitamente a tali macchine caratteristiche umane, quali fossero soggetti, senzienti e pensanti, attribuendogli così ruoli che sembrano eccedere il loro effettivo statuto tecnico e operativo. Riteniamo che tali tendenze di pensiero non siano altro che la prevedibile conseguenza del solipsismo e dunque il tentativo di affrancarsi da esso. In altri termini l'uomo, per liberarsi da quella modalità di rappresentazione dell'alterità che non afferma l'Altro come soggetto distinto ma lo riduce a oggetto della rappresentazione ("objectum mentis"), rappresenta e produce oggetti che reputa "autentici"³ pur trattandosi di mere costruzioni, proprio per superare l' "aberrazione"⁴ del solipsismo.

Siamo dunque al paradosso dell'oggettificazione dell'ente uomo e della soggettivizzazione dell'ente tecnico?

Riteniamo che questo mutamento possa essere inteso come un sintomo di un problema che concerne la struttura storico-relazionale dell'esserci dell'uomo: l'esistenza umana è sempre relazione, causa e conseguenza, epicentro e periferia di relazioni, con l'Altro, con il mondo, all'interno di un orizzonte storico determinato dalle relazioni e determinante le relazioni.

¹ Una macchina è un sistema complesso e multifunzionale che può includere più dispositivi; un dispositivo è un elemento più semplice e specializzato, che può però essere "intelligente" se dotato di Intelligenza Artificiale. Per comodità e chiarezza ci riferiremo nel testo alle macchine, includendo nel termine anche i dispositivi dotati di IA.

² Tali macchine rientrano nel campo dell'intelligenza artificiale. Le macchine capaci di realizzare processi computazionali adattivi trovano applicazione in numerosi ambiti produttivi e scientifici. In agricoltura, droni intelligenti e sistemi di irrigazione automatizzata utilizzano algoritmi di apprendimento automatico per monitorare le colture e ottimizzare l'impiego delle risorse, mentre macchine agricole a guida autonoma adattano le operazioni alle condizioni del terreno. Nel settore delle costruzioni, macchinari autonomi per il movimento a terra e sistemi di monitoraggio strutturale intelligente analizzano dati in tempo reale al fine di migliorare sicurezza ed efficienza, affiancati da software di progettazione assistita da intelligenza artificiale. In ambito medico, sistemi di diagnostica assistita, robot chirurgici e piattaforme di monitoraggio remoto dei pazienti supportano l'analisi clinica e il processo decisionale. Analogamente, nell'industria e nei trasporti, robot collaborativi (robot progettati per operare nello stesso spazio degli esseri umani, interagendo in modo sicuro e adattando il proprio comportamento alle azioni dell'operatore), sistemi di manutenzione predittiva, veicoli a guida autonoma e piattaforme intelligenti di gestione del traffico impiegano modelli adattivi per ottimizzare i processi e rispondere dinamicamente alle condizioni operative.

³ Cfr. K. Löwith, *Saggi su Heidegger*; trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE, Milano 2006, p. 9.

⁴ "Il solipsismo è un'aberrazione. Non è in contraddizione con l'universalità reale della coscienza, che anzi ne è formulata (e diciamo pure dimostrata) con una chiarezza e una stringenza quali non si potrebbe desiderar maggiori. Ma è un'aberrazione, perché il mio pensiero, dell'altro soggetto, come vissuto dall'altro soggetto, è un costitutivo del mio pensiero, di me, sicché senza del primo non ci sarebbe il secondo, e viceversa. Tutti sanno, che per dire *tu* bisogna dire *io*. Qui si fermano i solipsisti; ma una riflessione più estesa e più acuta mette in evidenza, che per dir *io* bisogna dire *tu*; ecco perché il solipsismo è assurdo", B. Varisco, *Dall'uomo a Dio*, Cedam, Padova, 1939, p. 313.

L'esserci è costituito e co-costruito da e costituisce e co-costruisce le relazioni, di volta in volta, storicamente. Nel momento in cui la relazionalità viene negata, interrotta o “mediata”, l'esserci dell'uomo ne subisce le conseguenze. La storicità relazionale non è da considerarsi come qualcosa di puramente esterno o interno al soggetto, ma piuttosto come una struttura diveniente costitutiva del suo esserci. Quando la struttura storico-relazionale viene compromessa – per esempio nelle forme contemporanee di guerra⁵ o di tecnica – il soggetto muta nel suo esserci, “perde” parte di sé perdendo relazioni⁶.

In altri termini, se la relazione non è più immediata (nel senso di non-mediata) con l'Altro, questo viene allora percepito non più come soggetto, ma come mera rappresentazione, *objectum mentis*, e ne va dello stesso esserci del soggetto poiché non v'è spazio per una co-costruzione diretta (non-mediata).

L'interpretazione dell'Altro come *objectum* oggi è interpretazione legittimata dalla costante interruzione del *continuum* esistenziale dell'uomo da parte delle macchine e/o di altri uomini che attraverso queste comunicano. Le macchine, siano queste telefoni, computer, droni di diagnostica ecc., modificano la struttura di relazione io-Altro, soggetto-soggetto, *Leib-Leib*, perché i soggetti, le persone “proiettate” o “estese” in tali macchine, non essendo presenti interamente, si fanno *Körper*, mentre – paradossalmente – la macchina, conseguenza della creatività e dell'opera umana, esprimendo le capacità umane (siano queste comunicative, analitiche, operative, redittive ecc.) e essendo *de facto* concretamente, “fisicamente” presente nello spazio della relazione con l'uomo, si fa apparentemente *Leib*.

Del resto, il concetto di *Leib* è etimologicamente legato alla parola “vita” e alla sua durata⁷: un corpo che porta in sé la vita, un qualcosa che ha una permanenza e una durata, in quanto avente la radice ariana *lip-* che si trova anche nel verbo greco “*λιπαρέω*”, “continuo, insisto, persisto, perduro”⁸. La continuità della durata, della permanenza, ci dice che la corporeità viva è ovviamente

⁵ Per un'analisi approfondita delle implicazioni di questo passaggio in ambito bellico si veda R.S. Palmisano, “Alterità e Nemico: per una definizione di guerra solipsista”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, Anno VI, n.1, Giugno 2016, pp.123-144. Su *Körper* e *Leib* si veda M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 262-263.

⁶ Cfr. R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci*, Milano, Mimesis, 2021.

⁷ Si veda F. Kluge, *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, Strassburg, Trübner, 1899.

un qualcosa di diveniente storicamente ed è un qualcosa di relazionale perché la durata e la permanenza sono sempre rispetto a un qualcosa, in relazione a un qualcosa.

Ci si chiede quindi se possa allora essere l'apparente divenire determinato dalle capacità computazionali adattive di tali macchine, unito alla durata e permanenza fisica determinata dal loro essere continuamente "in relazione a" l'uomo, a configurarle nella percezione e nelle analisi odierne come soggetti, alterità, *Leib*.

Che implica allora la nostra continua relazione alle macchine e, in particolare, il loro essere mediazioni tra noi e l'Altro?

Occorre primariamente chiarire che qui intendiamo le macchine come mediatrici in quanto strumenti non solo della comunicazione tra un uomo e un altro uomo – come per esempio al telefono, o via mail – ma anche tra un uomo e un altro uomo in modo indiretto, come nel caso dell'IA, poiché essa esprime ciò che altri uomini hanno costruito: altri uomini ne hanno progettato la struttura, deciso su quali testi deve basarsi, filtrato i dati, progettato il sistema di tokenizzazione, progettato e organizzato politicamente e fisicamente la raccolta delle materie prime necessarie a costruire le macchine fisiche sulle quali farla girare, scavato le miniere per estrarre minerali metalli, organizzato la rete elettrica, gestito politicamente le informazioni ecc.

Il predominio della tecnica sta progressivamente eliminando la componente personale e irripetibile che l'individuo un tempo imprimeva a ciò che produceva e al mondo che lo circondava. Da questo processo derivano la perdita di un rapporto diretto con la realtà e un conseguente impoverimento dell'esperienza individuale. Si assiste così a una forma di azione inconsapevole, in cui si costruisce senza percepire pienamente il senso di ciò che si realizza e si agisce senza confrontarsi concretamente con le conseguenze delle proprie azioni⁹. In tale contesto, il solipsismo finisce per

⁸ Si veda "Etimologicamente, il concetto di *Leib* è connesso con la parola vita (in tedesco medio-alto *lip* significava ancora 'corpo' e 'vita' senza differenziazione). Per *Leib* si intende quindi il vivente, vissuto e sentito, oltre che l'aspetto vivo, la presenza 'corporea' di una persona. La parola 'Körper', invece, deriva dal latino *corpus* – cioè 'corpo, cadavere', come ancora nel *corpse* inglese – e quindi designa principalmente l'oggetto materiale dell'anatomia e della fisiologia.[...] In uno dei primi dizionari di sinonimi in tedesco, il *Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichlautender Wörter der deutschen Sprache* di Samuel Stosch (1780), si dice che la parola 'Leib' sia usata solo per il vivente, 'Körper' invece per cose fisiche inanimate. Si dice 'il Leib dell'uomo', ma 'il Körper del sole'", Trad. Mia. T. Fuchs, *Zwischen Leib und Körper*, in M. Hähnel, M. Knaup (a cura di), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*, WBG, Darmstadt 2013, pp. 82-93, p. 82.

⁹E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze, Fussi, 1948, p.15.

orientare l'agire sociale: esso si manifesta in azioni fondate esclusivamente su una coscienza individuale priva di riferimento a una dimensione trascendente. In altri termini, si perde di vista che l'uomo acquista pieno significato solo in relazione all'assoluto; così, ridotto alla sola dimensione mondana, l'uomo diventa principalmente produttore, finendo per "arrendersi" ai prodotti del proprio lavoro¹⁰.

Inoltre, la progressiva scomparsa del dialogo diretto, legata all'uso della tecnica come strumento di mediazione comunicativa nel tentativo di risparmiare tempo, altera la natura stessa della comunicazione: i mezzi finiscono per assumere un'importanza autonoma, spostando l'attenzione dal contenuto e dal fine della comunicazione al mezzo stesso¹¹.

E proprio il carattere mediatorio delle macchine ci dice qualcosa di fondamentale sulla relazione all'Alterità nella nostra epoca, e in particolare sulla percezione spaziale/territoriale dell'Alterità.

L'altro e il territorio

Consideriamo lo spazio come materia prima¹² (analizzabile in termini geometrici, topologici ecc.) e il territorio come spazio prodotto¹³, cioè spazio nel quale vengono "proiettate" relazioni, energie, informazioni. Il territorio è dunque spazio prodotto dalle relazioni, in continuo divenire, risultato di un'azione di territorializzazione che può avvenire a vari livelli e in varie modalità¹⁴: dall'uso fisico e materiale dello spazio alla sua rappresentazione.

¹⁰ Il solipsismo, come rilevato da Enrico Castelli Gattinara di Zubiena, determina l'agire sociale, caratterizzandolo, con la sua assenza di fede e trascendenza, o come un agire che "imprudentemente non rischia", o come un agire secondo coscienza propria, ma "scandaloso" poiché si tratta di un agire che "rischiando, si dimentica di invocare l'aiuto divino. L'una e l'altra [azione] perdono di vista il fatto che l'uomo è uomo solo se considerato nei confronti dell'assoluto; nei confronti del mondano è il lavoratore: *rende* per quello che produce, ma si *arrende* al prodotto" E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, op.cit. p. 79.

¹¹ "... se la comunicazione può essere stabilita solo ricorrendo a un terzo termine, che è quello che la tecnica fornisce, il termine mediatore acquista, di conseguenza, una tale importanza che tutto l'interesse si sposta sul termine stesso anziché sul risultato della comunicazione", *Ivi*, p. 17.

¹² Cfr. "le territoire est un espace dans lequel on a projeté du travail, soit de l'énergie et de l'information, et qui, par conséquent, révèle des relations toutes marquées par le pouvoir" C. Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, Paris, 1980, p. 129

¹³ Cfr. C. Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, C. Raffestin, "Remarques sur les notions d'espace, de territoire et de territorialité", in *Espaces et Sociétés*, n. 41, 1982, pp. 167-171, p. 168.

¹⁴ Cfr. *Ivi*

Il cyberspazio, in cui operano e prendono forma le IA e tutte le tecnologie intrinsecamente reticolari, la cui operatività è quindi strutturalmente dipendente da esso, è un territorio, in quanto spazio prodotto (virtuale sì, ma con effetti reali), ed è espressione di un potere territorializzante¹⁵.

Come viene percepito questo territorio è ciò che ci permette di analizzare la percezione dell'Alterità conseguente.

Il cyberspazio appare come un unico grande e immenso territorio di tutti e di nessuno, a cui ciascuno ha accesso tramite le macchine a cui siamo costantemente relazionati. Ognuno ha apparentemente una o più particelle di territorio: una casella mail, una pagina social dove interagire e “incontrarsi” con gli altri, un'iconcina da premere per guardare in faccia qualcun altro e così via. L'accesso a queste particelle avviene tramite le macchine adatte, siano queste orologi da polso, cellulari computer ecc. Ed è in questi “luoghi” d'accesso che ci si “incontra” con l'Altro, direttamente o indirettamente – giacché, abbiamo specificato, questi sono strumenti di mediazione diretta e indiretta. Ma questi luoghi d'accesso sono sempre fisicamente, concretamente presenti: sulla scrivania, in tasca, al polso. L'Altro sembra dunque sempre vicino, e l'incontro avviene sempre in una particella che in quel momento è mia per me, ma per l'Altro è sua, poiché entrambi vi abbiamo accesso nel medesimo modo. Ciò fa apparire il territorio dell'incontro come un territorio mai straniero, mai d'Altri.

Eppure tale territorio è una costruzione creata da dati raccolti da più territori, compresi i corpi¹⁶.

Qualsiasi macchina o dispositivo connesso a internet o a una rete è chiamato *host*, è identificabile tramite un indirizzo IP, e può comunicare con altri *host* scambiando dati o fornendo servizi. Alcuni *host* chiedono informazioni (*client*), altri le forniscono (*server*), e altri ancora possono fare

¹⁵ Cfr. “Il cyberspazio come rappresentazione co-costruita da tutti quegli attori che partecipano ora come produttori ora come consumatori di ‘contenuti’ online, dati, strutture, ecc. e tutte quelle relazioni che nascono e si sviluppano attorno a e attraverso gli strumenti di telecomunicazione, risulta essere espressione di un potere territorializzante” R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco. Riflessioni sulla neutralizzazione dello Stato*, Bologna, I Libri di Emil, 2023, p.121. Il territorio si costituisce quando gli attori organizzano e strutturano lo spazio in funzione dei propri scopi. Anche azioni minime producono già configurazioni territoriali, che si articolano in reti, nodi e maglie (Cfr. C. Raffestin, op. cit.), poiché ogni società deve organizzare il proprio campo d'azione. Su questa base, gli attori sociali sviluppano ulteriori relazioni e divisioni, creando nuove articolazioni territoriali che non si limitano a separare fisicamente, ma definiscono socialmente i confini tra gruppi. In questo senso, la suddivisione dello spazio/territorio non è mai neutra: è un modo di distinguere e differenziare i gruppi, contribuendo alla costruzione dell'identità amico-nemico e assumendo una chiara dimensione politica.

¹⁶ Cfr. R.S. Palmisano, “Tecnologia, carne, potere: il corpo come territorio”, in *Metabasis.it*, novembre 2024, XIX, n.38, pp.32-46

entrambe le cose (*peer-to-peer*). *Host* significa “ospite”, perché funge da “ospite” di dati e servizi sulla rete (pur essendo “ospitato” dalla rete).

“Host”, parola e fatto sociale

In latino, il termine di base per “ospite” era inizialmente *hostis*, “straniero”¹⁷; il senso di ospite è stato assunto successivamente da *hospes* (ospite ricevuto, in greco: *xenos*) mentre l’uso di *hostis* ha insistito sul senso di “straniero” da cui è derivato il senso di “nemico”.

Hospes, è composto da due elementi che si uniscono: *hosti-pet-s*.

L’elemento *pet-*, in alternanza con *pot-*, rileva Emile Benveniste, “signifie originellement l’identité personnelle”¹⁸; l’identità che nel gruppo familiare viene rappresentata dal padrone di casa, responsabile della famiglia, il capo famiglia, responsabile di garantire l’ospitalità come “parità per compensazione”¹⁹.

Attorno all’elemento *pet-*, *pot-*, si organizza una grande famiglia etimologica²⁰ per esempio il verbo *possum* (potere) o l’aggettivo *compos* (in possesso di, capo di ecc.). Ciò che rileva Benveniste è che il termine derivato *potis*²¹ “che esercita il potere su, potente”²² si trasforma in due punti dell’area indoeuropea con un senso ben diverso. In lituano diventa l’aggettivo *pats* “lui stesso” e il sostantivo *pats* (nel composto *ves-pats*) “padrone”, in iraniano va a costituire l’aggettivo composto *x’ae-paithya* “suo proprio”, “di se stesso” ecc., e si chiede dunque come come una parola che significa inizialmente “padrone, capo” (capo di una unità sociale) possa assumere il significato di identità?²³ Riteniamo che questo abbia a che fare con l’imprescindibilità dell’alterità per definire l’identità.

Risulta ovvio che la trasformazione di significato di *hostis*, dunque del rapporto tra ospite e nemico, si spiega dal senso originario di “straniero”, dove lo “straniero favorevole” è l’amico e lo straniero

¹⁷ Cfr. A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1951.

¹⁸ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, I*, Editions de Minuit, Paris, 1969, p.87

¹⁹ *Ivi*

²⁰ A. Ernout - A. Meillet, op. cit.

²¹ E. Benveniste, op.cit., p. 89.

²² A. Ernout - A. Meillet, op. cit.

²³ E. Benveniste, op. cit., p. 89.

ostile è il nemico. Eppure, sottolinea Benveniste, un'analisi approfondita mostra che *hostis* non era nè lo straniero nè il nemico, ma un qualcosa che aveva che vedere con l'equità, con la contropartita come compensazione e con la reciprocità: chi ospitava doveva essere, se necessario in futuro, ospitato; v'era uno scambio equo di rispetto, di doni, di aiuti.

Nel mondo arcaico latino *hostis* era lo straniero a cui venivano riconosciuti dei diritti pari a quelli dei cittadini romani²⁴: non era dunque un qualsiasi straniero, ma uno col quale v'era un legame di egualità e reciprocità con il cittadino romano.

L'ospitalità "originaria" si fonda sulla reciprocità, è un legame con obbligo di compensazione di una prestazione, di un beneficio, simile all'istituzione del dono e del contro-dono²⁵.

Quando la società romana si trasforma e muta le gestione dei suoi territori, le relazioni clan-clan, uomo-uomo, finiscono²⁶, lasciando spazio alla distinzione tra "interno" ed "esterno" alla *civitas*; così si trasforma anche il significato di *hostis*: lo straniero non ha più il legame di egualità e reciprocità, e può essere amico e nemico, non essendo più primariamente "ospite".

In altri termini, *al mutamento della produzione e della gestione del territorio è corrisposto un mutamento delle relazioni, ovvero del posto che l'Altro occupa nella struttura sociale i.e. la sua "personalità sociale"*²⁷: da ospite a amico o nemico.

La figura dell'Altro non è quindi fissa, ma varia in funzione dell'assetto spazio-territoriale e relazionale dominante, potendo assumere ruoli differenti che vanno dalla condizione di ospite a quella di amico o di nemico.

In tale quadro, la produzione del cyberspazio può essere interpretata come il fattore determinante della rivoluzione spaziale contemporanea. Essa ha infatti trasformato lo spazio dell'esistenza storica

²⁴ E. Benveniste, op. cit., pp. 96-98.

²⁵ Cfr. M. Mauss, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), PUF, Paris, 2023.

²⁶ E. Benveniste, op. cit., p.95.

²⁷ Sul concetto di personalità sociale cfr. A.R. Radcliffe-Brown, "On social structure", in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 70, n.1, 1940, pp.1-12, in cui definisce la personalità sociale "as the position occupied by a human being in a social structure, the complex formed by all his sociale relations with others. Every human being in a society is two things: he is an individual and also a person. As an individual, he is a biological organism, a collection of a vast numbers of molecules organised in a complex structure. [...]. The human being as a person is a complex of social relationships. He is a citizen of England, a husband and a father [...]. Each of these descriptions refers to a social relationship, or to a place in a social structure. Note also that a social personality is something that changes during the course of the life of a person [...]", p.5.

dell'uomo²⁸, dando origine a un nuovo *Ortung*,²⁹ ossia a un nuovo modo di localizzare, orientare e strutturare l'esperienza collettiva. Come avviene in ogni rivoluzione spaziale, a questa trasformazione corrisponde l'emergere di nuove forme dell'attività storico-politica, di nuovi ambiti del sapere e di nuovi ordinamenti³⁰.

Considerata l'unità di *Ortung* (localizzazione) e *Ordnung* (ordinamento)³¹, cioè tra spazio e diritto, al mutamento dell'immagine dello spazio si accompagna necessariamente un mutamento dell'immagine del diritto, che è a sua volta un mutamento politico. La comparsa di nuovi territori produce nuove distinzioni identitarie e relazionali³², ridefinendo il posto dell'Altro all'interno della struttura sociale, con un impatto politico innegabile.

Del resto, il modo di essere di una società è condizionato dalle esigenze di coesistenza tra i suoi membri, esigenze che trovano regolazione nel diritto³³, ivi compreso quello dell'ospitalità. Tuttavia, affinché tale regolazione possa essere effettiva, l'imposizione delle norme da parte di specifiche istanze deve fondarsi su una legittimazione riconosciuta, la quale non può che essere di natura politica.

L'Alterità è dimensione politica. L'Altro, come rilevato da Carl Schmitt³⁴, è l'estraneo, *das Fremde*, ossia colui rispetto al quale, nelle situazioni estreme, può emergere un conflitto. Il nemico politico non è tale per una valutazione morale negativa, ma semplicemente perché è l'Altro: un'estraneità radicale che rende possibili conflitti.

Ora ci si chiede: quale senso ha il termine "ospite" oggi, nel territorio del cyberspazio? Chi è in questo territorio l'Altro? Chi è il "padrone di casa", chi è l'ospite?

²⁸ Cfr. R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, op.cit.

²⁹ Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, Adelphi, Milano, 2006.

³⁰ Cfr. *Ivi*, p.58

³¹ Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, op.cit.

³² Cfr. J. Gottmann, *The Significance of Territory*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1973..

³³ Cfr. T. Perassi, *Introduzione alle scienze giuridiche* (1922), Cedam, Padova, 1953

³⁴ C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 109.

“Un porto comodo, senza bisogno di fune...”

Un *host*, cioè un dispositivo connesso a una rete, funge da “ospite” nel senso di “padrone di casa” dei dati e dei servizi (pur essendo “ospite” della rete), partecipando alle interazioni della rete secondo regole precise definite da protocolli di comunicazione e standard tecnici. Tali protocolli determinano le modalità attraverso cui ogni *host* può inviare, ricevere o dirigere il percorso delle informazioni, stabilendo tempi, modi e limiti di accesso. L’insieme di tali regole costituisce l’infrastruttura normativa tecnica della rete; il modo il cui il traffico dati tra *host* viene regolato dall’infrastruttura di rete si fonda – almeno in teoria – sul trattamento non discriminatorio dei pacchetti di dati durante il loro transito (*net neutrality*)³⁵.

Nel cyberspazio quindi, la relazione è sempre determinata dalle interazioni consentite dai protocolli e dagli standard che regolano la presenza e la partecipazione degli *host* al sistema. Su questo livello infrastrutturale si innestano poi ulteriori strati di regolazione, propri delle piattaforme digitali, quali i meccanismi di *platform governance*, le pratiche di *private censorship* e i sistemi di *content moderation*, che incidono sulle modalità concrete di accesso, visibilità e interazione da parte degli utenti. Ora, chi rappresentano gli utenti in questo territorio? Ospiti, amici, nemici?

Bisogna chiarire in primo luogo a chi appartiene tale territorio, chi è o chi sono i “padroni di casa”. Non possiamo definire “padroni di casa” i proprietari delle “particelle di territorio del cyberspazio”, cioè gli utenti a cui sono intestate pagine social, account email ecc., o in generale i proprietari di un telefono o di un computer (*host*) ecc.: non sono loro ad avere l’autorità e il potere necessari a gestire l’Ordinamento di tale territorio (spazio prodotto dai loro stessi dati!)³⁶, territorio caratterizzato da un’apparente comunità di utilizzo e opinioni e da una (apparentemente) disponibilità d’uso³⁷.

I padroni di casa del cyberspazio sono coloro che ne determinano l’Ordinamento, le istanze centrali private: *transnational holdings* e *multinational corporations*. Solo le istanze centrali private detengono infatti *Macht*, *Herrschaft*, *Souveranität*, *Gewalt* e *Autorität* in questo territorio. La *Macht* (che non è qualcosa di istituzionalizzato) è la capacità imporre la propria volontà, di intraprendere

³⁵ Si veda per un approfondimento sul concetto di “net neutrality” che non intendiamo discutere qui https://eur-lex.europa.eu/EN/legal-content/glossary/open-internet-and-net-neutrality.html?utm_source=chatgpt.com

³⁶ Cfr. R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell’esserci; Il nomos del fuoco*.

³⁷ Cfr. R.S. Palmisano, “Filosofia, pensiero e legittimazione del potere privato. Ovvero della non-rivoluzionarietà dell’apparente rivoluzionario”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, giugno n.1 2025, pp.61-75

azioni autonome anche in presenza di opposizioni o resistenze provenienti da individui, collettività, regole o vincoli materiali³⁸. L'*Autorität* è la conoscenza delle condizioni della proprio Potere.

La *Herrschaft* è la possibilità che il proprio comando venga eseguito³⁹; quando questa viene esercitata su un territorio (il cyberspazio e tutti i suoi dati, informazioni, ecc.), si parla di *Souveranität*. La *Gewalt* è la travalicazione dei limiti corporei: le macchine legate al cyberspazio non possono prescindere dall'occupare spazio corporeo, poiché sono i corpi che le utilizzano ed è coi dati creati/estratti dai corpi e con le azioni compiute dai corpi che esse funzionano, e sono i corpi il territorio sul quale si esercita primariamente la *Herrschaft*, una *Herrschaft* priva di *Gewalt* solo a uno sguardo superficiale⁴⁰.

Gli utenti non sono cittadini del cyberspazio, anche se spesso se ne sente dare una tale definizione (*netizens*, cittadini digitali ecc.)⁴¹, poiché non hanno diritti politici garantiti – dopotutto, si tratta di un territorio che all'apparenza è politicamente neutro – , il loro “possesso” di particelle di territorio può essere interrotto in qualsiasi momento, così come il loro accesso, non hanno possibilità di controllo sull'esercizio delle sanzioni, possono essere esclusi unilateralmente dal contratto stipulato con le istanze centrali private ecc.

Gli utenti sono l'Altro, lo straniero, forse l'ospite. Ma che tipo di ospite, che tipo di straniero?

L'accesso al cyberspazio è come l'accesso a un porto comodo, senza bisogno di fune per attraccare la propria nave, come il porto dell'isola dei Ciclopi: cosa accade una volta arrivati dal padrone di casa?

Il legame tra padrone di casa e ospite si rivela in tutta la sua portata politica nel momento in cui si considera il rapporto tra territorio e pratica del diritto intesa come decisione di ciò che è giusto in ambito sociale⁴²: che relazione si ha con l'Altro quando entra nel territorio non suo?

³⁸ Cfr. M. Weber: “Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht” in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Siebeck Mohr, Tübingen, 1922, p. 28.

³⁹ *Ivi*, p. 125.

⁴⁰ Si veda R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, op.cit.

⁴¹ La bibliografia a riguardo è troppo estesa per essere qui citata

⁴² Sulla coincidenza tra diritto e politica nell'ambito delle *transnational holdings* e *multinational corporations*, cfr. *Il nomos del fuoco*.

Il rapporto tra pratica del diritto e territorio riguarda l'essere umano in quanto animale politico, che vive con dei vincoli sociali e dunque, come rilevato da Aristotele, chi vive senza tali vincoli non può essere considerato uomo:

“[...] l'uomo estraneo a ogni convivenza civile per natura e non per sorte è un essere o al di sopra o al di sotto dell'umanità: per esempio, quello che Omero con diletto chiama “di patria, leggi e focolare privo”. Siffatto uomo invero è per natura desideroso della guerra, essendo senza vincoli, come fosse un abitante dell'aria”⁴³.

Ora, v'è un qualche tipo di convivenza “civile” nel cyberspazio, o i padroni di casa sono “di patria, leggi e focolare” privi?

Transnational holdings e multinational corporations non hanno un'identità territoriale unitaria: la loro struttura, articolata in una costellazione di filiali e membri presenti in varie nazioni dunque legati a diversi ordinamenti, crea un'aporia nel rapporto tra soggetto giuridico e territorio, mettendo in luce il continuo processo di neutralizzazione dello Stato come ordinamento insistente su un territorio e una popolazione.

Da qui derivano le difficoltà a determinare di volta in volta quali siano le giurisdizioni competenti: tali istanze mancano di una definizione strutturale che possa essere considerata giuridicamente fondamentale dal punto di vista del diritto internazionale contemporaneo (infatti non ci sono codici di *hard law*)⁴⁴. In altri termini, la loro ambiguità territoriale determina l'ambiguità nel loro rapporto tra *Ortung* e *Ordnung*, cioè tra localizzazione e ordinamento.

Le istanze centrali private non hanno dunque una “patria” nè, di fatto, “leggi” ad essa legate.

Queste sono padrone del cyberspazio, definibile come “territorio dell'ambiguità territoriale”⁴⁵, sul quale esse hanno *Macht, Herrschaft, Souveranität, Gewalt e Autorität*.

⁴³ Aristotele, *Politica*, trad. di V. Costanzi, Laterza, Bari, 1925, 1252 a, 1253 a.

⁴⁴ Cfr. R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, op.cit.: “Gli strumenti normativi predisposti tanto dagli Stati di origine quanto dagli Stati ospitanti *transnational holding, multinational corporations* ecc. non risultano oggi giuridicamente soddisfacenti, poiché consentono l'impunità in caso di inosservanza delle previsioni codicistiche in quanto i Codici in questione, essendo di *soft law* e non di *hard law*, non sono vincolanti: sono applicabili solo a quelle *transnational holdings, multinational corporations* ecc. che decidono di aderirvi volontariamente” pp. 137-138.

⁴⁵ Cfr. *Ivi*.

Considerato che il cyberspazio è un territorio in cui tutti gli utenti sono l'Altro, in quanto non ne sono obiettivamente cittadini, ci si chiede: che tipo di relazione si instaura tra padrone di casa e *straniero* su questo territorio?

“Sei uno sciocco, straniero, o vieni da ben lontano” vv. 273, IX

Quando Odisseo e i suoi compagni arrivano alla terra dei Ciclopi “ingiusti e violenti” e entrano nell'antro di Polifemo, osservano ogni cosa e, dopo aver acceso un fuoco e fatte le offerte agli dei, aspettano l'arrivo dell'ancora a loro ignoto padrone di casa. I compagni chiedono a Odisseo di tornare alle navi portando via con sé cibo e animali, ma Odisseo li convince a restare “per vederlo in persona, se mi facesse dei doni ospitali”⁴⁶. Odisseo, l'uomo che “di molti uomini le città vide e conobbe la mente”⁴⁷ vuole conoscere la struttura sociale del nuovo territorio in cui si trova: sapere se uno degli abitanti rispetta le leggi dell'ospitalità – dato che una relazione si iscrive sempre in una struttura sociale – permette di valutare l'organizzazione sociale presente, e l'eventuale ordine giuridico-politico-etico in quel territorio.

Polifemo, il padrone di casa, che maciulla e si mangia i compagni del mitico eroe, è definito da Odisseo come un mostro, che non somiglia “a un uomo mangiatore di pane, ma a picco selvoso d'eccelsi monti, che appare isolato dagli altri” (v. 190-192) infatti non convive⁴⁸ con gli altri Ciclopi. .

Questi esseri, ingiusti e violenti (v. 105), privi di una legge condivisa, di un sistema politico organizzato, vivono isolati, ciascuno nella propria grotta con moglie e figli, tranne Polifemo che abita solo coi suoi animali. I Ciclopi non badano gli uni agli altri: οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν⁴⁹, non hanno un qualcosa di definibile come norma o costume di convivenza, non hanno infatti bisogno di regolamentare i comportamenti reciproci nè hanno una autorità che sia tale per tutti loro, poiché non sono *zoon politikon* e non hanno *themis* in quanto non necessitano di un fondamento comune. La

⁴⁶ Omero, *Odissea*, IX, Einaudi, Torino, Trad. Rosa Calzecchi Onesti, 2014, vv. 216-229.

⁴⁷ *Ivi*, I, v.3.

⁴⁸ Come afferma Aristotele, l'uomo, come gli animali, convive ma, a differenza degli animali, la convivenza dell'uomo non è finalizzata solo alla procreazione ma anche alla soddisfazione e gestione dei bisogni e delle necessità della vita. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1162 a.

⁴⁹ Omero, *Odissea*, IX, v.115

questione dell'ospitalità in un certo modo non si pone in quanto l'Altro non è considerato (se non come oggetto).

L'incontro di Odisseo col Ciclope rivela una concezione della politica – i.e. della vita associata – inscindibile dalla giustizia e dal territorio.

I Ciclopi non solo sono isolati gli uni dagli altri, ma anche dal resto del mondo:

“Non hanno i Ciclopi navi dalle guance di minio, non mastri fabbricatori di navi ci sono, che sudino a far navi solidi banchi e queste poi tocchino, uno per uno, i borghi degli uomini, *come gli uomini spesso, gli uni gli altri cercandosi, il mare sulle navi traversano.*”⁵⁰

A questi esseri mostruosi mancano quelle che potremmo definire le *tecniche della convivenza*. Il fatto che non costruiscano navi, come gli uomini che le costruiscono perché si cercano gli uni con gli altri, ci sembra un passaggio fondamentale: si tratta di una tecnica che esprime la necessità dell'uomo di non rimanere isolato, la sua necessità di cercare l'Altro; una tecnica che ha permesso di svilupparne di ulteriori, di sviluppare la regolamentazione dell'incontro con l'Altro: il diritto e l'ospitalità, che hanno sempre a che vedere con il territorio.

Ora, è chiaro che i nuovi mezzi di comunicazione siano nati proprio per l'umana necessità di cercare l'Altro, ma lo sviluppo di questi ha spostato l'attenzione della comunicazione al termine mediatore e al nuovo territorio prodotto dalla comunicazione stessa.

Ci sembra di poter affermare che i Ciclopi non riconoscano l'Alterità soprattutto dato che il riconoscimento dell'Alterità è di fatto il fondamento stesso della gestione del territorio e dell'ordinamento. Quando Polifemo chiede a Odisseo di dirgli il suo nome e Odisseo risponde “Nessuno ho nome: Nessuno mi chiamano madre e padre e tutti quanti compagni”⁵¹, il Ciclope ci crede: *l'Altro è nessuno*.

Del resto, con un occhio solo, quanto si può riconoscere l'Alterità?

Questo incontro mitico sul legame tra padrone di casa e ospite rivela tutta la sua attualità politica: i padroni di casa del cyberspazio, le grandi *multinational corporations* e *transnational holdings*, non

⁵⁰ Omero, *Odissea*, IX, vv. 125-129, corsivo mio.

⁵¹ *Ivi*, vv. 365-366.

riconoscono l'Alterità degli utenti, ma si nutrono dei loro corpi, dei dati estratti dai loro corpi, dal loro genoma, dalle loro abitudini, dalle loro comunicazioni ecc. Non si danno pensiero di Zeus vendicatore degli stranieri e dei supplici poiché non ci sono codici di *hard law* atti a gestire il rapporto tra loro e l'Altro nel loro territorio, un territorio che non hanno bisogno di lavorare poiché è continuamente lavorato dagli utenti stessi che lo attraversano, e vivono isolati gli uni dagli altri e dal resto del mondo poiché l'Altro è sempre un nessuno, un dato, un oggetto con cui nutrire il gran ventre ciclopico dell'economia finanziaria.

La distinzione tra civiltà e stato selvaggio dipende dal concetto di giustizia⁵², almeno in Omero. E in un territorio senza giustizia, in cui l'Altro è nessuno, e in cui i padroni di casa possono fare degli "ospiti" ciò che vogliono, parlare di ospitalità, cittadinanza digitale ecc. non ci sembra altro che un tentativo imbarazzante di nascondere il solipsismo contemporaneo. La neutralizzazione dello Stato, la scomparsa di ogni visione organicistica di una struttura politica che riconosca tutte le sue parti come soggetti attivi politicamente (e non quindi come *idioti* in senso etimologico) non è che una conseguenza del solipsismo, cioè della negazione dell'Altro come soggetto.

⁵² W. Jaeger, "Eloge de la loi. L'origine de la philosophie legale et les Grecs", in *Lettres d'humanité*, n. 8, décembre 1949, pp. 5-42.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

QUALE “COMUNITÀ DI DESTINO”? RILEGGENDO EDGAR MORIN. LA VIA SIMBOLICA E LE SFIDE DELL’ALTERITÀ NELLA SOCIETÀ GLOBALE.

DOI: 10.7413/18281567292

di Fiammetta Ricci

Università di Teramo

What ‘community of destiny’? Rereading Edgar Morin.

The symbolic path and the challenges of otherness in the global society.

Abstract

What does it mean to “teach terrestrial identity” and feel part of a “community of destiny”? According to Edgar Morin, these questions can be answered by revising the concept of human development, renewing anthropopolitical culture, and adopting polycentric thinking, in order to seriously acknowledge that what connects us also distinguishes us, namely a common planetary destiny. The problem with today’s globalization is that the world we live in requires complex thinking in order to reflect on and understand the relationship between the whole and the parts. But how can we achieve, with a view to reunifying the particular, a vision that captures unity without assimilating or reducing the complexity of reality and human experience?

The symbolic path and hermeneutic intelligence act precisely as a means to rearticulate the totality of human experience in all its components—rational, imaginal, and instinctual—conferring a certain degree of unity to the myths, archetypal forces, contexts, customs, energies, and ideas of a people, and to the relationship of the subjects with themselves and with otherness, which is always dialectically constituted of identity and difference, of individuality and collectivity, of human and non-human.

Keywords: Comunità, Destino, Identità, Simbolica, Sviluppo umano, Alterità

1. Quale “identità terrestre” e “comunità di destino”?

Come è possibile oggi avere “coscienza di essere comunità di destino”¹, cioè di appartenere ad un con-vivere che ci chiama alla responsabilità di un’identità comune²? In un tempo come il nostro caratterizzato da un marcato individualismo, che sfocia non di rado in narcisismo autoreferenziale dei cittadini ma anche di chi li governa, è davvero possibile, come afferma Morin, sentire la “terra-patria” come destino comune, e riconoscere che l’unico nemico dal quale dobbiamo guardarci non è esterno ma interno ad essa, cioè interno a noi stessi? E ancora: in che modo poter “insegnare l’identità terrestre”³? Identità e destino, termini semanticamente complessi, dalle molte sfaccettature ermeneutiche, sono tuttavia centrali nel dibattito contemporaneo sul futuro dell’umanità e sulle trasformazioni antropologiche in corso, e sulle relazioni tra individui, popoli, maggioranze e minoranze. Se, come scrive Mointagne, ogni singolo individuo porta in sé l’intera forma della condizione umana, bisognerebbe cercare in se stessi ragioni e valori che rendano universalmente valido il valore dell’umano.

Dagli scritti di E. Morin pare di capire che a questi interrogativi si possa rispondere attraverso un progetto di rinnovamento e di rinsaldamento identitario per assumere seriamente la consapevolezza che ci lega, e al tempo stesso ci distingue, di un avere un destino comune planetario. Un impegno che si iscrive in un più ampio lavoro di riflessione dell’uomo su se stesso, un mutamento culturale che arrivi non solo a poter insegnare “l’identità terrestre” ma anche ad “insegnare la comprensione”⁴, a partire proprio dal ripensamento dell’idea stessa di sviluppo umano.

¹ Mi riferisco alla *comunità di destino* di Edgar Morin, ma va tenuta presente anche la tematizzazione che ne dà Gustave Thibon, altro filosofo francese, forse meno conosciuto, di grande profondità, che individua nella comunità di destino l’essere parte di una comunanza umana come la prima delle leggi immutabili della vita in comune sulla terra, suo “principio vitale”. Senza il riconoscimento di una comunità di destino prevalgono le logiche del capitale, l’assenza di legami sociali, la perdita del valore della fraternità. Cfr. G. Thibon, *Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale*, Prefazione di G. Marcel, tr. it. di I. de Giorgi, Iduna, Sesto San Giovanni, (1973) 2021.

² La “planetizzazione” intesa da Edgar Morin, quasi come sinonimo di “comunità di destino per tutta l’umanità”, implica avere coscienza che l’identità comune a cui si fa riferimento non può essere la sola identità umana astratta, già riconosciuta da tutti, e poco efficace ad unirci; è l’identità che viene da un’entità paterna e materna, concretizzata dal termine patria. In questo senso bisogna sviluppare una la coscienza di avere una casa comune dell’umanità. Il problema umano del nostro tempo, insomma, non è più solo quella della conoscenza, è un problema di destino. Si veda più estesamente, E. Morin, *5.L’identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

³ Cfr. E. Morin, *I sette saperi necessari all’educazione al futuro*, Raffaello Cortina, Milano, 2001, pp. 63-80.

⁴ Ivi, p. 97 e passim.

Comprendersi è certamente un processo complesso, per nulla riducibile ad uno scambio di informazioni o messaggi. Nella sua costituzione simbolica, il processo della conoscenza e della comprensione, individuale e collettiva, chiama in causa quella che G.M. Chiodi definisce la coscienza liminare⁵, cioè quella dimensione della psiche umana sulla soglia, sul *limen* tra conscio e inconscio, tra razionale e immaginale, tra corpo e anima, e che apre una terza via di ricerca tra quella introiettiva e quella estroiettiva⁶, la via simbolica appunto, e l'esercizio di una intelligenza ermeneutica⁷.

La coscienza liminare si distingue dalla coscienza cognitiva poiché è la sede specifica delle manifestazioni simboliche, pur svolgendo anch'essa una funzione per così dire cognitiva: "Coscienza liminare allude ad uno stato coscienziale che non si limita alla pura attività cognitiva, pur possedendo un proprio modo di conoscere che noi consideriamo simbolico", con un coinvolgimento del sentire interiore della psiche nella sua interezza e totalità, giacché essa "non vive solo di ragione di registrazioni sensoriali, oppure soltanto di moti passionali, istintivi ed immaginifici, e neppure di questi due stati in alternativa, bensì vive soprattutto di una fusione di entrambi..."⁸

Attraverso l'analisi simbolica si rivelano ancor più nitidamente tre fattori principali che caratterizzano lo stato "patetico" del mondo attuale: l'autoriproduzione cieca della tecnologia, la burocratizzazione procedurale, la massificazione della società⁹. L'ipertrofia comunicativa tecnologica, che ci rende naviganti spesso inconsapevoli di essere oggetti di un mercato informatico, esercita una sottrazione di sovranità ontologica a noi stessi, e confonde la quantità e la pervasiva circolazione interconnettiva delle interazioni con la capacità di comprensione fra gli esseri umani. Anzi, ne stravolge la natura e informatizza la conoscenza del mondo, della realtà, e degli altri. La dimensione simbolica dei linguaggi e delle rappresentazioni si vuota e si riduce al piano semiotico, e non ultimo a immagini e segni di codici algoritmici¹⁰.

⁵ Si veda estesamente, G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, Franco Angeli, Milano, 2011.

⁶ G.M. Chiodi, *Psicoteoretica*, Mimesis, Milano, 2024, p.47 e passim

⁷ Sulla "intelligenza ermeneutica", si veda ivi, pp. 55-57 e passim.

⁸ G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, cit., p. 65.

⁹ Cfr. ivi, pp. 14-15.

¹⁰ Un fenomeno che G.M. Chiodi definisce di "allegoria sociale", ossia quel fenomeno sociale in cui "si va deperendo un simbolico, individuale o collettivo realmente aggregante, sufficientemente vissuto e condiviso, e perciò quando nella vita subentra la condizione che già altrove abbiamo definito patetica, dove gli ideali e i miti di appartenenza sono poco o punto sentiti. Si hanno, in tal caso, cadute di senso e insicurezze identitarie, mentre contestualmente si affermano scelte occasionali, con abbandoni alle suggestioni del momento, in preda all'instabilità, alla provvisorietà, e all'effimero". Cfr.

La pianificazione globale delle società neutralizzano ogni dialettica proattiva tra differenza e alterità; e inaridisce la responsabilità individuale e collettiva nelle relazioni umane e nella politica, riducendo la comunicazione intersoggettiva e la comprensione della realtà a forme più o meno latenti di indifferenza dell'uno rispetto all'altro, finanche di incomunicabilità e di isolamento.

Il *cum*-prendere è invece un apprendere insieme, un cogliere insieme significati, idee, valori, immagini, attraverso forme di relazione tra umani, ed anche tra umani e mondo della vita in generale. E va ben oltre la spiegazione, l'informazione e le operazioni algoritmiche della strumentazione informatica. Per questo, insegnare la comprensione è la condizione della solidarietà intellettuale e morale dell'umanità. In questo senso “comprendere comporta necessariamente un processo di empatia, di identificazione e di proiezione”¹¹ oltre la sfera esclusivamente individuale, essendo coscienti di chi siamo e di cosa vogliamo in questo nostro proiettarci verso altro da noi.

Il problema posto da Edgar Morin va nella direzione di un rifondamento del rapporto conoscitivo e com-prensivo tra soggetto e soggetto, denunciando il rischio della reificazione antropologica insita nella logica mercatoria che oggettivizza sia il soggetto che l'alterità. Ma a me pare sottenda anche la centralità della *noosfera* (ossia “sfera delle cose della mente, dei saperi, delle credenze, dei miti, delle leggende, delle idee) come anello auto-organizzatore della società e dell'individuo, aprendo la cultura umana al mondo e, nello stesso tempo, avvolgendola in sé. E l'apertura umana al mondo si manifesta attraverso la ricerca interrogante, l'esplorazione, la passione del conoscere, e dunque la dimensione etica ed estetica, la meraviglia, l'immaginario e il razionale, l'universo empirico e l'universo teoretico.

Ma è proprio questo progetto rifondativo che solleva alcuni problemi, poiché l'evidente complessità della natura e della cultura umana marca un intreccio dialettico e complementare tra dimensioni opposte ma che prese isolatamente non consentono alcuno vero sviluppo umano. Il “paradosso dell'unità multipla” è che ciò che ci unisce ci separa: c'è unità nella diversità e c'è diversità nell'unità, dalla anatomia al mito, dal linguaggio ai linguaggi, dalla cultura alle culture¹².

G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica* II, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 327-328.

¹¹ E. Morin, *I sette saperi*, cit, I, p. 99.

¹² “Il tesoro dell'umanità è nella sua diversità creatrice, ma la fonte della sua creatività è nella sua unità generatrice”. E. Morin, *5.L'identità umana*, cit., p. 47.

Il tener conto e il rendere conto di questa complessità implica anche tener ben presente lo sviluppo della cultura umana nella storia e nel corso dei mutamenti sociali, politici, antropologici, tecnologici e scientifici.

2. La via simbolica, il pensiero policentrico e lo sviluppo umano

Secondo E. Morin dal XVI secolo siamo entrati nell'era planetaria; e dal XX secolo nella fase della mondializzazione: "il problema planetario" è che il mondo è diventato un tutto che esige un pensiero di complessità, esige saper pensare la globalità nella relazione tutto-parti. Ma è proprio la dimensione di complessità, che è in sé stessa disgregatrice e riaggregatrice delle parti al tutto, e del tutto alle parti, che costituisce il problema gnoseologico e antropologico del nostro tempo. E quindi è anche un problema politico: "l'aspirazione ad una coerente politica dell'uomo nel mondo si sbriciola e si spezzetta subito se non è una "antropopolitica", cioè una dimensione totale e multidimensionale, che, attraverso la via simbolica, ricomponga lo spettro delle dimensioni razionali e inconsce, estetiche e tecnologiche, individuali e collettive, empiriche e immaginali, superando la frantumazione empirica di settori o dei saperi e riportando la ricerca su una unità composita che riconnetta corpo, anima e psiche¹³.

Un problema gnoseologico ed etico che andrebbe affrontato attraverso la simbolica come conoscenza e l'intelligenza ermeneutica appunto per considerare le ripercussioni di uno svuotamento umano della sua natura simbolica, che è anche una perdita della sua dimensione *patica*, scivolando in una condizione umana *patetica*, citando una definizione di G.M. Chiodi: "Il mondo patetico è privo delle energie simboliche o, meglio, si sovraccarica di simboli svuotati di energia patica", cioè svuota i simboli delle loro potenzialità, "li devitalizza o li riduce a semplici segni esteriori, mascheranti il vuoto che sono chiamati a coprire"¹⁴. Da qui, una società "patetica soffre di forte decadimento dei costumi. L'aggettivo "patetico" qualifica una società che ha perduto i suoi valori etici, cosicché vengono meno ideali ed energie collettive aggreganti, perché intimamente non più condivisi; e con questo non si formano simboli consistenti e si decompongono gli esistenti o si estinguono"¹⁵.

¹³ Su questo punto, si veda G. M. Chiodi, *Psicoteoretica*, cit., pp. 203-258.

¹⁴ Ivi, p. 77. *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 78. "La via simbolica è la risposta più concreta, cognitiva e insieme concretamente vissuta, che può evitare di far cadere gli esseri umani completamente nel patetismo epocale, disponendo dell'attitudine a controllarne le manifestazioni". *Ibidem*.

Occorre, dunque, recuperare o rigenerare un “pensiero policentrico”, capace di tendere ad un “universalismo non astratto che tenga conto dell’unità/diversità umana”.

Ma appunto questo è il fine dell’educazione umana nell’era planetaria: considerare un nuovo progetto di “sviluppo umano” a partire appunto dall’idea e dal significato di “sviluppo”. Ciò significa anche riconsiderare il concetto di innovazione e progresso, da intendersi non solo in senso tecnologico, o all’interno di un binarismo tra intelligenza analitica o sintetica, né solo in termini di accrescimento delle condizioni di benessere economico e di erogazione di servizi, aspetti peraltro indubbiamente importanti ma non esaustivi. Significa piuttosto impegnarsi a rispondere ad una istanza rifondatrice della condizione umana: “insegnare la condizione umana” nelle forme di contestualizzazione dell’umano, nel suo rapporto con la natura, con la scienza, e non da ultimo con il cosmo¹⁶. Si potrebbe qui aprire un ampio riferimento al pensiero di Hans Jonas¹⁷, che propone un principio di responsabilità planetaria verso tutto il mondo della vita, e soprattutto verso la sopravvivenza futura dell’umanità, considerando le potenzialità distruttive della tecnologia moderna, e quindi delle conseguenze a lungo termine delle nostre azioni per la salvaguardia e l’integrità del pianeta. Come anche K. O. Apel in *Etica della comunicazione*, da una diversa prospettiva rispetto al quella di Jonas, fa riferimento ad una corresponsabilità come etica del discorso di fondazione trascendentale pragmatica, che mira a far sì che il principio morale del riconoscimento reciproco dei membri del discorso, in quanto equiparati e corresponsabili, sia vincolabile in generale¹⁸. Ma non è possibile qui affrontare brevemente questi temi senza rendere riduttiva e lacunosa la trattazione, dunque mi limito solo a darne segnalazione.

Tornando a Morin, assumere l’idea di sviluppo umano come *itineranza*, implica considerarlo come un movimento dell’umanità in cammino guidata da un’idea-fermento potente, il profondo legame dell’uomo con l’essere del mondo. Questo “movimento” rappresenta un atto in sé rivoluzionario che non cancella le ombre dell’esistenza in cammino, ma ne raccoglie la sfida e rilancia una vera e propria

¹⁶ A tal proposito E. Morin parla di un doppio movimento di radicamento/sradicamento umano, ossia un essere sempre fuori e dentro la natura, facendo tutti parte di un destino cosmico oltre che di un destino terrestre. Cfr. E. Morin, *Natura e destino cosmo-fisico dell’umano*, in *5.L’identità umana*, Raffaello Cortina, Milano, 2002, pp.5-6.

¹⁷ Si veda il libro di H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009, che rimane un punto di riferimento per il tema in oggetto.

¹⁸ I problemi di una macroetica planetaria della responsabilità non possono venire risolti sulla base della tradizionale morale individuale e dall’etica tradizionale relativi alle diverse forme socio-culturali di vita. Il problema di un’etica della responsabilità planetaria si è acuitizzato con la crisi ecologica, che ha reso evidente la conseguenza più esaltante del processo moderno di secolarizzazione. A causa del dispiegarsi autonomo della tecnica, si è delineato un nuovo rapporto uomo-natura. Cfr. K. O. Apel, *Etica della comunicazione*, tr. it., Jaca Book, Milano, 2006.

conversione mentale. “L’itineranza allora è il luogo dove ci devono ricondurre l’atto vissuto e la ricerca degli al di là”¹⁹. Un al di là non oltre la vita umana, ma che sia ricerca in essa di una politica dello sviluppo che ripensa l’umano, le sue finalità, le sue vere aspirazioni, i suoi effettivi bisogni. E, in definitiva, è un modo di vivere il tempo presente in pienezza di speranza²⁰.

Anche in Martha Nussbaum ritroviamo la necessità di sganciare la parola sviluppo da processi di quantificazione economicista e da logiche utilitaristiche. La teoria delle *capability* mostra infatti come lo sviluppo delle capacità umane sia sostanzialmente un rispondere ad istanze di giustizia sociale, di pari opportunità e di riconoscimento della dignità di ogni essere umano, ed anche non umano. In questa prospettiva, dignità umana e vita degna di essere vissuta sono da considerarsi due coordinate che si intersecano e costituiscono assi cartesiani per lo sviluppo delle capacità interne e delle capacità combinate. “In generale, scrive Nussbaum – la mia versione dell’approccio alle capacità punta alla protezione di sfere di libertà talmente fondamentali che la loro rimozione renderebbe una vita non all’altezza della dignità umana”²¹.

Lo sviluppo delle capacità fondamentali diventa la condizione di possibilità di una giustizia sociale che accomuna le speranze e i bisogni di una umanità che deve fare i conti tra particolarismi e processi di globalizzazione, tra istanze identitarie e interessi sovranazionali, tra cittadinanza digitale e sovranità nazionali.

L’indebolimento di una coesione comunitaria terrestre, cioè su scala globale e inclusiva del mondo umano e non umano, conduce all’indebolimento, fino allo smarrimento, dell’identità relazionale e allo sfibramento dei legami di solidarietà, cosicché ciascuno tende a sentirsi responsabile solo del proprio compito di restituzione mutuale di scambi, vantaggi, servizi e interessi privati.

Il problema della corresponsabilità ha radici profonde, e ramificazioni non solo etiche, ma anche squisitamente politiche, economiche, sociali, e, in sintesi, marcatamente culturali: il vero centro che manca al cerchio è una cultura che sia vero sviluppo umano, non solo inteso come acquisizione di competenze tecnologiche e di potenziamento delle applicazioni cibernetiche alla natura umana.

¹⁹ E. Morin, *Introduzione alla politica dell’uomo*, Meltemi, Roma, 2000, p. 56.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 56.

²¹ M. Nussbaum, *Creare capacità. Come liberarsi dalla dittatura del pil*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 38.

3. Società polimorfe, policentriche, reticolari

Per progettare il futuro bisogna comprendere il presente, e per comprendere il presente bisogna saper custodire ciò che il passato consegna.

Nella modernità la linea di demarcazione tra regolazione e disordine era ben delineata e controllata: il progetto dell'età moderna si prefiggeva un ordine visto come compito, come pianificazione razionale e accurata, cercando quindi di eliminare l'accidentale, la casualità e la fatalità.

Con la cosiddetta post-modernità, non solo ogni parte del mondo fa sempre più parte del mondo, ma il mondo come un tutto è sempre più presente in ciascuna delle sue parti. E questo fenomeno è ascrivibile a nazioni e popoli come ad ogni singolo individuo.

La stretta correlazione tra linguaggi epistemologici diversi, in continua ricerca di una interrelazione, ci porta a riflettere su come si siano modificate le stesse nozioni di scienza e conoscenza, ed anche tra piano metafisico e piano di immanenza.

Si pensi soltanto a come, in ambito comunicativo, e dunque intersoggettivo, le coordinate spazioterritoriali siano trasformate o addirittura cancellate da cyberspazi e comunità virtuali. La realtà fattuale sembra così perdere terreno e retrocedere nella sua istanza di verità empirica e mera fattualità fenomenica.

Inoltre, nella società contemporanea, sempre più interculturale e segnata dai processi di globalizzazione, la relazione con l'altro, e quindi con gli altri, pare segnata da un profondo bisogno di ospitalità, accoglienza e cooperazione, ma si rivela altresì anche caratterizzata da forme di paura, prevaricazione, chiusura e conflitto.

Né possiamo trascurare quel fenomeno epocale noto come *perdita del futuro* che marca un punto critico nella possibilità di costruire un nuovo orizzonte di convivenza dei popoli e delle culture. La perdita del futuro, come perdita di una dimensione progettuale, comporta un appiattimento sul presente ed anche un rifugio nel passato come difesa, riflusso, appiglio e contraccolpo psicologico.

Nel caso dell'incontro con il *diverso*, con l'*altro* in ogni sua più densa configurazione antropologica, assiologica e trascendentale, la condizione di spaesamento può tradursi in una sindrome da accerchiamento, e in forme e modelli di coesione verso l'interno come risposta a tutto ciò che percepiamo provenire dall'esterno.

Siamo chiamati a raccogliere le sfide dell'alterità nel nostro tempo, nelle sue varie forme antropologiche, politiche e psico-simboliche, per affinare i nostri strumenti ermeneutici e per

comprendere le forme simboliche di legami e identità polimorfe e policentriche in continua trasformazione.

Anche la questione dell'identità culturale è di cruciale importanza per una società pluralistica nel passaggio dal contesto moderno a quello post-moderno. Di fatto, molte culture e comunità vivono una devastante erosione dei modi di vita e di sussistenza che costituiscono la loro identità. Questa sensazione di minaccia incide sui rapporti tra i popoli e sulla condivisione di valori etici comuni. E ciò caratterizza la stessa ricerca di nuovi assetti, in un sentimento globale di incertezza e di mutamento costante. “Ecco allora qual è il problema essenziale del nostro tempo: la necessità di concepire un pensiero che raccolga la sfida posta dalla complessità del reale, che cioè colga i legami, le interazioni e le implicazioni reciproche, i fenomeni multidimensionali, le realtà che sono ad un tempo solidali e conflittuali, come la democrazia stessa, sistema che pur regolandoli si nutre di antagonismi”²². Ma come possiamo percepire e concepire il contesto, il globale, il multidimensionale, il complesso? E dunque come sentirsi parte di una comune umanità e, nello stesso tempo, riconoscersi nella diversità individuale e culturale?

Di certo la sfida della complessità segna un punto cardinale nell'orizzonte espanso e variegato di società polimorfe, multi-contestuali, policentriche, reticolari. E tali nuove forme e paradigmi, in un'ottica di complessità dei sistemi, risultano funzionali proprio alla riorganizzazione e al riallineamento delle differenze e delle parzialità.

Un altro paradosso risiede nel fatto che quanto più la mondialità, cioè l'interdipendenza di tutti i fenomeni del pianeta, diventa reale, tanto più l'unità del mondo vacilla e si fa utopia. E lo sbriciolarsi della politica dispiegata su scala mondiale denuncia una ennesima ambiguità di fondo: la politica planetaria si fa antinazionalista in un'ottica globale, ma a favore della nazione in un'ottica particolare. Una ambivalenza che si coglie anche nel constatare, a livello più generale, che le attuali democrazie nascono inclusive e pluraliste ma si rivelano poi caratterizzate da componenti non democratiche e non inclusive, cioè in contraddizione con il principio e il diritto dei cittadini di poter giudicare le istituzioni elettive e gli eletti. Insomma. Si fa evidente la non coincidenza tra istituzioni democratiche

²² E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, tr. it. di A. Perri, Meltemi, Milano, 2000, 156. Si veda anche, C. Simonigh (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario*, Mimesis, Eterotopie, Milano-Udine, 2012. “Dobbiamo introdurre la percezione della complessità là dove quest'ultima è stata meno riconosciuta e in cui è invece più necessaria: nella politica. Riconoscere la complessità del politico conduce perciò a sostituire ai programmi imperativi ed astratti, strategie in grado di affrontare consapevolmente l'universo dell'aleatorio” (E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, cit., 135).

e la democrazia contemporanea. Che deve affrontare anche altre sfide connesse ai mutamenti determinatisi nei rapporti tra le nazioni e riguardo all'idea stessa di una pluralità di nazioni da articolare in fatto di giustizia sociale, diritti e leggi del mercato globale²³.

4. Infinitezza d'altri ed espulsione dell'alterità

Come risponde la cultura, la scienza e lo sviluppo umano a queste criticità epocali?

Tra le chiavi di rilettura dei processi che ci stanno dinnanzi agli occhi, la perdita della *differenza* è uno dei nuclei centrali su cui riflettere, a cui spesso corrisponde una politica che si rivolge alla specie umana piuttosto che alla comunità degli uomini, e che per legittimare se stessa deve rimuovere e nullificare la questione dell'*altro*.

La *differenza* qui intesa, che dovremmo anche declinare in *differenze*, si riferisce a quel patrimonio di ricchezze che allo stato potenziale si trova in ciascuna persona. Differenza è anche originalità, singolarità, espressione della pluralità dei modi con i quali l'umanità si manifesta, come opportunità di arricchimento reciproco, fattore che qualifica le relazioni intersoggettive²⁴.

Maria Zambrano ci ricorda che convivere “vuol dire sentire e sapere che la nostra vita, seppure nella sua traiettoria personale, è aperta a quella degli altri, non importa che siano nostri vicini o meno; vuol dire saper vivere in una dimensione in cui ogni evento ha la sua ripercussione, che per essere comprensibile non è per questo meno certa; vuol dire sapere che anche la vita è, in tutti i suoi strati, un sistema. Che facciamo parte di un sistema al momento chiamato genere umano”²⁵.

Ma c'è anche il rischio di ridurre la *differenza* ad una questione meramente sociomorfica e di non considerarne la dimensione che già ho indicato come onto-simbolica. Il contraccolpo sostanziale di questa operazione è una *irrilevanza dell'alterità*, e quindi nei confronti di tutto ciò che è co-implicato

²³ Il pensiero kantiano esprime nell'opera *Per la pace perpetua* una prospettiva sul tema del cosmopolitismo di estrema attualità, innestandolo sul terreno politico e morale. Nel terzo articolo definitivo, Kant precisa il suo concetto di cosmopolitismo come “ospitalità”: “In questo articolo non si parla di filantropia, ma del termine ‘diritto’ e qui ‘l'ospitalità’ significa il diritto di uno straniero che arrivando sulla terra altrui non deve essere trattato ostilmente”. Questo diritto di ospitalità di cui parla Kant riguarda tutti gli uomini, cioè quella “giuridica possibilità alla comune proprietà della superficie terriera”, sulla quale, come superficie sferica, tutti gli uomini devono rassegnarsi ad incontrarsi e a coesistere. I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. di S. Marletta, Ed. Herbita, Palermo, 1993, p. 53.

²⁴ Utilizzo il termine *differenza* perché *diversità* voglio qui intenderla semanticamente avente in sé un'idea di dissomiglianza, di scostamento (“volge altrove”, etimologicamente), e spesso richiama la necessità di interventi compensativi di vario ordine (fisico, psichico, culturale).

²⁵ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, Mondadori, Milano, 2000, p. 14.

in un piano di differenziazione dell'ordine dell'esistenza. Dunque, il *non porsi* come problema - nel senso filosofico di negarne la problematicità interrogante - di *chi* è il soggetto-altro da me, il cui appello, direbbe E. Lévinas, mi compete, sancisce implicitamente l'essere dell'altro privo di rilievo, il suo poter essere messo tra parentesi, e risultare indifferente per l'agire morale del soggetto. Il principio di co-responsabilità come riconoscimento e rispetto dello spazio della presenza e dell'azione dell'altro in quanto *dif-ferente* da me si nullifica²⁶.

Non dimentichiamo che la relazionalità apre la chiusura del soggetto evitando che una identità diventi lo *specchio* di sé stessa. Inoltre, la dimensione relazionale mostra il legame originario di complicità tra esseri viventi per la costituzione e la possibilità di vita e di crescita nell'orizzonte dell'esistenza.

Si potrebbe pensare a quella che Morin descrive come una dimensione ologrammatica in cui tutto è dislocato, disseminato ed indifferenziato: non solo ogni parte del mondo fa sempre più parte del mondo, ma il mondo come un tutto è sempre più presente in ciascuna delle sue parti. Questo si verifica non soltanto per le nazioni e per i popoli, ma anche per gli individui, contesi tra una "ossessione dell'io e una ossessione del Noi"²⁷. Ambivalenza che investe lo statuto scricchiolante di un soggetto che non riesce a sottrarsi alla polarizzazione tra l'essere un individuo meramente consumatore e spettatore, e sentirsi un individuo prometeico, cioè un soggetto segnato da una onnipotenza solipsistica e da un comunitarismo endogamico.

Riconoscere l'esistenza di un *altro* nello *stesso* mondo, significa marcare una soglia che segna un *limite* sempre aperto, ma differenziante. Luce Irigaray nei suoi scritti sottolinea come, senza una elaborazione del vissuto relazionale, il desiderio resta o ridiventa istinto, l'attrazione perde ogni misura e resta solo un impulso vitale, e l'universale differenza tra i sessi non è più la soglia di accesso ad un mondo proprio, da cui ciascuno può poi sporgersi e iniziare il cammino verso l'altro che è un cammino *infinito*.

²⁶ Si tratta anche di affrontare da un altro punto di osservazione, per secoli negato o rimosso, il problema di una democrazia davvero plurale, cooperativa e capace di riarticolare le dinamiche e le nuove identità sociali rileggendo il rapporto libertà/potere e le sue ambiguità di fondo. (Cfr. T. Serra, *Ripensare lo Stato tra teoria e realtà*, in G. Prestipino, T. Serra (a cura di), *Accadde domani. Fra utopia e realtà*, Aracne, Roma, 2005, 87-89.

²⁷ E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, cit., p.114. "Ma se la politica subisce un inarrestabile processo di auto-svuotamento, accade perché a poco a poco tutto è ad essa ricondotto. La politica è in discussione perché ogni questione diventa politica [...] *E la politica ridotta in briciole svela la difficoltà e il fallimento dei tentativi di concepire una politica dell'essere umano nella sua globalità, o antropopolitica*" (ivi, 9 e 13).

Il punto è chiedersi se il soggetto sia ancora in grado di guardare in se stesso e da qui andare al di là di se stesso, cioè verso *altro*; per poi far ritorno autoriflessivamente ad una identità differenziante ma che considera il valore di una comune umanità. Consapevolezza che non sfocia in un accomunamento omologante o indifferenziante, poiché, l’“infinitezza d’altri” di Lévinas ci ricorda che vi è una trascendenza d’alterità che rende l’altro indisponibile al soggetto. L’idea dell’infinito è dunque un modo d’essere dell’Altro metafisico, che è altro “secondo un’alterità che non è formale, secondo un’alterità che non è un semplice rovescio dell’identità, né secondo un’alterità fatta di resistenza al Medesimo, ma secondo un’alterità anteriore ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo del Medesimo”²⁸.

Nella relazione d’alterità, e nel farsi parola dell’io per l’altro e come altro, il soggetto si rivela e si vela nella sua nudità. “All’ontologia - alla comprensione dell’essere - si sostituisce come primordiale la relazione da essente ad essente, che tuttavia non si riconduce a un rapporto tra soggetto e soggetto, ma a una prossimità, alla relazione con Altri”²⁹.

L’uomo che vive per-Altro è un uomo errante che sosta nel moto perenne, e nel quale riesce a trovare la quiete. Dunque vivere per-Altro diventa un percorso dove l’altro è sia il principio, sia il punto di mezzo, che l’arrivo³⁰. In sintesi, l’etica del volto elaborata da Lévinas invoca una antropologia dell’ascolto dell’altro: l’uomo dell’ascolto è anche l’uomo della parola autentica, aurorale, che sa fare spazio alla parola dell’altro e lo fa sussistere come tale nella misura in cui lo lascia essere soggetto di linguaggio, riconosciuto come tale anche e in virtù della sua vulnerabilità³¹.

Nelle nostre democrazie dall’incapacità morale ha origine l’incapacità politica di ritessere un mondo con regole stabili e certe, e l’impossibilità di riaggregare i frammenti di una cittadinanza atomizzata,

²⁸ E Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, tr. it. A. dell’Asta, Jaca Book, Milano, 1977, pp. 36-37.

²⁹ E. Lévinas, *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2004, p. 45. “Il movimento verso Altri, invece di completarmi e di appagarmi, mi coinvolge in una situazione che, in un certo senso, non mi concerneva e che avrebbe dovuto lasciarmi indifferente: “che cosa sono venuto a cercare in questa prigione?”. Da dove deriva lo shock che provo quando passo indifferente dinanzi allo sguardo d’Altri? La relazione con Altri mi mette in questione, mi svuota di me stesso e lo fa incessantemente, permettendomi di scoprire così sempre nuove risorse. Non sapevo di essere così ricco, ma non ho più il diritto di tenere nulla. Il desiderabile non appaga il mio desiderio, lo scava, nutrendomi in qualche modo di nuove fiamme. Il desiderio si rivela essere bontà” E. Lévinas, *La traccia dell’Altro*, in *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, tr.it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano, 1998, p. 222.

³⁰ Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, trad. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983, pp. 21-22.

³¹ Mi permetto di rinviare al mio F. Ricci, *Ripensare la vulnerabilità per una politica ri-sorgente*, in Id., *Vulnerabilità come risorsa e valorizzazione della differenza nelle democrazie contemporanee*, Mimesis, Milano, 2021, pp. 134-138.

che non affonda più le radici in un soggetto politico che sappia reggere il “peso” della libertà. E la libertà è sempre una *relazione*, una relazione di potere.

In questa dinamica, le forme e i nessi della relazione tra soggetti si avviano verso un destino di contaminazione indifferenziata, in cui è il soggetto ad aver perso il suo mondo, a non signoreggiare più su di esso ma a moltiplicarlo, a rifrangerlo su una molteplicità di superfici, senza però raccoglierne il senso totale. Tanto che l’oggetto, fuori dall’orbita della soggettività, assume una posizione ironica: ne rifrange l’assenza o la trasparenza totale.

In altri termini, quello che intendo sostenere è che al processo di indifferenziazione corrisponde la convinzione che sia irrilevante il riconoscimento del valore dell’alterità. Alterità, si è già detto, che non è solo l’altro che non sono io, ma è anche tutto ciò di diverso che non sono ma a cui rinvio, che non conosco ma di cui sono indizio.

Quella che Jean Baudrillard chiama “chirurgia dell’alterità” è in fondo un modo di indicare varie operazioni di “espulsione” o di “sostituzione” dell’*altro* in atto nelle società del nostro tempo. Sebbene l’alterità sia quella “felice distorsione senza la quale tutti coinciderebbero simultaneamente con tutto”, con la modernità si entra nell’era della produzione artificiale dell’altro, cioè nel suo destino di scomparsa come soggetto altro e di riproduzione come altro-dal- soggetto³².

5. Riconfigurare la dialettica io-altro-altri: l’intero relazionale

Nell’atto di affermarsi, l’uomo è inciampato in sé stesso, si è aggrovigliato nella sua ombra, nel suo sogno, nella sua immagine, scrive Zambrano. Ha progressivamente espulso il sogno della immaginazione simbolica, e ha mandato in frantumi il tempo e la storia, ha perso l’anelito: che è come un respiro dell’anima, e dentro c’è la vita in ogni sua espressione³³. E c’è anche la consapevolezza dell’orizzonte vitale in cui ogni singolo è iscritto e che, al tempo stesso, scrive, plasma, costruisce insieme ad altri.

Il fenomeno di “desolidarizzazione sociale” di cui parla P. Rosanvallon, denuncia un indebolimento del valore della solidarietà, non solo in quanto riparatrice, ma come ciò che conferisce qualità al legame sociale.

³² Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* (1995), tr. it. G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.

³³ M. Zambrano, op. cit., p.70.

C'è anche un sentimento del tutto nuovo nelle nostre società: l'impressione che solo l'omogeneità possa fondare la solidarietà. L'eterogeneità della società fa sì che ormai in essa prosperi la diffidenza. Si assiste alla moltiplicazione dei ripiegamenti, ai separatismi locali e nazionali. Come se il regresso delle istituzioni di solidarietà e il regresso del ciclo redistributivo previdenziale fossero legati, alla fin fine, alla percezione di una certa omogeneità nelle società industriali. Di fronte a tali perversioni Rosanvallon si chiede quali possono essere le prospettive future, e scrive: "Ne indicherò alcune. In primo luogo, nel capitalismo di tipo nuovo che ormai viviamo, occorre ridare un senso accresciuto alla nozione di attenzione alla particolarità. Non si può più gestire la solidarietà solo con regole generali, perché gli incidenti della vita o le situazioni di difficoltà sono sempre più particolari. Nell'età del capitalismo della particolarità, bisogna ridare senso all'attenzione alle singolarità"³⁴.

Bisogna quindi confrontare l'architettura teoretica dei processi in atto e tentare di comprendere e riconfigurare, alla luce dei mutamenti e delle attuali spinte di una politica globale, i *tópoi* della dialettica io-altro-altri.

Una dialettica che esige il superamento di ogni astrazione individualistica o collettivistica del soggetto, ed un ritorno al tema dell'identità da non considerare come legata a rigide appartenenze naturali, ma fondata su processi di riconoscimento e sulla valorizzazione della ricchezza variegata e policroma dell'umanità e delle culture. Che può raccogliersi in relazioni e comunità solidali, e in coappartenenze che non appiattiscono né omologano l'iridescente e variopinta molteplicità delle forme e dei linguaggi dell'intelligenza, della storia dei popoli e delle forme di spiritualità.

Occorre, in altri termini, restituire centralità ad ogni singolo come *intero relazionale*, ossia come soggetto di una relazionalità responsabile attenta al "ciascuno", che persegua la giustizia nelle istituzioni, un'equa distribuzione delle risorse e la promozione delle condizioni per consentire lo sviluppo integrale di ciascuno e di tutti.

Sul piano onto-cosmico, l'incontro con l'alterità innesca una presa di coscienza della propria natura, poiché essere osservati da un altro che non condivide il nostro stesso sistema di riferimento destabilizza l'identità e impone il confronto con la possibilità di essere radicalmente diversi da come

³⁴ Cfr. P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, tr. it. A. Bresolin, Castelvecchi, Roma, 2013. "La società prodotta dal trionfo del neoliberismo – un'ideologia pervasiva che è riuscita a trasformare la propria parziale interpretazione della realtà in un insieme di verità non più discutibili – è il mondo della disuguaglianza, che non è solo ingiusto, ma anche minaccioso, violento e aperto all'irruzione di un populismo basato su un sentimento e sull'esclusione".

ci percepiamo. Interroga il nostro modo di conoscere, il nostro senso etico, la nostra identità e la nostra capacità di affrontare l'incomprensibile.

Dunque le sfide dell'alterità non implicano solo un incontro/scontro con l'altro, ma soprattutto un confronto con noi stessi, con i limiti della nostra comprensione e con la necessità di ridefinire continuamente il nostro posto nel mondo, il desiderio di esplorare l'ignoto, ed anche il timore di ciò che non possiamo comprendere.

L'altro è ciò che sfugge, ma proprio in questa stessa distanza pone le coordinate per ciò che rimane. In un senso metafisico, spalanca l'ignoto della morte o l'ineffabilità del divino; ma anche il mondo non umano, l'alterità vivente che siamo e non siamo.

Una idea che pervade le opere di Hannah Arendt, da cui si coglie diffusamente che il carattere plurale della condizione umana non implica un mero stare gli uni insieme agli altri, ognuno in una posizione di singolarità irriducibile; ma che l'essere distinti sottrarre i soggetti ad ogni serialità ed omologazione, ed anche che, proprio in virtù di ogni loro unicità e identità singolare e diversa, sono, al tempo stesso, uguali e liberi nella loro stare *infra*, cioè nel loro *stare in relazione*. Come osserva Arendt, ciò che trasforma un *io*, altrimenti solo, in un soggetto la cui libertà è libertà di dialogare con altri e che quindi si manifesta nella "gioia dell'essere con l'altro", è la dimensione pubblica, luogo per eccellenza dell'interazione intersoggettiva³⁵.

In questo senso, l'incontro con l'altro è un procedere dinamico verso l'esterno; ma, nel medesimo tempo, si manifesta come realtà interiore che chiama in causa le coscienze individuali. E concepire la persona come un'entità singolare unica, dove l'unicità denota che la singolarità della persona non è casuale o fungibile, bensì ricca di significato e attualizzata in relazione con altri, consente di superare l'antinomia tra l'individualismo de-socializzato e il comunitarismo.

La questione è che noi possiamo riconoscere l'altro soltanto se vi è un'accettazione delle differenze culturale e delle diversità. Si pensi a studiosi come Will Kymlicka che hanno difeso l'idea dei diritti dei gruppi e dei diritti culturali all'interno di un quadro liberale (un tipo di politica che fa riferimento in modo specifico alle società multiculturali, come nel caso del Canada e dell'Australia). Kymlicka, appunto, sostiene che è tipico delle democrazie liberali che hanno accettato qualche forma di multiculturalismo l'operare aggiustamenti o riadattamenti al pluralismo culturale attraverso il

³⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. S. Finzi, Bompiani, Milano, 1964.

meccanismo di quelli che egli definisce “diritti differenziati in funzione dell’appartenenza di gruppo”³⁶. Uno dei punti di frizione e di stagnazione dei processi di ascolto e collaborazione mutuale nell’impegno della convivenza e del riconoscimento reciproco è considerare l’idea e la nozione di identità culturale come un quid di rigidamente perimetrabile e ipostatizzabile, senza considerarne l’orizzonte comune di una coappartenenza all’umanità universale e senza per questo dissolversi in un indistinto mondialismo.

In questo senso, occorre sviluppare una teoria del riconoscimento critico che vada al di là della semplice questione di riconoscere la diversità culturale, per non rimanere preda di una ennesima antinomia, cioè quella tra universalismo dei diritti e relativismo culturale. Una contrapposizione che si alimenta di una falsa rappresentazione dicotomica dei principi sottintesi a queste due prospettive giuridiche e politiche: se non possiamo trascurare che il diritto è connotato culturalmente, ciò significa che il diritto alla diversità culturale e il riconoscimento dei diritti fondamentali si trovano in un rapporto di intima coappartenenza e non di contrapposizione.

Richiamando qui una direttrice del pensiero di Paul Ricoeur, ci si potrebbe chiedere se sia possibile elaborare un principio di giustizia che tenga conto dell’universalismo delle differenze. L’ermeneutica della differenza che affiora dal pensiero ricoeuriano è innanzitutto una risposta a quel pluralismo radicale e onnicomprensivo che apre anche a forme di intolleranza mascherate da inclusività tollerante.

Nell’opera *Sé come un altro*³⁷, Ricoeur ribadisce la ricerca di identità di un soggetto che è già sempre in dialogo con un differire originario, e che quindi chiama il ricomporsi del *synballein*. Un differire originario in grado di realizzare *quell’universalismo particolare* di cui parla Ricoeur, che cerchi, cioè, di reintegrare e rimettere in dialogo interno e profondo, non meramente comunicativo in senso tecno-empirico, l’unità che soggiace alle diversità. Poiché, se il simbolo tende originariamente a condurre ad una ricomposizione unitaria, tale tensione è pur sempre tra parti differenti.

³⁶ Nell’ampia letteratura al riguardo, si vedano tra gli altri: W. Kymlicka, *Multicultural odysseys: navigating the new international politics of diversity*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007; F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet Università, Torino, 2008; T. Modood, *Multiculturalism: a civic idea*, Polity Press, Cambridge, 2013; G. Crowder, *Theories of multiculturalism: An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2013; *Multiculturalism Rethought. Interpretations, Dilemmas and New Directions*, ed. by V. Uberoi-T. Modood, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015.

³⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 2016.

Il simbolo *dà a pensare*, scriveva infatti Ricoeur³⁸, non solo perché è una intenzionalità primaria che dà analogicamente un senso secondo, ma perché mi trascina al di là del senso primario, perché conduce a cercare me stesso al di là di me stesso.

Dunque, ci troviamo in una ricerca di relazione anche conflittuale che però assume e rivela una struttura profonda dialogale, di mediazione, di conoscenza riunificatrice. In questo senso, il conflitto tra le parti è finalizzato a mostrare il senso genetico di un percorso conoscitivo e relazionale che ha come fine quello di riarticolare in un'unità di senso e di linguaggio i differenti. Pertanto, anche il simbolismo culturale va ripensato non come fattore di mera differenziazione e specificazione, ma per una sua intrinseca possibilità di differenziarsi in vista di un suo oltrepassamento e di un comprendersi tra le culture.

La democrazia contemporanea, con la sua ossessione per le procedure e per le regole formali, con la sua caduta nella burocratizzazione della mediazione istituzionale e nella deresponsabilizzazione delle coscienze, non sembra in grado di dar conto del bisogno di riconoscimento dei suoi membri.

Gli individui non possono trovare una identificazione simbolica semplicemente nel fatto di essere cittadini; devono in qualche modo essere considerati anche soggetti unici e irriducibili, parti vive di un contesto comune, identificante e differenziante al tempo stesso: essere umanità che cammina sulla terra con lo sguardo rivolto al cielo, e proteso al di là di esso.

³⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, tr. it., di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia, 2002.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisce una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

MIMESIS AND SANCTION

DOI: 10.7413/18281567291

di Fabrizio Sciacca

Università degli Studi di Catania

Abstract

This essay examines the relation between vengeance, sanction and the symbolic form of law. It argues that the transition from private retribution to institutional justice does not abolish violence but reconfigures its role within a ritual grammar of social order. Drawing on Girard and contemporary analyses of digital contagion, it considers whether modern legal structures can sustain their normative force in the absence of coherent mediation. The essay concludes that law's claim to meaning depends not on eradicating its archaic roots but on remembering the limits of what it can promise.

Keywords: Law; Vengeance; Mimesis; Sacrifice; Digital Justice.

1. Framing Law: Boundary-Making and the Demand for Meaning

It is worth saying from the start that any fair account of law must resist the urge to see it as nothing more than a set of commands backed by force. Law, in its fuller sense, is not just about rules or steps; it is a frame through which people shape their claims about order, strife, and fairness.

At heart, law brings in a rule of restraint that turns raw force into the rightful hope of self-control. In doing so, it draws lines that would otherwise blur: between what is allowed and what is banned, kin and stranger, peace and turmoil. These lines do not arise on their own. They call for a shared sense of what counts as fair conduct and what crosses the line.

A good place to begin is to see that rules take for granted the chance of breach. A rule means something only because it hints at what may go wrong – and the thought that wrongdoers will face some kind of answer. This plain point shows us that law does not grow from pure thought alone, but

from the lived need to make sense of strife – to draw bounds that help hold conduct steady where mere habit would fall short.

Some say that law, at bottom, is about threat – that its strength lies in fear of harm. There is some truth in this, but it leaves out much. The sense of right and wrong does not start with fear. It starts with the thought that some acts must be marked out, weighed, and dealt with. Long before courts come to be, there are shared hopes and group bonds that guide how folks act and what their acts mean. Law gives shape to these hopes, making them clear – and more to the point, open to dispute.

One might say this is just stating what all know. But the point is far from dull. It means that law's power rests on more than fear of pain. It stands or falls on whether its lines – between right and wrong, fair and foul use of force – still make sense to those who live by them. When these lines grow dim, law may stay in place as a tool but lose its pull. At that point, it no longer helps folks weigh harm or duty but becomes just one more way to rule by strength.

It helps to recall that law's line-drawing work is no fluke. It springs from the plain fact that people do not live by urge alone, but by webs of sense. These webs rest on the drawing – and guarding – of lines. Where such lines fail, so does trust: people no longer know who owes what, or what wrong must be righted.

Yet this is no sure thing. The line between rule and force is never firm. Today's world may think it has outgrown this frailty through set forms, but that is a false hope. Punishment still means doing harm – harm that is borne only as long as it feels fair. When this sense of fairness breaks down, the hurt law once claimed to tame may show its face again as plain brute harm.

This strain is not just a thought game. It shows up when old lines – between what is private or shared, between folk ways and strict rules – wear thin. In such times, law must do more than push folks to obey. It must keep up the belief that it offers a true way to face wrong, not just a mask for power.

Maybe in some times or places, this frame still holds. But where it does not, what's left is not law worth keeping. What's left is a shell: a tool that still gives orders but can no longer say why it should be heard.

2. Law's Religious Foundations and the Legacy of Sacrifice

Any search for law's roots must face the fact that it sprang from rites and faith. It is no mere twist of fate that, for many groups, rules first came not as deals between folks, but as truths from a higher

source. These rules were not seen as man-made, but as binding words handed down – from gods, from the dead, or from the stars.

This link with faith is not just for the past. It helps us see why law still speaks in ways full of weight and tone – with words like guilt, pardon, and grace. These words do not stem from mere rule-keeping; they echo an old sense that to judge is more than to weigh facts – it is to reach for rightness that no dry code can give. It helps here to see that the court still keeps old signs. Robes, ranks, set ways of speech – these are not just show. They hint, even now, at a power meant to rise above self-gain and hate. Whether these signs still move us is a fair doubt; but their hold shows that law's pull has long leaned on being more than a push from strength.

René Girard's view of the link between sacrifice and law shows this well. He held that early folk held off the threat of tit-for-tat harm by putting it into rites¹. The scapegoat, by bearing the group's hate, stopped strife from burning through all. Law, in this light, came not to end harm but to give it shape. The pain that stands in for the rite does not end hurt; it sets it in a form that can be known, foreseen – and key point – seen as fair.

This last point needs stress: punishment is still hurt, set apart from pure spite only by its rite-bound role. Its truth stands or falls on whether the trade it claims – a wrong met with a right cost – still feels real. When this trade no longer rings true, the line between rule and plain hurt breaks down.

Some might say that today's world has left these roots behind. But that is at best half true. Michael Barkun, among others, showed that rule by law cannot rest on threat alone². In many groups with no strong state, order is kept not by harm but by held beliefs. There, law works by giving folks a shared way to make sense of blame, duty, and leave – a kind of speech for judging acts, both one's own and those of others.

From this view, law's key task is not to force, but to make acts make sense. It brings shape to things by making some deeds seem fair, some wrong, and some open to talk. In this way, law shapes how we *see* acts, not just how we *do* them.

This brings two key thoughts:

¹ R. Girard, *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, Paris 1972, pp. 13-14.

² M. Barkun, *Law without Sanctions. Order in Primitive Societies and the World Community*, Yale University Press, New Haven and London 1968, p. 151.

- (i) law's right to rule does not rest on fear alone: it rests on whether it can still help folks make sense of strife in a way that feels fair and known;
- (ii) when law fails in this – when its signs grow dim or feel false – it may still work as a shell, but it has lost its deeper ground: it can still rule, but it no longer moves.

In such times, law risks turning back into what it once held back: a world where hurt still rules, but no longer wears the cloak of shared right. What's left is the rite with no belief, the blow with no sense that a wrong has been set right.

3. From Retaliation to Rule: How Vengeance Becomes Legal Sanction

A central step in any account of the origins of law is to distinguish vengeance from mere reaction. While defensive violence may arise from immediate threat, vengeance involves something more structured: a felt obligation to return harm, not simply as retaliation, but as a kind of moral response. It is shaped by expectations—often implicit—concerning honour, loss, and redress.

This is not a trivial observation. It suggests that vengeance, far from being a symptom of breakdown, may express a basic conception of justice. To avenge is not only to respond to harm, but to restore a disrupted balance. Whether this should be endorsed is a separate question; the point, rather, is that in the absence of formal institutions, vengeance may serve as a form of social ordering—imperfect, but intelligible.

René Girard's account helps to clarify why vengeance, although structured, cannot be left to its own logic. Because it operates through mutual imitation—what Girard calls *mimesis*—each act invites a further response. The result is not resolution but escalation (*la mimesis de la violence infinie*)³: a cycle of harm that threatens to overwhelm any settled form of life. Left unchecked, vengeance undermines the very order it claims to restore.

Legal institutions, in part, arise to interrupt this pattern. They do not abolish violence; they relocate and reshape it. What was once a personal duty to avenge becomes a delegated power to punish. The shift is not from violence to peace, but from unregulated harm to authorised sanction—harm carried out under conditions meant to render it justifiable.

³ Girard, *op. cit.*, p. 331.

This transformation follows a certain structure. What Luigi Alfieri describes as the “transcendence” of judicial power refers to the removal of conflict from the closed circuit of grievance and reply⁴. The solitary avenger is replaced by a third party—an institution—that claims to stand outside the immediate quarrel. In doing so, it imposes form and finality on what would otherwise remain open-ended.

Yet the distinction between vengeance and punishment is not absolute. The Girardian account posits that the symbolic structure of legal sanction retains traces of the sacrificial act. Punishment isolates the wrongdoer, subjects them to controlled harm, and seeks to reaffirm a fragile collective order. In this respect, punishment can be seen as vengeance ritualised: not eliminated, but rendered repeatable and, at least in principle, accountable.

Anthropological evidence lends support to this continuity. In many stateless or loosely governed societies, vengeance persists not as unbounded violence, but as a regulated practice. Raymond Verdier’s studies show that acts of revenge are often governed by norms—concerning timing, proportionality, and public acknowledgment⁵. These acts are embedded within rituals that give them recognisable meaning. Antonio Pigliaru’s account of the Sardinian vendetta shows this point clearly: vengeance, in that context, functions not as arbitrary force but as a form of rough justice, guided by obligation and shaped by shared codes of conduct⁶.

Some may argue that such practices fall outside any defensible definition of law. Kelsen’s legal positivism would support that view: unless norms are backed by a formal institutional structure, they cannot properly be called legal⁷. As Amedeo G. Conte explains, building on Kelsen’s theory, “a descriptive proposition can exist without being true,” but “a prescriptive proposition cannot exist without being valid, since, due to the equation of validity and existence, a prescriptive proposition

⁴ L. Alfieri, *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria. Il problema politico e giuridico di René Girard*, in D. Corradini Broussard (Ed.), *Miti e archetipi. Linguaggi e simboli della storia e della politica*, Ets, Pisa 1993, p. 438.

⁵ R. Verdier, *La vengeance*, vol. I, *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, Cujas, Paris 1980, pp. 11-42.

⁶ A. Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, ed. by L.M. Lombardi Satriani, Giuffrè, Milano 1975. The volume is composed of two distinct sections. The first presents a revised and systematised version of *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* (Giuffrè, Milan 1959), wherein Pigliaru conceptualises vendetta as a normative legal order embedded in the socio-cultural fabric of inner Sardinia. The second comprises a curated selection of analytical essays on the phenomenon of Sardinian banditry, written over the period 1955–1969, which collectively offer a critical engagement with the interplay between customary justice and the marginalisation of state authority.

⁷ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Wien 1960, pp. 3-24.

that exists without being valid would be a prescriptive proposition that exists without existing, which is impossible⁸.”

This formalist view treats legal norms as ontologically dependent on institutional validation. But such a position overlooks the practical function that these acts perform. As Mario Jori argues, even where norms are institutionally valid, their application still requires interpretive choices—especially when bridging abstract rules and concrete facts. In legal practice, the norm does not “exist” merely because it is declared, but because it is enacted and interpreted within a context⁹. From this perspective, the boundary between formal legality and lived normative force becomes more porous. If vengeance, however rudimentary, helps to enforce norms and contain conflict, then it cannot be dismissed as mere lawlessness. It may be better described as a preliminary form of sanction—rough, but intelligible within its setting. This distinction matters. The claim that modern forms of justice are superior to earlier ones cannot rest on institutional structure alone. It must be shown that public adjudication achieves something private retaliation cannot: namely, impartiality, restraint, and a sense of closure. The promise of law is not only that it settles disputes, but that it does so without reproducing the cycle of harm.

That claim, however, is not beyond challenge. It assumes that legal institutions retain their claim to neutrality and that their procedures remain credible to those who rely on them. When this credibility erodes, the re-emergence of vengeance—whether literal or symbolic—cannot be ruled out.

The broader point follows: the development of law does not abolish the impulse to retaliate. It reframes it. Whether that reframing holds depends on whether the forms and procedures of sanction continue to make sense to those who are subject to them. If they lose that power, law may persist as machinery, but its moral claim weakens. What remains is not the triumph of reason over violence, but a shift in how violence is presented, contained, and, ultimately, justified.

⁸ A.G. Conte, *Primi argomenti per una critica del normativismo*, Tipografia del libro, Pavia 1968, p. 25.

⁹ M. Jori, *On Touchie, Logic and the Universe*, in “International Journal for the Semiotics of Law”, 11:31 (1998), pp. 59–65, sp. p. 64: “In the present society there is no legal reference without choices, which means that it is ultimately impossible to apply legal rules to actions, real or imaginary, without decisions”.

4. Beyond the State: Ritual Justice and the Function of Customary Law

The standard account of legal modernity presents a clean transition: personal revenge gives way to public sanction; informal norms are replaced by formal adjudication. Yet anthropological evidence complicates this view. In a range of settings, vengeance persists not as a relic of disorder, but as an organised way of responding to wrongdoing where central institutions are absent or distrusted.

Raymond Verdier's studies of African societies are instructive in this regard. What is often labelled "revenge" is seldom arbitrary. It is typically structured by shared norms—determining who may act, when retaliation is appropriate, and what counts as a proportionate response. These acts are not hidden or random; they are carried out in public, and often within ritual forms that confer recognition. In such cases, vengeance operates less as an eruption of violence than as a socially recognised mechanism for restoring order.

This should prompt a reconsideration of what we take law to be. If vengeance can function in ways that are patterned, rule-bound, and widely understood, then it cannot simply be excluded from the legal domain by definitional fiat. The decisive feature of law, in this light, is not institutional form but social function: the capacity to define duties, resolve disputes, and produce outcomes that are treated as binding. Where these functions are carried out effectively, the absence of a central court does not automatically disqualify a practice from being juridical in nature.

Antonio Pigliaru's account of the Sardinian vendetta underscores this point. In certain highland communities, acts of vengeance were seen not as personal excesses but as forms of justice. They followed shared codes, were understood by those involved, and were often carried out by individuals acting not in a personal capacity but on behalf of a kin group. In the absence of a trusted formal tribunal, such actions were regarded not as lawless, but as morally required.

This may seem to stretch the concept of legality too far. If any rule-bound practice counts, what distinguishes vengeance from a feud governed only by whim or threat? Here, H.L.A. Hart's idea of the "internal aspect of rules" becomes relevant¹⁰. A rule, to count as such, must be accepted by its

¹⁰ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon, Oxford 1961, p. 55. Where a habit is widespread within a social group, this generality amounts merely to an empirical regularity in observable behaviour. No member of the group need be aware of the general pattern, nor need they intend to preserve or transmit it; it suffices that each behaves in a manner coinciding with that of others. By contrast, the existence of a social rule presupposes that at least some members regard the relevant behaviour as a general standard, one to be observed by the group at large. In this case, the rule exhibits an *internal* dimension in addition to its *external* aspect—namely, the regularity in conduct detectable by an external observer. The internal aspect consists in a normative attitude: a recognition that the behaviour in question is not merely

participants as a standard—something to be followed, not merely predicted. Ritual vengeance, where it meets this condition, differs from arbitrary violence precisely in this respect: it is not simply reactive, but structured and normatively intelligible.

Such systems also tend to draw clear lines between insiders and outsiders. Practices like hospitality, often viewed as spontaneous or generous, are in fact governed by strict norms: the guest is not simply welcomed but incorporated into a network of mutual obligation. This reinforces the point that so-called primitive forms of justice are not rudimentary versions of disorder. They reflect a different logic—one in which justice is grounded not in impersonality, but in social ties.

The implications for legal theory are significant. If law is defined solely in terms of institutional form, then these practices fall outside its reach. But if law is understood in terms of its role in stabilising expectations and managing conflict, then structured forms of vengeance can be seen as early—if limited—versions of sanctioning systems.

This, in turn, bears on the normative claim that modern legal systems are not only more stable, but also more just. The appeal to central authority cannot by itself settle the matter. One must show that institutionalised sanction is more than a mechanism for control—that it introduces genuine impartiality, clarity, and restraint. This is the core of the natural law tradition: the idea that law, properly understood, embodies standards of fairness that apply generally and without privilege.

Yet Kelsen's scepticism remains a useful counterpoint. If legal norms are treated as moral absolutes rather than functional instruments, the risk is that law becomes mystified. The point is not to equate vengeance with justice, but to recognise that both seek to manage violence, and both rely on shared forms of meaning to do so. What separates them is not an absolute break, but a change in how communities mark and justify acts of retribution.

Seen in this light, the shift from vengeance to sanction is best understood not as a sharp rupture, but as a transformation of ritual form. Both seek to restore order through the controlled use of harm. What differs is the means by which that control is legitimised—whether through kinship, custom, or the authority of a state.

customary, but obligatory.

5. When Law Falters: Tragedy, Retaliation, and the Return of Unmediated Harm

At this stage, it is worth returning to a basic question: what does institutional punishment achieve that personal vengeance does not? A common answer is that it repositions violence within a framework that claims impartiality. Vengeance is bound up with personal involvement and partial judgment; legal sanction, by contrast, aspires to rise above the quarrel, offering a form of resolution that rests on general standards.

Yet this aspiration requires scrutiny. Law does not eliminate violence; it seeks to contain and justify it. Punishment remains a form of harm. What distinguishes it from cruelty or retaliation is not its content, but the justification offered in its name. If that justification loses credibility, the difference between legal sanction and private revenge becomes harder to sustain.

This tension is already present in classical tragedy. *Antigone*, for instance, stages a conflict between the authority of the state and a moral claim that cannot be absorbed into its categories. Antigone's action is irrational only from the perspective of civic law; within her own ethical framework, it is not only reasonable but required. The tragic dimension lies precisely in the absence of a common measure between these two orders once they diverge too far.

Girard's interpretation of tragedy takes the argument further. For him, tragedy reveals what sacrificial ritual once concealed: the contagious force of imitation in a context where distinctions collapse. When the boundaries between roles weaken, actors mirror one another until violence becomes the only available form of resolution—typically in the figure of a scapegoat, whose removal restores, if only briefly, social balance.

This logic is not confined to ancient contexts. Elias Canetti's observation that vengeance presupposes proximity remains relevant: retaliation requires the wrongdoer to be visible and within reach¹¹. This notion resonates deeply with the transformation of the hunting pack into the lamenting pack. When direct punishment becomes unfeasible or unbearable—whether due to fear, guilt, or the sheer magnitude of violence committed—the persecutors seek a different form of resolution. They attach themselves to the figure they have marked for death, not out of compassion, but as a subconscious strategy to shift the weight of their own culpability. In mourning the victim, they symbolically realign themselves with suffering, as if by lamenting they too have been wronged. It is a ritual inversion: the

¹¹ E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960, p. 150.

hunter becomes the mourner, the aggressor the fellow sufferer (Canetti 1960: 169 ss.) But even this shift depends on proximity. The dying victim remains close enough—physically, emotionally, morally—to absorb their projections. Without that nearness, without the shared space of torment and recognition, the cycle of guilt and redemption cannot complete itself. Vengeance and expiation, then, are not abstract forces but relational acts, deeply dependent on presence, on bodies, on eyes that meet and voices that cry out. It is this proximity that gives both violence and remorse their power—and perhaps, their limits.

Modern legal institutions, by contrast, remove punishment from the realm of personal contact, assigning judgment to a third party presumed to be detached from the immediate harm. Yet the sense that harm demands response does not disappear with institutionalisation. When legal systems lose their normative grip, the impulse to reclaim justice directly may return. One sign of this is the difficulty modern institutions face in naming certain forms of wrongdoing. The language of “evil” has become contested, even avoided, in contexts where procedural neutrality is prioritised. This avoidance may be well-intentioned, but it leaves a gap that is often filled by informal publics, less constrained by procedural norms.

Some may view this as a form of ethical progress—a refusal to rely on absolute moral claims. But the danger lies in the opposite direction. When formal judgment weakens, the structures that emerge in its place are not necessarily more reflective. They may instead replicate older patterns in altered form. The digital sphere, for example, offers a setting in which moral condemnation is broadcast, amplified, and enacted as public performance. This is not a simple return to ritual sacrifice, but something more disjointed: expulsion without closure, exposure without reckoning.

What follows is that the legal function—the mediation of violence through shared procedures—must constantly reassert its credibility. When it fails to do so, the forms meant to stand between harm and retaliation collapse or are bypassed altogether. The promise of law is not that violence will disappear, but that it will be brought within a framework that can be explained, challenged, and understood. When this promise fails, law becomes indistinguishable from the force it claims to regulate.

6. Law Without Force, Sanction Without Law: Legal Meaning at the Threshold of the Digital

A long-standing assumption in legal thought is that norms and sanctions are internally linked. From early codes of retribution to modern systems of punishment, the force of law has been taken to depend

on its capacity to act: a rule is binding, in part, because its breach invites a consequence. If that link is severed, what remains may resemble law in form, but lacks its decisive feature—namely, its claim to authority in conditions of dispute.

Current developments place pressure on this assumption. On the one hand, we encounter norms that are only loosely or selectively enforced: international agreements, platform rules, codes of conduct with unclear mechanisms of redress. On the other hand, we face forms of punishment that occur entirely outside legal institutions: online shaming, reputational destruction, algorithmic exclusion—penal effects without procedural ground.

These shifts point to two distinct phenomena that deserve conceptual attention: law without sanction, and sanction without law.

The first may seem to show that coercion is not essential. If certain norms are widely followed despite lacking formal enforcement, perhaps their authority lies elsewhere—in shared expectation, functional necessity, or the simple fact of being embedded in regular practice. There is something to this. Many norms work because they stabilise conduct, coordinate behaviour, and foster internalisation. In such cases, the threat of punishment may be largely symbolic.

But there is a limit to this analysis. A norm that cannot, in principle, be enforced may remain influential in ordinary cases, but its authority tends to weaken when it is challenged. A legal norm whose sanction is conditioned upon a state of affairs that is empirically unrealisable is unlikely, in practical terms, to produce abuse. Its functional inertness ensures its desuetude through structural inapplicability. The more pressing danger lies in the converse case: penal norms whose constitutive predicates are imprecise, vague, or open-ended. Such indeterminacy does not merely permit discretion; it institutionalises it, endowing the judiciary with a scope of interpretive authority that risks evading normative constraint and escaping procedural accountability. In this configuration, the boundary between the licit and the illicit ceases to be drawn by law itself and instead becomes contingent upon the exercise of discretionary judgment, often opaque and resistant to external scrutiny¹².

In conditions of conflict or dissent, unenforceable norms lose traction. This is not merely a theoretical concern: digital environments provide examples in which normative inflation occurs—more rules are

¹² C. Luzzati, *La vaghezza delle norme. Un'analisi del linguaggio giuridico*, Milano 1990, p. 387.

asserted, but fewer are backed by credible procedures. What results is a shift from institutional resolution to diffuse forms of control: platform moderation, crowd-based judgment, algorithmic filtering. Authority is displaced, not abolished.

The second phenomenon—sanction without law—is more unsettling. Here, harm is imposed without reference to codified standards or due process. It is immediate, highly visible, and often emotionally charged. It may reflect a genuine sense of wrong, but it bypasses the checks that distinguish judgment from retaliation.

In digital contexts, this has become increasingly common. Traditional legal categories—such as jurisdiction, admissibility, and evidentiary threshold—are rendered uncertain. Punishment takes place through visibility and repetition rather than through deliberation. A person is named, condemned, and cast out—not through legal procedure, but through spectacle.

From a Girardian perspective, this is unsurprising. Where law no longer maintains its authority, older structures reappear, albeit in new forms. The digital crowd functions like a sacrificial mechanism: an individual is isolated, marked, and expelled, momentarily restoring a sense of order. But unlike ritual, there is no closure. The process repeats, without reflection or end.

This raises a deeper question. Is sanction merely a supplement to law, or part of what makes law what it is? Legal positivists such as Kelsen have insisted that the norm and its sanction belong together¹³. Other views, such as Hart's, allow that law may guide behaviour by shaping expectations, not only by threatening force.

But whatever one's theoretical commitments, a practical point remains: a legal system's authority depends not only on issuing rules, but on its ability to act when those rules are contested. When sanctions appear arbitrary or norms seem hollow, the link between rule and response breaks down.

The digital sphere intensifies this dynamic. It accelerates judgment, diffuses responsibility, and detaches sanction from deliberation. In doing so, it makes visible a broader problem: the erosion of the distinction between justice and expulsion, between judgment and mimetic reaction.

That distinction is not fixed by definition. It is sustained—or lost—in practice. A legal order that cannot hold together norm and sanction does not simply become ineffective. It risks reverting to the very patterns it once sought to contain.

¹³ Kelsen, *op.cit.*, pp. 25-30.

7. Digital Mimesis and the Breakdown of Legal Form

It might be assumed that the mimetic structures described by René Girard belong to a distant anthropological past. But this view underestimates the extent to which the dynamics of imitation, rivalry, and exclusion remain operative—particularly under contemporary technological conditions. The digital sphere does not neutralise these forces; it amplifies them. The network's structure allows for the rapid spread of desire, grievance, and hostility, with little mediation. Each participant becomes both observer and actor in a collective performance of resentment.

Earlier forms of sacrifice, however crude, were at least framed by ritual procedures aimed at restoring some form of stability. The scapegoat was chosen, condemned, and expelled through acts that sought to contain the surrounding disorder. The violence was not denied but bounded—justified by reference to a larger narrative of reconciliation.

By contrast, the digital scapegoat emerges without ritual form. Visibility is driven by algorithms, timing is accidental, and judgment is collective but disorganised. The expulsion is real—reputational, social, and sometimes economic—but it lacks closure. There is no resolution, only repetition.

This is not justice in any meaningful sense. It lacks proportion, process, and deliberation. It reproduces the form of sacrificial violence but without its symbolic economy. The act of punishment becomes automatic, decoupled from questions of evidence or responsibility. The logic is expressive rather than justificatory: it affirms group identity through the act of condemnation, not through any settled judgment of harm.

What is lost in this process is not simply fairness, but intelligibility. In earlier forms of vengeance, however destructive, the link between wrong and response was at least conceptually graspable. Today, the object of punishment may be unknown, or known only through fragments. What matters is not the deed, but the effect it provokes. The scapegoat becomes a role, not a person—a narrative placeholder onto which outrage is projected.

This introduces a further shift. The mimetic cycle is no longer tied to a shared sense of cause or loss. Participation is not motivated by direct injury but by emotional identification. The act of joining the condemnation is less about reparation than about belonging—to show that one stands with the group, on the right side of a conflict whose terms are only partly known.

Certain patterns are consistent. Facts become secondary; judgment precedes understanding. Each new instance reactivates the cycle, adding to a growing archive of unresolved conflict. What might once have functioned as symbolic resolution now becomes accumulation—an ever-expanding record of exclusion with no framework for closure or reintegration.

In such a setting, legal forms are not directly attacked so much as bypassed. Trial, evidence, and verdict are mimicked but hollowed out. The appearance of process masks the absence of justification. The procedural values that once distinguished law from spectacle—proportionality, reasoned judgment, presumption of innocence—are replaced by speed and repetition.

The result is not simply a failure of regulation. It is a transformation in the structure of judgment. Where formal procedures are seen as slow, inadequate, or complicit, they lose not only their efficiency but their legitimacy. Defenses of legal process risk being cast as evasions, or worse, betrayals of shared values. When that suspicion dominates, public emotion overtakes institutional mediation. The community no longer reaffirms itself through law but through symbolic destruction.

What returns here is not the archaic form of sacrifice, but its underlying pattern—accelerated, fragmented, and stripped of symbolic constraint. In the absence of shared procedures for naming and resolving conflict, the cycle of imitation intensifies. Those who punish may in turn be punished. Roles reverse; distinctions blur. No final word is possible.

This is not merely a matter of institutional design. It concerns the fragility of form itself. When law loses its capacity to draw meaningful distinctions between judgment and vengeance, it becomes increasingly difficult to sustain it as a distinct mode of response to conflict.

8. The Fragility of Legal Order: Between Mediation and Mimetic Collapse

It is often assumed that the historical movement from vengeance to legal sanction marks a fundamental break: that once institutional procedures are in place, the older structures of retaliation are overcome. The account offered here suggests a more cautious view. Law does not abolish the forces that generate retribution; it reinterprets them. Its authority depends on the success of that reinterpretation.

Under contemporary conditions, that success can no longer be taken for granted. Norms without enforceability risk becoming symbolic without being effective. Sanctions without legal form risk

becoming punitive without being just. When the link between rule and response weakens, law no longer mediates conflict; it is replaced by patterns that resemble what it was meant to contain.

This is not to say that collapse is inevitable. But it does imply that the line between legal judgment and mimetic expulsion is never secure by definition. It is sustained, if at all, by collective restraint—by a shared willingness to defer immediate condemnation in favour of procedures that can still claim legitimacy.

When that restraint weakens, the symbolic weight of legal forms begins to decay. Law remains operative as process, but it loses its status as a shared language through which violence can be made answerable. What takes its place is not an absence of regulation, but the return of mimetic cycles: public accusation, informal punishment, the search for moral clarity through exclusion.

No legal system is immune to this drift. Its resilience depends less on structure than on whether it can still persuade those subjects to it that its practices are more than empty form. If it fails to do so, the distinction between sanction and spectacle dissolves. What remains is enforcement without meaning—rule without recognition.

Whether that distinction can be recovered is not a matter of doctrine alone. It turns on deeper questions of moral psychology: on whether societies still possess the symbolic resources to sustain law not merely as a set of commands, but as a framework through which conflict can be made visible, interpreted, and addressed without recourse to the cycles it once aimed to interrupt.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

BIOPOTERE E BIOPOLITICA.

TECNICA E POTERE NELLA FILOSOFIA POLITICA CONTEMPORANEA, A PARTIRE DA FOUCAULT

DOI: 10.7413/18281567290

di Erasmo Silvio Storace

Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como

Biopower and Biopolitics.

Technique and Power in Contemporary Political Philosophy, Starting from Foucault.

Abstract

This paper investigates the relationship between biopower and biopolitics in contemporary political philosophy, starting from Michel Foucault's genealogical analysis of modern power. It argues that the politicization of life is not a rupture with the past but the result of a long transformation within Western modernity, in which life becomes an object of knowledge, administration, and technical control. By integrating perspectives from thinkers such as Agamben, Esposito, Deleuze, and Mbembe, the study highlights the coexistence of biopolitical governance and necropolitical dynamics in modern societies. The article also explores the role of technology and algorithmic governance in reshaping contemporary forms of power over life. Ultimately, it proposes that biopolitics should be understood as the historical horizon through which Western rationality governs life, revealing both the productive and destructive dimensions of modern political power.

Keywords: Biopolitics; Biopower; Governmentality; Technology and Power; Contemporary Political Philosophy

1. Introduzione

Per chiarezza terminologica, assumerò fin da subito la seguente convenzione – utile più a delimitare un campo d’analisi che a separare “epoche”: per biopotere intendo la forma storica del potere che prende in carico la vita, facendone oggetto diretto d’intervento, ottimizzazione e organizzazione; per biopolitica intendo l’insieme di dispositivi, pratiche e razionalità attraverso cui tale presa in carico si traduce in governo effettivo dei corpi e delle popolazioni, secondo l’impianto ricostruito da Michel Foucault nelle lezioni del Collège de France¹. La distinzione non istituisce due sostanze né due linee del tempo, ma due piani analitici: la dinamica di una presa sulla vita (biopotere) e la grammatica tecnico-istituzionale che la rende operativa (biopolitica). In questa prospettiva, l’una e l’altra rinviano a un medesimo processo di trasformazione della razionalità politica occidentale.

Muovendo da tale convenzione, il presente contributo indaga il nesso biopotere/biopolitica, attraverso un’interrogazione che vuole essere, insieme, genealogica e simbolico-politica. Genealogica, nel senso foucaultiano, perché mette in luce il co-costituirsi storico di saperi (biomedicina, statistica, economia della salute) e forme di potere (disciplinamento, sicurezza, normalizzazione) in rapporto al vivente². Simbolico-politica, perché assume che il governo della vita passi sempre anche per immagini, narrazioni e categorie attraverso cui una civiltà pensa la propria relazione con la *phýsis* e con l’immaginario tecnico contemporaneo. La modernità, in questo quadro, è meno un periodo che una forma del pensiero in cui l’uomo si costituisce come misura delle cose, assumendo compiti prima attribuiti al divino³. Ne risulta lo slittamento del baricentro del politico: dal diritto sovrano di vita e di morte alla gestione produttiva della vita propria del biopotere, secondo la nota inversione – dal “far morire e lasciar vivere” al “far vivere e lasciar morire” – tematizzata da Foucault⁴. La biopolitica denomina la razionalità che rende possibile tale passaggio mediante dispositivi diffusi: istituzioni sanitarie e previdenziali, saperi clinici e demografici, tecniche di valutazione, prevenzione e rischio⁵.

¹ M. Foucault, *La volontà de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2013; Id., *Il faut défendre la société*, Gallimard, Paris 1997, trad. it. *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2020; Id. *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004, trad. it. *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2015.

² Cfr. Id., *La volontà di sapere*, cit.

³ Cfr. E.S. Storace, “Modernità e utopia”, in Aa.Vv., *Città, utopia e mito*, Mimesis, Milano 2018.

⁴ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit.

⁵ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit.

Le letture contemporanee hanno complicato questo quadro, mostrando come la presa in carico della vita conviva con zone d'ombra e nuove figurazioni del politico. Giorgio Agamben legge nella cattura della “nuda vita” la struttura originaria della politica occidentale, segnalando continuità tra sovranità e biopolitica⁶. Roberto Esposito propone di pensare una politica della vita capace di oltrepassare la mera logica immunitaria, articolando il nesso tra protezione e negazione⁷. Sul versante delle pratiche, Paul Rabinow e Nikolas Rose hanno mostrato come il governo della vita si eserciti oggi attraverso infrastrutture biomediche, mercati della salute e nuove soggettività genetiche⁸.

Per orientare criticamente l'analisi, integrerò tre ulteriori linee: (a) la diagnosi delle società di controllo come mutazione dei dispositivi disciplinari verso forme di modulazione continua e protocollare⁹; (b) la nozione di necropolitica, che mostra come il “far vivere” biopolitico sia eterogeneo a spazi in cui la sovranità si riafferma come potere di esporre alla morte¹⁰; (c) la critica della governamentalità algoritmica, che evidenzia la produzione preventiva di soggetti e condotte mediante l'operatività opaca dei dati¹¹. Queste piste non contraddicono l'impianto foucaultiano, ma ne radicalizzano l'estensione, indicando continuità e soglie tra dispositivi di vita e regimi di morte, tra disciplina e controllo, tra decisione giuridica e calcolo predittivo.

In sintesi, ciò che segue problematizza l'idea di una cesura drastica tra modernità e postmodernità: si tratta di comprendere se biopotere e biopolitica annuncino un “uomo nuovo” o, piuttosto, intensifichino razionalità già operanti nella lunga durata occidentale. L'ipotesi è che la presa in carico della vita (biopotere) e la razionalità che la governa (biopolitica) compongano, insieme a un terzo registro etico-critico, la trama entro cui interrogare oggi senso e limiti del governo della vita – dal clinico al statistico, dal disciplinare al modulare, dal sovrano al necropolitico, fino al calcolo algoritmico che anticipa e preforma soggettività, rischi e aspettative di salute.

⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

⁷ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

⁸ P. Rabinow, “Biopower Today”, N. Biopower Today. *BioSocieties* 1, 2006, pp. 195–217; N. Rose, “The Politics of Life Itself”, in *Theory Culture and Society*, 2001, pp. 1-30.

⁹ G. Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, in *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, trad. it. “Post-scritto sulla società del controllo”, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2019.

¹⁰ A. Mbembe, *Necropolitics*, Duke University Press, Durham 2019.

¹¹ A. Rouvroy, T. Berns, “Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation”, *Réseaux*, 2013, p. 177.

2. Dalla sovranità al biopotere: la politicizzazione della vita nel pensiero contemporaneo

Comprendere il senso e la portata del concetto di biopolitica implica interrogarsi sul modo in cui la politica, nel corso della modernità, abbia progressivamente inglobato la dimensione biologica dell'esistenza, trasformando la vita stessa in oggetto di sapere, amministrazione e governo. Seguendo la lezione di Michel Foucault, la biopolitica segna il momento in cui il politico oltrepassa il proprio ambito tradizionale – giuridico-istituzionale – per entrare nella sfera del vivente, fino a coincidere con la gestione dei processi vitali¹². Il potere, in questo quadro, non si esaurisce nell'imposizione di norme o nella coercizione, ma assume la forma di un dispositivo diffuso di produzione, regolazione e ottimizzazione della vita, volto a orchestrare ciò che è più elementare: nascita, salute, morte, riproduzione, mobilità dei corpi.

Il cuore della biopolitica consiste, dunque, in questo sconfinamento del politico nel biologico, un processo che si dispiega lungo due direttrici complementari. La prima è di ordine discorsivo: la proliferazione di saperi che, presentandosi come scientifici, normano i criteri di verità della vita e legittimano l'intervento del potere sul vivente (epidemiologia, demografia, economia della salute). La seconda è di ordine istituzionale: la costruzione di centri e reti di autorità – visibili e invisibili – che si arrogano il diritto/dovere di amministrare i corpi, definire standard, predisporre soglie e algoritmi di rischio. L'unione di questi due livelli – sapere e potere – genera una nuova configurazione del politico, nella quale l'esistenza biologica diviene terreno privilegiato di esercizio del dominio¹³. Foucault interpreta tale mutamento come passaggio da una concezione del potere fondata sulla sovranità – verticale, piramidale, personalizzata – a una forma orizzontale e immanente, che egli chiama biopotere. Nelle società premoderne e nella prima modernità, il potere era localizzabile: un sovrano o un'istituzione che ne costituivano il centro. Esso si esercitava “dall'alto verso il basso”, in virtù di un principio trascendente che fondava la legittimità dell'ordine politico. Nella monarchia assoluta, ad esempio, il potere coincideva con la figura del re, in cui si concentrava il diritto di vita e di morte sui sudditi. È quanto mette in evidenza Ernst Kantorowicz in *I due corpi del re*¹⁴, mostrando

¹² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

¹³ Id. *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014.

¹⁴ E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

l'intreccio tra corporeità naturale e corpo mistico dello Stato: una teologia politica della presenza che assegna alla morte il compito di riaffermare la sovranità.

Questa logica della rappresentazione inizia a dissolversi con l'emergere del biopotere. Il potere moderno, infatti, non risiede più in un punto determinato né si identifica con un soggetto unico: esso è reticolare e capillare, perché si manifesta nella trama delle relazioni sociali e nei dispositivi che regolano la quotidianità. Foucault insiste sul fatto che “il potere non è una cosa che si possiede, ma una relazione che si esercita”: non un oggetto da detenere, ma un insieme di pratiche e saperi che attraversano il corpo sociale¹⁵. La forza del potere moderno consiste nella sua immanenza ai processi vitali e nella sua invisibilità operativa.

La differenza decisiva tra potere sovrano e biopotere risiede nel diverso rapporto con la vita: il primo si definiva attraverso la facoltà di “far morire e lasciar vivere”; il secondo rovescia il paradigma, facendo della vita il proprio oggetto privilegiato (“far vivere e lasciar morire”)¹⁶. Ne consegue che la morte non è più l'atto culminante del potere, bensì l'effetto collaterale – e talora selettivo – di una razionalità di governo orientata all'ottimizzazione delle popolazioni. La politica si riconfigura così come amministrazione della vita, dove ciò che conta non è soltanto la legge, ma la gestione della salute, della produttività, della riproduzione, dei flussi.

Questa trasformazione produce uno spostamento antropologico: l'oggetto del potere non è più l'“uomo” come soggetto giuridico, bensì l'“uomo” come essere vivente. Come nota Hannah Arendt, la modernità inaugura un ordine in cui “l'uomo è organizzato come essere vivente”¹⁷: la vita biologica – la *zoé* – entra al centro dell'arena politica, spesso a scapito del bios come spazio dell'azione e del discorso. In questa torsione si comprende la diagnosi di Giorgio Agamben: la biopolitica è il punto in cui la nuda vita viene catturata nel diritto e da esso trattenuta¹⁸. L'“inclusione esclusiva” della vita nel nomos istituisce il paradosso di un ordine che protegge esponendo, immunizza disattivando, cura normalizzando.

Se la genealogia foucaultiana rende visibile la positività produttiva del potere, letture successive hanno evidenziato i suoi margini e i suoi rovesci. Da un lato, Gilles Deleuze descrive il passaggio da

¹⁵ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

¹⁶ Id., *Bisogna difendere la società*, cit.

¹⁷ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017.

¹⁸ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit.

discipline a società di controllo, dove l'impronta istituzionale (scuola, fabbrica, carcere) lascia spazio a modulazioni continue, protocolli e codici che "non smettono mai"¹⁹. In questo orizzonte, la presa sulla vita si fa tempo reale, anticipazione e taratura permanente: la norma diventa algoritmo, l'eccezione deriva statistica. Dall'altro lato, Achille Mbembe mostra che il "far vivere" biopolitico coesiste con regimi in cui la sovranità riafferma il proprio potere di letalità: la necropolitica designa spazi e pratiche (colonie, campi, frontiere, zone d'eccezione) in cui la politica decide dell'esposizione alla morte e della gerarchia dei vivibili²⁰. Tali prospettive non negano Foucault, ma ne mettono in luce il doppio registro: governo della vita e, insieme, amministrazione della morte.

A questa doppia linea va aggiunta la torsione tecnico-informazionale che ristrutturava oggi il governo del vivente. Laddove la biopolitica classica operava tramite raccolte statistiche e dispositivi disciplinari, la governamentalità algoritmica descritta da Antoinette Rouvroy e Thomas Berns segnala un salto qualitativo: il potere si esercita per correlazione e profilazione preventiva, producendo "soggetti senza soggettivazione", ossia condotte preformate da inferenze opache che precedono la coscienza e l'intenzione²¹. Non si tratta più soltanto di catturare la vita, ma di predirla e programmarla in regime di "tempo reale" e di ottimizzazione.

Alla luce di queste integrazioni, la politicizzazione della vita non è un semplice ampliamento delle competenze statali, bensì una riarticolazione del politico. La biopolitica appare come condizione della modernità matura, ma anche come suo punto di crisi: la vita, resa calcolabile, diviene governabile; governata, diviene valorizzabile; valorizzata, è esposta a nuove forme di vulnerazione, differenziazione, selezione. La sovranità non scompare: si decompone in funzioni, riemerge nell'eccezione necropolitica, si ricompone in protocolli di controllo modulare e in architetture di calcolo che istituiscono una normatività senza legge, una legalità senza decisione.

È in questo intreccio – sapere/dominio, corpo/istituzione, disciplina/controllo, vita/morte – che la filosofia politica contemporanea riconosce la cifra della nostra epoca. La biopolitica, lungi dall'essere fenomeno circoscritto, rappresenta la struttura permanente del potere moderno e tardo-moderno: la modalità con cui la vita diventa politica e la politica diventa, inevitabilmente, gestione della vita.

¹⁹ G. Deleuze, "Post-scritto alla società del controllo", cit.

²⁰ A. Mbembe, *Necropolitics*, cit.

²¹ A. Rouvroy, T. Berns, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation", cit.

3. Continuità e discontinuità: il paradigma biopolitico nella genealogia della modernità

Il concetto foucaultiano di biopotere si colloca in un punto di snodo decisivo della riflessione moderna: quello in cui la politica cessa di essere mera sovrastruttura giuridica e diviene la forma stessa dell'amministrazione della vita. Tuttavia, comprendere tale passaggio non significa assumerlo come una cesura netta o una frattura epocale. L'idea che il biopotere rappresenti il tratto distintivo della postmodernità è, come già osservato, ingenua e fuorviante. In realtà, le dinamiche biopolitiche non emergono ex abrupto, ma costituiscono il risultato di un lungo processo di trasformazione interna alla modernità. Foucault, in *La volontà di sapere*, osserva che «la vita entra nella storia» quando il potere politico assume il compito di gestire il vivente, cioè di preservare, regolare e potenziare ciò che prima era considerato dominio della natura²². Tale presa in carico non implica una discontinuità assoluta rispetto al passato, bensì una ristrutturazione delle forme del dominio che attraversano il corpo sociale.

Seguendo questa prospettiva genealogica, il passaggio dal potere sovrano al biopotere non si configura come una rottura traumatica, ma come un mutamento di regime epistemico e ontologico. Ciò che cambia non è tanto la funzione del potere – garantire la sopravvivenza dell'ordine – quanto il suo oggetto: dalla legge si passa alla vita, dall'obbedienza alla salute, dalla morte alla produttività. Il potere non si manifesta più nel gesto spettacolare della punizione, ma nel calcolo, nella regolazione, nella previsione. Come nota Gilles Deleuze, la società disciplinare descritta da Foucault evolve verso una “società di controllo” che opera non per confinamento, ma per modulazione, non per norma, ma per codice²³. Tale continuità modulare tra disciplina e controllo mette in discussione ogni visione lineare del progresso: ciò che si presenta come “nuovo” è spesso la prosecuzione di un'antica logica di dominio, resa più efficiente dal medium tecnico.

In questa direzione, la biopolitica appare come orizzonte storico e simbolico della modernità, non come il segno della sua fine. Essa rappresenta la modalità con cui la modernità gestisce la propria promessa originaria: quella di rendere l'uomo padrone della natura e, di riflesso, della propria stessa vita. Ma proprio in questo punto si annida la crisi. La modernità, come ha osservato Max Weber, è l'epoca della “disincantamento del mondo” (*Entzauberung der Welt*), ovvero del progressivo

²² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

²³ G. Deleuze, “Post-scritto della società del controllo”, cit.

allontanamento da ogni riferimento al sacro e al trascendente²⁴. Il biopotere è la risposta immanente a tale vuoto: una forma di governo che sostituisce la teologia con la fisiologia, il giudizio divino con la norma clinica, la salvezza con la salute.

Tuttavia, questa “politica della vita” contiene al suo interno un paradosso strutturale. Nel momento stesso in cui il potere si incarica di far vivere, esso deve anche definire chi merita di vivere e chi può essere lasciato morire. In questa soglia si colloca la dimensione necropolitica di cui parla Achille Mbembe: «la sovranità si esercita nel potere di decidere chi può vivere e chi deve morire»²⁵. La biopolitica, pertanto, non abolisce la sovranità, ma ne trasforma la logica: il diritto di morte sopravvive come funzione selettiva all’interno di una razionalità che si presenta come produttiva. Ciò che cambia è la forma del sacrificio: non più pubblico e rituale, ma amministrativo, silenzioso, statistico. L’eccezione si normalizza, la morte diventa funzione di sistema.

La genealogia del biopotere, dunque, non è soltanto un capitolo della storia delle idee politiche, ma una diagnosi della civiltà occidentale. Da Thomas Hobbes a Foucault, da Arendt a Esposito, la questione della vita si intreccia con quella del potere come sua condizione di possibilità. Hobbes, nel *Leviatano* (1651), aveva già concepito il potere sovrano come un artificio volto a garantire la conservazione della vita, anticipando la trasformazione moderna del politico in amministrazione della sopravvivenza. Hannah Arendt, d’altra parte, mostra come la modernità politica segni la riduzione dell’azione (*praxis*) alla semplice gestione della vita (*labor*), preludio all’invasione della sfera pubblica da parte della necessità biologica²⁶. In entrambi i casi, la vita diventa un criterio politico assoluto, ma anche un limite invalicabile per ogni altra forma di libertà.

È in questa linea che il pensiero di Roberto Esposito si inserisce come tentativo di ripensare la biopolitica al di là del paradigma immunitario. In *Immunitas*, Esposito individua nella logica della protezione – cioè nel dispositivo che preserva la vita sottraendola all’esposizione – la cifra della modernità biopolitica. Il potere moderno immunizza la vita, ma al prezzo di negarla: protegge sottraendo, cura escludendo. La sfida etico-politica diventa allora quella di pensare una comunità (dal latino *munus*, dono, obbligo) non come sistema di difesa, ma come apertura all’altro: una “comunità

²⁴ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Mondadori, Milano 2004.

²⁵ A. Mbembe, *Necropolitics*, cit.

²⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit.

senza immunità”²⁷. In questa prospettiva, la biopolitica può essere ripensata come filosofia della vita in comune, come politica della reciprocità e della vulnerabilità condivisa.

Se la biopolitica rappresenta il compimento della modernità, essa è anche il suo specchio deformante. La pretesa di controllare la vita genera un regime di sorveglianza permanente, che oggi si declina in forme tecnologiche inedite. L’odierna governamentalità algoritmica²⁸ riproduce la stessa razionalità biopolitica, ma con una differenza: il potere non agisce più sul corpo biologico, bensì sui flussi di dati che lo rappresentano. L’individuo diventa profilo, la popolazione diventa dataset, e il potere si esercita non più attraverso la legge o la norma, ma tramite correlazioni predittive e automatismi informatici. È ancora una volta la vita, ma la vita tradotta in codice, ciò che viene governato. La promessa del biopotere di “far vivere” si converte, in questa nuova fase, nella gestione preventiva di ciò che potrebbe vivere.

In conclusione, parlare oggi di biopotere e biopolitica significa leggere la modernità non come un ciclo chiuso, ma come un processo ancora in corso, un regime di verità che continua a informare le nostre istituzioni, i nostri saperi, le nostre paure. Il potere sulla vita non è un tratto distintivo della postmodernità, bensì il cuore pulsante della modernità stessa, nella sua tensione irrisolta tra emancipazione e dominio, tra libertà e controllo, tra sapere e potere. Comprendere questa continuità – più che proclamare una rottura – è il primo passo per poterla criticare. Come ricorda Deleuze, «non si tratta di temere o di sperare, ma di cercare nuove armi»²⁹: armi concettuali, capaci di disattivare i dispositivi che, in nome della vita, rischiano di renderla sempre più governata e meno vissuta.

4. Biopotere e postmodernità: il mutamento di paradigma nella genealogia del potere

Il concetto di biopotere rappresenta uno dei punti più alti della genealogia del potere in età contemporanea, poiché consente di comprendere non soltanto il modo in cui la politica ha trasformato la propria relazione con la vita, ma anche il senso stesso della transizione dalla modernità alla postmodernità. Come osserva Michel Foucault, la nascita del biopotere coincide con il momento in

²⁷ R. Esposito, *Communitas*, cit.

²⁸ A. Rouvroy, “La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo”, in *LA DELEUZIANA – RIVISTA ONLINE DI FILOSOFIA*, N. 3 / 2016.

²⁹ G. Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977, trad. it. *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2019.

cui “la vita entra nella storia”³⁰: quando cioè la politica smette di essere il dominio della legge e diventa amministrazione del vivente. È in questa trasformazione che si annida la discontinuità più profonda della modernità avanzata, ma anche la sua continuità nascosta: un nuovo paradigma del potere, che conserva la stessa volontà di sapere e di controllo che animava la metafisica occidentale. Il passaggio dal potere sovrano al biopotere non elimina la logica del dominio, ma la internalizza. Laddove il potere tradizionale si fondava su una trascendenza – il re, il diritto, Dio – il biopotere opera nella pura immanenza della vita. Non c’è più un punto di origine, una fonte visibile del comando: il potere si diffonde, si disperde, diventa reticolare. “Il potere non è una sostanza, ma una strategia”, scrive Foucault, e aggiunge: “è l’insieme dei rapporti di forza immanenti al campo sociale”³¹. In questo senso, la biopolitica non è un episodio del potere moderno, ma il suo orizzonte generale, la forma storica in cui il potere si identifica con la gestione della vita.

Se per Giorgio Agamben, in *Homo sacer*, la biopolitica rappresenta la verità ultima della politica occidentale – quella che sin dall’antichità ha separato la vita sacra (*zoé*) dalla vita politica (*bios*) – per Foucault essa segna invece una soglia: il momento in cui il potere si fa produttivo, amministrativo, scientifico. Agamben insiste sulla continuità: il campo di concentrazione è il paradigma politico dell’Occidente, poiché manifesta la possibilità estrema della biopolitica, quella di includere la vita solo per poterla sospendere. Foucault, al contrario, privilegia la trasformazione: non una violenza esplicita, ma una cura, una regolazione, una normazione. La differenza tra i due non è di oggetto, ma di sguardo. Agamben pensa la biopolitica dal punto di vista della sovranità; Foucault, da quello della governamentalità.

Questo mutamento segna anche un passaggio epistemologico: la politica, da *ars regendi*, si fa *tecnica di governo*. Foucault parla, nelle lezioni del 1978-79, di *Naissance de la biopolitique*³², per indicare come la razionalità politica moderna coincida sempre più con l’economia, con la gestione dei flussi e delle popolazioni, con la logica dell’efficienza. È qui che si compie la svolta verso la postmodernità: il potere non si fonda più sulla legge, ma sulla norma; non comanda, ma orienta; non vieta, ma induce. In questo senso, la biopolitica è la traduzione politica di ciò che Lyotard, in *La condition*

³⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

³¹ Id., *Il dovere di difendere la società*, cit.

³² Id., *Nascita della biopolitica*, cit.

*postmoderne*³³, chiama “il venir meno dei grandi racconti”: la perdita dei fondamenti trascendenti che giustificavano il potere. Al posto delle legittimazioni universali – Dio, la Ragione, la Storia – subentra un pluralismo tecnico, un insieme di dispositivi che si giustificano solo in quanto funzionano.

Jean-François Lyotard individua nella frammentazione del sapere e nella proliferazione dei linguaggi specialistici la cifra del mondo postmoderno. La scienza non pretende più di essere verità, ma solo efficienza; la politica non si presenta più come missione o destino, ma come amministrazione. È in questa trasformazione che la biopolitica trova la propria piena attualità: essa è la forma di potere che non chiede più di essere giustificata, perché si presenta come neutra, come razionale, come “cura della vita”. L’autorità non è più visibile, perché coincide con la competenza, con il sapere, con l’infrastruttura. Come scrive Paul Rabinow, “la biopolitica è il luogo in cui la vita diventa un progetto tecnico”³⁴.

Tuttavia, se la postmodernità si definisce come la fine delle narrazioni totalizzanti, il biopotere rappresenta una nuova forma di totalità. Esso non si impone come ideologia, ma come ambiente. Non ha bisogno di proclamarsi, perché agisce nei gesti quotidiani, negli standard sanitari, nei protocolli informatici, nelle metriche del rischio. È ciò che Foucault chiama *milieu*: un campo di forze che regola la vita senza che nessuno lo percepisca come coercizione. La postmodernità, lungi dal liberarsi dal potere, ne realizza la forma più sottile: quella dell’autogestione, della sorveglianza interiorizzata, della normazione spontanea. Come anticipava già Tocqueville, “non ci sarà più bisogno di spezzare le volontà, basterà ammorbidirle”³⁵.

A questa analisi foucaultiana fanno eco le diagnosi di Zygmunt Bauman e di Jacques Derrida. Bauman, nella *Modernità liquida*³⁶, mostra come la dissoluzione delle strutture solide non elimini il potere, ma lo renda più volatile e onnipotente: un controllo senza confini, esercitato attraverso la flessibilità e l’incertezza. Derrida, invece, nella sua riflessione sulla *différance*³⁷, svela la logica dello slittamento e dell’indeterminazione che attraversa la modernità e la rende incapace di fondamento. In

³³ J.F. Lyotard, *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 2014.

³⁴ P. Rabinow, “Artificiality and Enlightenment”, in *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, 1996.

³⁵ A. De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris 1961.

³⁶ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2011.

³⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, trad. it. *Della grammatologia*, Orthotes, Napoli 2024.

entrambi i casi, il potere non è più una struttura, ma una rete di differenze, di relazioni, di rimandi: un biopotere che opera non per imposizione, ma per disseminazione.

Carl Schmitt aveva colto, già nel Novecento, la portata di questo mutamento. In *Il nomos della terra*³⁸, descrive la crisi del diritto pubblico europeo come perdita del *nomos*, dell'ordine originario che fondava la politica sull'atto sovrano della delimitazione. La postmodernità, dominata dal biopotere, è il mondo senza *nomos*: un mondo in cui il confine non è più tracciato dal sovrano, ma dissolto nel flusso. La vita, divenuta oggetto di amministrazione globale, non ha più luogo né tempo, ma solo protocolli. La biopolitica è, in questo senso, la politica dell'assenza di luogo.

In sintesi, la genealogia del biopotere rivela che il passaggio alla postmodernità non consiste nella rottura con la modernità, ma nel suo compimento tecnico. La logica della razionalizzazione, del calcolo, della previsione – già descritta da Max Weber come “gabbia d'acciaio” della modernità – si estende ora al vivente, all'intimità, alla stessa identità biologica. La biopolitica è la razionalità tecnica della postmodernità: una forma di potere che non comanda ma programma, non punisce ma ottimizza, non impone ma governa. In essa si compie la parabola moderna della vita amministrata, quella che Adorno e Horkheimer avevano già denunciato come esito dell'Illuminismo che diventa mitologia³⁹. La postmodernità, dunque, non rappresenta un “dopo” della modernità, ma la sua fase estrema: l'epoca in cui la vita, divenuta interamente oggetto di governo, coincide con la propria rappresentazione tecnica. In questo senso, il biopotere non è un concetto del passato, ma il nome del nostro presente: la politica che sopravvive alla politica, la forma di governo che, prendendo in carico la vita, la riduce a pura funzione di sé stessa.

5. Il mito della discontinuità: storia, rottura e continuità nella forma del potere

Nel pensiero politico contemporaneo, uno dei luoghi comuni più persistenti consiste nell'idea che la storia umana proceda per fratture, per discontinuità radicali che segnerebbero la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra. Tale convinzione, che informa tanto la filosofia della storia moderna quanto la narrazione postmoderna della crisi, condiziona profondamente anche il modo in cui si interpreta il biopotere. Si tende infatti a collocare la nascita della biopolitica all'interno di un racconto di cesura – la “fine” della modernità, l'avvento della società postdisciplinare, la rivoluzione digitale – mentre,

³⁸ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.

³⁹ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

come la genealogia foucaultiana mostra, si tratta piuttosto di una continuità riorganizzata, di un mutamento interno ai dispositivi del potere. Il paradigma della rottura, insomma, rischia di oscurare la trama di persistenze e sedimentazioni che rendono intelligibile la storia stessa del politico.

Michel Foucault aveva già messo in guardia contro la tentazione di leggere la storia attraverso categorie teleologiche o dialettiche. Nella *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*⁴⁰, egli propone un metodo che rinuncia all'idea di un'origine unica o di un progresso lineare, per sostituirla con una concezione discontinua e immanente del tempo storico. Tuttavia, la genealogia foucaultiana non si riduce a una semplice analisi delle fratture: essa mostra come ogni discontinuità sia il risultato di una serie di trasformazioni minime, di passaggi quasi impercettibili che modificano la forma del potere senza cancellarne la sostanza. La rottura, dunque, è sempre l'effetto visibile di una lunga continuità sotterranea. Come scrive Deleuze, “la storia non è fatta di soglie, ma di variazioni di intensità”⁴¹.

L'idea che la storia sia fatta di rotture appartiene pienamente alla mentalità moderna. Dalla Rivoluzione francese fino ai totalitarismi del Novecento, la modernità si è definita attraverso il mito dell'evento fondatore, dell'atto che interrompe la continuità e apre una nuova era. Hegel stesso, nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807), interpreta la storia come successione di momenti di negazione e superamento: ogni epoca si spezza per rinascere in una forma più alta di coscienza. Ma già Nietzsche aveva denunciato l'ingenuità di questo schema dialettico, mostrando come ogni “nuovo inizio” porti con sé l'ombra del passato, come ogni *Umwertung* sia anche un ritorno del medesimo⁴². In questo senso, la genealogia è un'anti-dialettica: non fonda, ma disfa; non inaugura, ma ripete con variazioni. Applicata al paradigma biopolitico, questa prospettiva implica che il passaggio dalla modernità alla postmodernità non rappresenti una cesura, bensì una mutazione di scala e di linguaggio. Le forme del potere si trasformano, ma non scompaiono: si fanno più sottili, più diffuse, più integrate nei dispositivi della vita quotidiana. Come ha scritto Nikolas Rose, “il potere biopolitico contemporaneo non è una nuova invenzione, ma la riconfigurazione di antiche tecniche di governo, ora rese possibili da nuove forme di sapere e tecnologia”⁴³. Il controllo, che un tempo si esercitava attraverso la legge e la coercizione, oggi si attua mediante la norma, la statistica, la sorveglianza algoritmica. Il dispositivo

⁴⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Gallimard, Paris 1971.

⁴¹ G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986.

⁴² F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2017.

⁴³ N. Rose, *The Politics of Life Itself*, Princeton University Press 2007.

cambia, ma la logica resta la medesima: regolare la vita, produrre normalità, garantire la sopravvivenza del sistema.

Questo modo di pensare la continuità nella trasformazione si radica in una precisa concezione della storia. La tradizione moderna – da Vico a Kant, da Hegel a Marx – ha costruito una filosofia della storia teleologica, in cui ogni epoca prepara il compimento dell’umanità in una forma superiore di libertà o razionalità. Ma Foucault, come più tardi Derrida e Agamben, nega questa linearità. La storia, piuttosto che una linea, è una serie di stratificazioni, di sedimentazioni di saperi e di poteri che si sovrappongono e si intrecciano. La modernità non succede al medioevo come negazione, ma come sua trasformazione. La secolarizzazione stessa non è la morte del sacro, bensì la sua traslazione nel politico. Come ha mostrato Carl Schmitt, “tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”⁴⁴: il potere sovrano, ad esempio, sostituisce il Dio onnipotente con l’autorità statale. In questo senso, la biopolitica rappresenta la forma moderna della teologia: non più dominio della salvezza ultraterrena, ma amministrazione della vita terrena.

La stessa idea di “evento” che fonda la postmodernità – la crisi delle verità forti, la frammentazione del sapere, la dissoluzione dei metaracconti – rientra in questa logica di *continuità nella discontinuità*. Jean-François Lyotard, in *La condition postmoderne*⁴⁵, ha interpretato la fine dei grandi racconti come l’inizio di un’epoca pluralista, dominata dalla molteplicità dei linguaggi. Ma questa molteplicità non segna una liberazione dal potere, bensì una sua nuova forma: il potere non ha più bisogno di una verità unica per imporsi, perché si distribuisce in una molteplicità di micro-verità locali, di *regimi di verità* che coesistono e si alimentano a vicenda. La fine delle verità assolute è, paradossalmente, l’inizio del controllo totale, perché ogni frammento di sapere diventa occasione di governo, ogni differenza si trasforma in un indice di rischio o di profilazione.

È per questo che parlare di “postmodernità” come discontinuità radicale è fuorviante. La postmodernità non è altro che la modernità che si riflette su se stessa, la modernità che ha perso la fede nella propria teleologia, ma che continua a funzionare secondo la stessa logica di razionalizzazione e dominio. Come ha scritto Zygmunt Bauman, “la modernità non è finita, si è

⁴⁴ C. Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1922, trad. it. *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2014.

⁴⁵ J.F. Lyotard, *La condizione post-moderna*, cit.

liquefatta⁴⁶: ha perso la sua forma solida, ma non la sua sostanza. Il biopotere, in questo senso, rappresenta il volto liquido della modernità, la sua versione fluida e modulare, in cui il potere non si concentra più in un luogo, ma si diffonde nei flussi di dati, nei processi informatici, nelle biotecnologie e nelle logiche di ottimizzazione.

In questa prospettiva, la distinzione tra modernità e postmodernità perde la sua funzione descrittiva e diventa piuttosto una categoria simbolica, un modo con cui la modernità tenta di pensare il proprio esaurimento. Ma la logica del biopotere mostra che non vi è alcuna fine: solo una traslazione, un'ulteriore interiorizzazione del potere. Come nota Foucault, "il potere non si ritira mai, si trasforma"⁴⁷. Comprendere questa trasformazione significa, allora, abbandonare la mitologia della discontinuità e accettare la sfida genealogica: pensare la storia non come sequenza di eventi, ma come stratificazione di dispositivi, di saperi, di pratiche che continuano a governare la nostra vita anche quando crediamo di essercene emancipati.

La biopolitica, da questo punto di vista, non è una rottura con la storia, ma la forma che la storia assume nel momento in cui il potere diventa consapevole della propria immanenza. È la politica dell'autoregolazione del vivente, la logica con cui l'Occidente continua a pensare se stesso, anche dopo aver dichiarato di aver superato le proprie fondazioni. In tal senso, come ha osservato Deleuze, "la storia non ha senso se non come lotta contro le forze che vogliono dare un senso" (*Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962). La genealogia del biopotere è precisamente questa lotta: non contro un nemico esterno, ma contro l'illusione interna della discontinuità, contro la fede moderna nel nuovo come redenzione.

6. La tecnica come dispositivo del biopotere: continuità, razionalità e dominio della vita

Uno degli snodi concettuali più significativi nella comprensione del biopotere risiede nel rapporto tra *potere* e *tecnica*. La genealogia foucaultiana, come è noto, individua nella nascita delle scienze della vita e nei dispositivi di controllo che le accompagnano il cuore del potere moderno, ma tale dinamica non si esaurisce nella mera innovazione tecnologica: la tecnica non è soltanto un insieme di strumenti, bensì una forma di razionalità politica e ontologica. Essa è il linguaggio attraverso cui il

⁴⁶ Z. Bauman, *Modernità liquida*, cit.

⁴⁷ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris 2004.

potere pensa e organizza la vita. In questo senso, la tecnica può essere considerata non un elemento accessorio del biopotere, ma il suo principio operativo, il suo dispositivo costitutivo.

Martin Heidegger, nel saggio *Die Frage nach der Technik*⁴⁸, individua nella tecnica moderna non una semplice modalità di produzione, ma un modo di svelamento dell'essere (*Entbergen*). La *Ge-stell*, la struttura di inquadramento che organizza il reale come risorsa, rappresenta per Heidegger la cifra metafisica della modernità: ciò che riduce la vita e la natura a mero fondo disponibile, a *Bestand*. Foucault, pur non condividendo l'ontologia heideggeriana, si muove in una direzione analoga sul piano genealogico: anche per lui la modernità coincide con l'emergere di un regime di verità in cui la vita è esposta, calcolata, governata. La tecnica non è, dunque, un semplice mezzo, ma la forma attraverso cui il potere si esercita e si perpetua, una razionalità immanente che organizza il mondo come campo di intervento.

Il biopotere nasce precisamente da questa trasformazione della tecnica in *tecnologia politica*. Quando la conoscenza scientifica e medica si intreccia con le pratiche di governo, la vita biologica diventa l'oggetto privilegiato dell'amministrazione. È questo, per Foucault, il passaggio decisivo che segna l'uscita dal potere sovrano e l'ingresso nel regime biopolitico: il potere non si limita più a “far morire o lasciar vivere”, ma mira a “far vivere e lasciar morire”⁴⁹. L'oggetto del potere non è più il corpo giuridico del suddito, ma il corpo biologico dell'individuo e della popolazione. In tal senso, la tecnica diventa la logica stessa del biopotere, il suo modo di articolarsi nella realtà: un sistema di dispositivi – medici, economici, informatici, militari – che organizzano la vita in nome della sua conservazione. La differenza tra *tecnica* e *tecnologia*, come ha sottolineato Paolo Bellini in più occasioni⁵⁰, è essenziale per comprendere la portata di questa trasformazione. La *tecnica* appartiene originariamente alla sfera dell'arte e del saper fare, implica un rapporto diretto e finito tra l'uomo e il mondo. La *tecnologia*, invece, segna il passaggio a un ordine autonomo della razionalità strumentale, in cui la mediazione tra soggetto e oggetto è affidata a dispositivi che eccedono la capacità del singolo di comprenderli o dominarli. In questo senso, il biopotere è un potere tecnologico: un potere che si

⁴⁸ M. Heidegger, “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2019.

⁴⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

⁵⁰ P. Bellini, *Mitopie tecnologiche*, Mimesis, Milano 2011.

autolegittima attraverso la sua stessa efficienza, che trova la propria giustificazione nel funzionamento e non più nella giustizia.

Già Günther Anders, nella *Die Antiquiertheit des Menschen*⁵¹, aveva diagnosticato questa mutazione antropologica. L'uomo, sostiene Anders, è diventato "antiquato" rispetto alle proprie creazioni tecniche, incapace di reggere il confronto con la potenza e la velocità delle macchine che egli stesso ha prodotto. Tale *vergogna prometeica*, come la chiama l'autore, non è un sentimento morale, ma un sintomo politico: la perdita di misura tra il fare e il pensare, tra la potenza dell'agire tecnico e la debolezza del giudizio etico. È in questo squilibrio che si annida il rischio più profondo del biopotere: l'autonomia della tecnica rispetto alla politica, la subordinazione del vivere al funzionare.

In continuità con Anders, ma su un piano ontologico più radicale, Heidegger vede nella tecnica moderna l'esito estremo dell'oblio dell'essere che inizia con Platone e si compie nella modernità. L'uomo, divenuto "pastore dell'essere", smarrisce la sua funzione di custode e si trasforma in gestore. L'essere stesso si riduce a disponibilità, a ciò che può essere calcolato e manipolato. Da questo punto di vista, la genealogia foucaultiana del biopotere può essere interpretata come la prosecuzione, in chiave storica, della diagnosi heideggeriana: là dove Heidegger individua una *metafisica della tecnica*, Foucault descrive la *politica della tecnica*. Entrambi convergono su un punto decisivo: la tecnica non è un semplice strumento, ma una forma di potere che plasma l'uomo e il suo mondo.

La biopolitica contemporanea porta a compimento questa logica. Come osserva Achille Mbembe, il potere moderno non si limita più a governare la vita, ma gestisce la soglia tra vita e morte, esercitando un controllo necropolitico che si manifesta nei confini, nelle guerre, nei campi profughi e nei regimi di sicurezza globale⁵². La tecnica, in questo senso, non è soltanto un mezzo di governo, ma una *forma di selezione del vivente*: decide chi merita di vivere e chi può essere sacrificato in nome della sicurezza o dell'efficienza. Il potere tecnologico non è neutro, perché produce differenze ontologiche tra le vite, graduandole secondo logiche economiche e geopolitiche.

Oggi, con l'avvento del digitale e dell'intelligenza artificiale, questa logica raggiunge un nuovo livello di pervasività. Come ha scritto Antoinette Rouvroy, la *governamentalità algoritmica* costituisce la forma più recente del biopotere: un potere che non opera più attraverso la norma o la

⁵¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁵² A. Mbembe, *Necropolitics*, cit.

legge, ma attraverso la previsione e la modulazione dei comportamenti⁵³. In tale prospettiva, la biopolitica si traduce in una gestione statistica e predittiva della vita, in cui l'individuo non è più soggetto, ma *profilo*, non più corpo ma dato. Il potere non ha più bisogno di reprimere, perché anticipa: conosce, calcola e previene le possibilità del vivente.

Gilles Deleuze aveva già intravisto questa trasformazione quando parlava di “società di controllo” in luogo delle “società disciplinari” foucaultiane⁵⁴. Nella società di controllo, il potere non si esercita più per confinamento, ma per circolazione: è continuo, modulare, fluido. Ogni individuo è catturato in una rete di codici e di accessi, di informazioni e di sorveglianze diffuse. Il biopotere, divenuto tecnopotere, non controlla più il corpo ma i flussi che lo attraversano, non regola più l'anima ma gli algoritmi che ne prevedono i gesti.

Questa progressiva integrazione tra tecnica e potere segna il vero *momento di passaggio* dalla modernità alla postmodernità. Non si tratta, come spesso si crede, di una rottura qualitativa, ma di un salto di scala: la razionalità tecnica che animava la scienza moderna si è estesa al vivente nella sua totalità. La politica non comanda più sugli uomini, ma gestisce i processi che li costituiscono: genetici, informatici, ambientali, affettivi. In questo senso, la tecnica rappresenta la forma attuale dell'ontologia politica dell'Occidente: la struttura invisibile che regge l'intero edificio del biopotere, la matrice comune della vita amministrata.

La sfida, allora, non consiste nel demonizzare la tecnica, ma nel riconoscerne la *potenza costitutiva* e la sua ambivalenza. Come suggeriva ancora Foucault, ogni dispositivo di potere è anche un dispositivo di sapere e, potenzialmente, di libertà: “dove c'è potere, c'è resistenza”⁵⁵. Ma la resistenza, oggi, non può più limitarsi alla critica delle istituzioni o dei dispositivi visibili; deve rivolgersi alla logica stessa della tecnica, alla sua pretesa di totalità e neutralità. Solo così sarà possibile pensare una biopolitica *altra*, capace di liberare la vita dal dominio della razionalità tecnica, restituendola alla sua dimensione simbolica, relazionale e finita.

⁵³ A. Rouvroy, “La gouvernementalité algorithmique et les perspectives d'émancipation”, in *Réseaux*, 177 (1), 2013, p. 163.

⁵⁴ G. Deleuze, *Post-scritto sulla società del controllo*, cit.

⁵⁵ M. Foucault, *Storia della sessualità*, cit.

7. L'origine metafisica della tecnica e la nascita dell'uomo come misura

Per comprendere fino in fondo la logica del biopotere – e, con essa, la pervasività della tecnica nel governo della vita – è necessario risalire alle radici metafisiche di questo dispositivo. La genealogia della tecnica, così come la leggiamo in Heidegger, non coincide con una storia delle invenzioni o delle applicazioni scientifiche, ma con una trasformazione nel modo in cui l'essere umano si rapporta al mondo. Prima che come produzione o strumento, la tecnica è *un modo di pensare*: essa nasce quando l'uomo si concepisce come centro ordinatore del reale, quando l'essere viene ridotto a ciò che può essere rappresentato, calcolato e dominato. In questo senso, la tecnica non è il risultato della modernità, ma il suo fondamento nascosto, la condizione stessa della sua possibilità.

Nella prospettiva di Heidegger, la “svolta” decisiva avviene nel pensiero greco-classico, con Socrate, Platone e Aristotele. In loro si compie il passaggio dall'esperienza presocratica della *physis* – la natura come fiorire, generarsi e perire, come totalità in cui l'uomo è immerso – all'idea di un mondo oggettivo, separato, disponibile al controllo del *logos*. La *physis* viene così sostituita dalla *idea*, il divenire dall'essere, la partecipazione dall'osservazione. Il pensiero platonico, riducendo il molteplice all'Uno e l'apparenza all'essenza, inaugura quella metafisica della rappresentazione che culminerà nella scienza moderna. Come afferma Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit*⁵⁶, “il pensiero greco inaugura la riduzione dell'essere a presenza”, ossia la trasformazione del mondo in oggetto di conoscenza.

L'uomo moderno, erede di questa svolta, non si percepisce più come parte del mondo, ma come suo misuratore e dominatore. Con il motto protagoreo “l'uomo è misura di tutte le cose” (*homo mensura*), l'antropocentrismo diviene la struttura portante dell'Occidente. Tale visione, ripresa e radicalizzata dal pensiero cristiano – dove l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio – prepara il terreno a quella che Heidegger chiama la “metafisica della soggettività”: l'idea che la verità si fondi nel soggetto e che la realtà abbia senso solo in quanto rappresentata. È in questo quadro che la tecnica assume la sua forma moderna: come *potenza del soggetto* sulla natura, come estensione operativa della volontà di dominio.

Il mondo pre-socratico, al contrario, pensava l'uomo come parte integrante della *physis*. In Eraclito, il *logos* non è un principio di dominio, ma di armonia: l'ordine del mondo coincide con il conflitto

⁵⁶ M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997.

vitale che attraversa ogni essere (“Polemos è padre di tutte le cose”, *fr.* 53 DK). In Parmenide, l’essere è unico e indifferenziato, non dominabile; in Anassimandro, ogni generazione è anche colpa e ritorno. In questa prospettiva arcaica, l’uomo non si erge al di sopra della natura, ma ne partecipa come forma transitoria. È con Socrate e Platone che il sapere si separa dall’esperienza, che la conoscenza diventa *episteme*, e che nasce quella volontà di verità che sostituirà il mito e il simbolico con il razionale e il calcolabile.

Come ha osservato Giorgio Colli⁵⁷, la filosofia nasce dal tradimento del *mythos*: un passaggio dall’intuizione vivente all’astrazione concettuale. Questo tradimento coincide, nella lettura di Heidegger, con la nascita dell’atteggiamento tecnico: nel momento in cui l’uomo smette di ascoltare l’essere e inizia a rappresentarlo, egli prepara l’avvento della tecnica come destino metafisico. In tal senso, la tecnica non è un semplice prodotto della modernità, ma l’eredità di una lunga tradizione metafisica, quella che riduce l’essere al disponibile, al misurabile, al manipolabile.

La filosofia moderna, da Cartesio a Kant, non fa che portare a compimento questo paradigma. In Cartesio, il *cogito* diventa il fondamento di ogni verità: il mondo è vero solo in quanto rappresentato dal soggetto razionale⁵⁸. L’essere umano, divenuto padrone e possessore della natura, si pone come centro e fine di tutto. In Kant, la ragione pura si sostituisce alla realtà come criterio del conoscibile: il mondo non è ciò che è, ma ciò che può essere conosciuto secondo le categorie dell’intelletto⁵⁹. Il sapere si struttura come dominio, e la tecnica – intesa come realizzazione pratica di questa conoscenza – diventa lo strumento attraverso cui l’uomo impone la propria forma al reale.

Heidegger individua in questo processo il punto di svolta dell’Occidente: la *Verwindung* della metafisica, cioè la sua torsione interna. L’essere, che per i Greci era ciò che si manifesta da sé, diventa oggetto di calcolo. Il mondo diventa immagine (*Weltbild*), e l’uomo, come scrive in *Die Zeit des Weltbildes* (1938), diventa “il soggetto rappresentante” del mondo. L’uomo moderno è colui che trasforma tutto in oggetto, compresa la vita. Ed è proprio questa riduzione della vita a oggetto che costituisce la condizione di possibilità del biopotere.

⁵⁷ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

⁵⁸ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2001.

⁵⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, trad. it. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

Se il biopotere, come scrive Foucault, è “il potere di far vivere”⁶⁰, ciò è possibile solo in quanto la vita è già stata concettualmente separata da sé stessa, astratta, rappresentata. In questo senso, il biopotere non è che la prosecuzione della metafisica della soggettività con altri mezzi: esso amministra la vita perché la vita è già stata oggettivata come *bios*, come entità conoscibile e regolabile. Roberto Esposito ha colto perfettamente questo passaggio quando ha scritto che “il biopotere è l’ombra della filosofia moderna: dove la vita diventa concetto, lì si apre la possibilità del suo governo”⁶¹.

Da questa prospettiva, appare ingenuo pensare che la tecnica o la biopolitica costituiscano un tratto esclusivo della postmodernità. Esse rappresentano piuttosto il *compimento* di una tendenza antica: la progressiva separazione dell’uomo dalla natura e la riduzione del mondo a oggetto di calcolo. La nostra epoca, dominata dal digitale e dall’intelligenza artificiale, non inaugura una nuova forma di potere, ma radicalizza quella antica, portandola al suo punto di saturazione. Come ha scritto Deleuze, “il pensiero moderno non è altro che la volontà di potenza che si fa macchina”⁶².

Ciò che gli antichi avevano ancora presente – la coscienza della propria finitudine, la consapevolezza della morte come limite e misura della vita – si è smarrito nella pretesa prometeica della tecnica di superare ogni limite. Gli uomini dei poemi omerici, i *thnetoi* o *brotòi*, sapevano di essere mortali; il loro rapporto con la vita era tragico, non tecnico. È questa sapienza della finitezza che la modernità ha dimenticato e che il biopotere cerca di rimuovere, promettendo la vita eterna della specie, la conservazione infinita, la riproduzione senza fine.

La genealogia del biopotere, dunque, non è soltanto una storia politica, ma anche una *storia dell’essere*: la storia di come l’uomo, nel suo tentativo di dominare il mondo, abbia finito per trasformare la vita in oggetto e se stesso in strumento. La sfida che si apre oggi, nell’epoca dell’algoritmo e della biotecnologia, è quella di ritrovare un pensiero della vita che non sia più tecnico né sovrano, ma *poetico*: capace di abitare il mondo senza possederlo, di custodirlo senza amministrarlo.

⁶⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

⁶¹ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

⁶² G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2021.

8. Dalla metafisica alla biopolitica: la continuità del potere sulla vita

Se, come si è visto, la tecnica rappresenta il modo attraverso cui l'essere umano si rapporta al mondo e lo trasforma in oggetto di calcolo, allora il biopotere può essere inteso come il suo esito politico. Laddove Heidegger individua nel *Gestell* la modalità con cui l'essere si dà all'uomo nella modernità, Foucault mostra come tale struttura ontologica trovi la propria traduzione storica nelle forme del governo della vita. La biopolitica, in questo senso, non è che la *politicizzazione della metafisica della tecnica*: la gestione amministrativa della vita come risorsa, come *Bestand*, come fondo disponibile per la produzione, la salute, la sicurezza e la sopravvivenza.

L'elemento di continuità fra la riflessione heideggeriana e la genealogia foucaultiana consiste nel riconoscimento di una stessa matrice: la riduzione della vita a oggetto di sapere e di potere. In *La volontà de savoir*, Foucault evidenzia come la modernità introduca una nuova forma di razionalità politica che, invece di fondarsi sul diritto di morte del sovrano, si struttura intorno alla *cura della vita*. Tale cura, tuttavia, non è affatto neutra o umanitaria: essa implica un controllo capillare, una sorveglianza continua e una normalizzazione costante dei corpi e delle condotte. È una forma di potere che non reprime, ma *produce*: produce salute, produttività, identità, comportamento.

La vita diventa così una categoria politica. Essa non è più semplicemente ciò che sfugge alla legge, ma ciò che la legge deve amministrare. L'*homo politicus* e l'*homo biologicus* si fondono in un unico soggetto, e la distinzione tra natura e cultura, tra individuo e specie, perde di significato. La modernità, come scrive Foucault, inaugura il momento in cui "la specie entra nella storia" e il biologico si politicizza⁶³. È il punto di saldatura tra biologia e politica, scienza e governo, vita e potere.

Tale processo non va inteso come un evento puntuale, ma come una trasformazione graduale delle forme di razionalità. Già nel XVIII secolo, con la nascita della medicina sociale e della demografia, la vita collettiva diventa oggetto di calcolo: tassi di mortalità, epidemie, natalità, igiene pubblica, produttività. È qui che si afferma quella che Foucault chiama *governamentalità*, ossia la forma di razionalità politica che regola la condotta degli uomini attraverso la conoscenza dei fenomeni vitali. La biopolitica, dunque, non è solo un potere *sulla* vita, ma un potere *attraverso* la vita: una razionalità che coincide con i processi biologici stessi, che li interpreta, li misura e li orienta.

⁶³ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit.

In questa prospettiva, il biopotere non rappresenta una rottura radicale con le forme precedenti di dominio, ma il loro perfezionamento. Come osserva Giorgio Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, la biopolitica non nasce con la modernità, ma è iscritta sin dall'origine nella struttura della sovranità occidentale. Ogni potere politico, sostiene Agamben, si fonda sulla capacità di separare e di includere la *nuda vita* nel diritto, di decidere chi deve vivere e chi può essere ucciso senza commettere un crimine. Il biopotere moderno non fa che portare alla luce questa logica originaria, rendendola diffusa e quotidiana. Se il sovrano antico aveva il diritto di uccidere, il potere moderno ha il dovere di far vivere – ma, come nota Agamben, la differenza è più quantitativa che qualitativa.

La modernità, infatti, non elimina il potere di morte, ma lo razionalizza. Come dimostra Achille Mbembe nella sua teoria della *necropolitica*, il potere contemporaneo si esercita proprio nella gestione della soglia tra vita e morte: nei confini, nei campi profughi, nei dispositivi di sicurezza e nelle guerre umanitarie. Laddove la biopolitica mira a “far vivere”, la necropolitica decide *quali* vite meritano di essere fatte vivere. È qui che il paradigma foucaultiano incontra il suo limite e, insieme, la sua attualità: il potere sulla vita si rivela inseparabile dal potere sulla morte.

In tale contesto, la tecnica non è un semplice strumento, ma il mezzo attraverso cui questa razionalità si realizza. Ogni innovazione tecnologica – dalla biomedicina alla sorveglianza digitale – traduce e amplifica la logica biopolitica. Come ha mostrato Nikolas Rose⁶⁴, la governance contemporanea si fonda su un sapere biologico che non si limita a descrivere la vita, ma la *costruisce*. La medicina molecolare, la genetica e la bioinformatica non si limitano a intervenire sui corpi: esse producono nuovi modi di essere, nuove identità, nuovi modelli di normalità. La vita diventa progetto, investimento, capitale.

In questo senso, la tecnica costituisce il punto di convergenza tra la metafisica e la politica: essa è ciò che rende possibile la traduzione della visione metafisica dell'uomo come *soggetto* in un regime politico che ne amministra la vita come *oggetto*. Heidegger e Foucault, pur muovendo da prospettive differenti, convergono nell'individuare nella *razionalità tecnico-calcolante* il vero volto della modernità. Là dove il primo vede l'oblio dell'essere, il secondo vede l'oblio della vita: in entrambi i casi, ciò che scompare è la possibilità di un rapporto non strumentale con il mondo.

⁶⁴ N. Rose, *The Politics of Life Itself*, cit.

Come osserva Roberto Esposito, il biopotere è “la coincidenza tra la vita e il suo governo”⁶⁵. È il momento in cui la vita non ha più un fuori, in cui ogni dimensione dell’esistenza – biologica, affettiva, simbolica – è investita da dispositivi di regolazione. È proprio in questa saturazione del politico che risiede la specificità della nostra epoca: non nel dominio dell’uomo sulla vita, ma nella coincidenza della vita con il dominio.

Una lettura complementare viene da Gilles Deleuze, che in *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle* descrive la transizione dal potere disciplinare al potere modulare. Laddove le società disciplinari organizzavano lo spazio – fabbrica, scuola, caserma – secondo logiche chiuse e gerarchiche, le società di controllo operano nel tempo, attraverso flussi e dati. Il biopotere, in questa chiave, non è più una rete di istituzioni, ma un flusso continuo di codici, segnali e algoritmi. Non governa più i corpi, ma le loro *informazioni*. Non disciplina, ma prevede.

Infine, Antoinette Rouvroy, approfondendo la riflessione deleuziana, ha parlato di *governamentalità algoritmica* come nuova forma del potere biopolitico⁶⁶. In questa nuova configurazione, il potere non ha più bisogno di decisione o di legge: esso opera nel pre-giuridico, nel pre-politico, là dove i dati sostituiscono le vite e la probabilità sostituisce la libertà. L’ordine non è più imposto, ma previsto. La politica diventa algoritmo, e l’algoritmo diventa politica.

Si può allora sostenere che il biopotere contemporaneo, lungi dal rappresentare una frattura rispetto alla storia, costituisca piuttosto la realizzazione ultima di un paradigma antico. Dalla metafisica della soggettività alla biopolitica delle popolazioni, dal *logos* greco al codice informatico, si snoda una stessa logica: la volontà di rendere la vita conoscibile, prevedibile, governabile. È la storia di una riduzione – dall’essere al vivente, dal vivente al dato – che accompagna l’intera vicenda dell’Occidente.

In questo senso, comprendere la biopolitica significa anche interrogare la nostra stessa identità culturale: riconoscere che il potere che oggi governa la vita non è altro che la proiezione di una metafisica antica, che continua a pensarsi come progresso. L’umanità postmoderna non è nuova: è il volto tecnificato della stessa razionalità che, fin dall’alba del pensiero greco, ha scambiato la conoscenza con il dominio e la vita con la sua rappresentazione.

⁶⁵ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit.

⁶⁶ A. Rouvroy, “La governamentalité algorithmique et les perspectives d’émancipation”, cit.

9. Il mito, il sacro e la perdita della misura: genealogia simbolica della modernità

Se la genealogia del biopotere rivela la continuità di un paradigma tecnico e razionale che attraversa la storia dell'Occidente, non si può comprendere fino in fondo tale paradigma senza interrogare ciò che esso ha progressivamente escluso: il *sacro*, il *mito* e la *finitudine*. La modernità – e con essa la biopolitica – nasce infatti da un atto di rimozione: la separazione tra la ragione e il simbolico, tra il calcolo e il mistero, tra il vivere e il morire. È in questa cesura originaria che si iscrive la potenza della tecnica, e, insieme, la sua cecità.

Nel mondo antico – quello dei presocratici, dei poemi omerici e dei tragici – la vita non era un oggetto da amministrare, ma un destino da abitare. L'essere umano non era “al centro” del cosmo, ma immerso in un ordine che lo superava. Nei *poemi omerici*, gli uomini sono detti *thnetoi* o *brotòi*: i mortali, coloro che portano in sé il segno della fine. La mortalità, lungi dall'essere una condanna, rappresenta la misura del vivere, la condizione che dà senso alla vita stessa. La sapienza antica è una sapienza del limite: riconoscere che ogni potenza umana è circoscritta, che il mondo non è interamente disponibile allo sguardo, che il mistero dell'essere eccede ogni sapere.

È questa consapevolezza che la modernità ha perduto. Come ha mostrato Hans Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit*⁶⁷, la modernità nasce come *autoaffermazione dell'uomo* dopo la crisi della trascendenza medievale. Essa non distrugge il sacro, ma lo *secolarizza*: trasferisce nel mondo le promesse e le strutture teologiche che prima appartenevano a Dio. La fede nella redenzione diventa fiducia nel progresso; la provvidenza si trasforma in causalità; la salvezza ultraterrena diventa felicità terrena. In questo senso, la tecnica rappresenta la nuova teologia dell'immanenza: essa promette ciò che la religione garantiva – l'eternità, la sicurezza, la salvezza – ma attraverso mezzi mondani e calcolabili.

Heidegger aveva intuito questa sostituzione: la tecnica, scrive, “non è più uno strumento dell'uomo, ma il destino dell'essere”⁶⁸. Il dominio tecnico, che pretende di liberare l'uomo, finisce per asservirlo al proprio apparato. Ciò che scompare è la *dimensione del mistero*, quella capacità di lasciar essere le cose senza ridurle a oggetti di manipolazione. Quando il mondo diventa completamente trasparente

⁶⁷ H. Blumenberg, *The legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge 1985.

⁶⁸ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit.

alla conoscenza, quando ogni cosa è misurabile, allora l'essere svanisce. E con esso svanisce anche il senso del limite che fondava l'etica e la politica.

Nella lettura di Michel Foucault, questa perdita del sacro si traduce in una nuova forma di governo: l'amministrazione della vita. Là dove la religione regolava la salvezza delle anime, la biopolitica regola la salute dei corpi. La promessa di immortalità si traduce nella promessa di longevità; la cura spirituale si trasforma in cura medica; il confessionale lascia il posto alla cartella clinica e al database. Il biopotere è, in questo senso, la secolarizzazione della pastorale cristiana: un potere che guida e protegge, ma anche sorveglia e normalizza⁶⁹.

Come ha osservato Giorgio Agamben in *Il Regno e la Gloria*⁷⁰, la genealogia della biopolitica coincide con la genealogia della *oikonomia* cristiana, cioè con la concezione teologica del governo divino del mondo. La modernità non elimina questa logica, ma la trasforma: il governo divino diventa governo tecnico, la grazia si converte in efficienza, la salvezza in benessere. L'economia politica, con la sua razionalità gestionale, non è altro che la forma secolarizzata della provvidenza. E il biopotere ne rappresenta il compimento: l'amministrazione totale del vivente come forma laica della redenzione.

La perdita del mito non implica, tuttavia, la scomparsa del simbolico: esso si sposta, si traveste, si travasa nella razionalità tecnica. La fede nel progresso, la fiducia nella scienza, la promessa dell'intelligenza artificiale di superare la morte non sono che *miti secolarizzati*, figure teologiche travestite da sapere. Come ha mostrato Gilbert Durand in *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*⁷¹, ogni civiltà si regge su un sistema simbolico che ordina l'immaginario collettivo. Il nostro simbolo dominante non è più il Dio trascendente, ma la macchina immanente: un dio che non crea, ma calcola; che non salva, ma conserva.

Il transumanesimo, con la sua promessa di prolungare indefinitamente la vita, rappresenta la versione estrema di questa mitologia contemporanea. L'idea di poter trasferire la coscienza in un supporto artificiale o di potenziare indefinitamente le capacità umane non è solo un progetto scientifico, ma un sogno escatologico: l'ultima declinazione dell'antica aspirazione all'immortalità. Come scrive Jean-

⁶⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

⁷⁰ G. Agamben, *Il regno e la Gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

⁷¹ G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 2009.

Luc Nancy, “il corpo tecnico è il corpo della resurrezione laica”⁷². Ma questa resurrezione senza trascendenza conduce paradossalmente a una nuova forma di morte: la morte dell’esperienza, del limite, del senso.

In questa prospettiva, la biopolitica appare come la gestione secolare di ciò che un tempo era affidato al sacro. L’ospedale, la clinica, il laboratorio, l’algoritmo sono i nuovi templi di una religione della vita che non conosce la morte. Il biopotere, come già intuiva Foucault, non promette salvezza oltre la vita, ma dentro la vita: una salvezza immanente, continua, misurabile. Ma proprio per questo, esso manca ciò che definisce propriamente il vivere: la finitezza.

Ecco allora che la sfida filosofica non consiste soltanto nel criticare la tecnica o nel denunciare il biopotere, ma nel ritrovare un pensiero del limite e del simbolico. Solo riconoscendo la nostra condizione mortale possiamo sottrarci all’illusione della vita infinita, che è il vero motore del dominio contemporaneo. L’antropologia antica – da Eraclito a Sofocle – ricordava che la misura dell’uomo è la sua morte: “Il più bello dei destini è non essere nati”, dice Sileno nel Mito di Re Mida, e questo paradosso tragico racchiude una verità dimenticata dalla modernità.

In questo senso, la biopolitica può essere reinterpretata come un *mito della sopravvivenza*: il tentativo di costruire una civiltà che viva senza morire, che si conservi senza trascendersi. Ma ogni civiltà che rimuove la morte come proprio limite è destinata a riprodurla in altre forme – guerre, esclusioni, disuguaglianze, devastazioni ecologiche. È il paradosso della nostra epoca: quanto più tentiamo di negare la morte, tanto più essa ritorna nel cuore della vita.

Ritrovare la misura – come suggeriva Heidegger – significa restituire alla vita la sua apertura, riconoscere che la tecnica e la politica non possono sostituirsi al mistero dell’essere, ma solo custodirlo. Significa pensare la biopolitica non come il dominio della vita, ma come *cura del limite*: la possibilità di un’etica della finitezza contro l’arroganza dell’eterno. Solo in questo orizzonte la filosofia può tornare a essere ciò che era all’inizio: non calcolo né amministrazione, ma *amore della sapienza*, dialogo con l’invisibile, parola che restituisce senso al vivente.

⁷² J.L. Nancy, *L’Intrus*, Galilée, Paris 2000.

10. La vita come campo di governo: dalla biopolitica alla necropolitica

Se la genealogia della modernità rivela nella tecnica il luogo in cui il potere incontra la vita, è nel suo sviluppo contemporaneo che tale incontro si mostra nella sua piena ambivalenza: la vita, lungi dall'essere semplicemente promossa, viene amministrata come risorsa, gestita come rischio, esposta come eccedenza. La biopolitica, che nasce come razionalità della cura, tende così a rovesciarsi nella sua ombra: una necropolitica, ossia un potere che decide quali vite meritano di essere fatte vivere e quali possono essere lasciate morire.

Michel Foucault, nelle lezioni del Collège de France, aveva già colto questa ambiguità quando, descrivendo la nascita del biopotere, notava che “il diritto sovrano di far morire” non è mai del tutto scomparso, ma si è trasferito nel cuore stesso della razionalità biopolitica⁷³. Ogni dispositivo che mira a “far vivere” produce inevitabilmente una scissione: ciò che deve essere protetto e ciò che può essere abbandonato. La modernità, che pretendeva di essere l'epoca della vita, è anche l'epoca dei genocidi, delle guerre totali, della selezione razionale delle esistenze. La cura e l'eliminazione, la protezione e la distruzione, si presentano come due poli complementari di uno stesso paradigma governamentale. Achille Mbembe ha radicalizzato questa intuizione mostrando che la necropolitica non è un'eccezione o una patologia del biopotere, ma la sua verità nascosta⁷⁴. Laddove Foucault analizzava i dispositivi europei della vita, Mbembe rivolge lo sguardo ai margini dell'impero – ai territori coloniali, ai confini, ai campi profughi – mostrando che la sovranità moderna si fonda strutturalmente sulla produzione di spazi di morte. La necropolitica è la razionalità del potere che, in nome della vita, stabilisce chi può essere sacrificato. È la logica che governa la contemporaneità postcoloniale, dove il diritto di uccidere è delegato a macchine, algoritmi, droni, burocrazie.

In questa prospettiva, il biopotere si mostra come il volto umano di una sovranità che non ha mai rinunciato alla violenza. Il potere moderno non elimina la morte, ma la amministra. Come aveva già intuito Hannah Arendt, l'orrore totalitario nasce proprio dal tentativo di trasformare la vita in pura materia amministrativa⁷⁵. Là dove tutto è oggetto di gestione, anche la distruzione diventa una

⁷³ M. Foucault, *Il dovere di difendere la società*, cit.

⁷⁴ A. Mbembe, *Necropolitics*, cit.

⁷⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.

questione di tecnica, un fatto di efficienza. La burocrazia della morte è la prosecuzione della biopolitica con altri mezzi.

Il tratto caratteristico della nostra epoca, tuttavia, non è più la violenza manifesta dello sterminio, ma la gestione silenziosa dell'esistenza. La necropolitica contemporanea non si presenta come potere di morte, ma come selezione statistica, esclusione algoritmica, indifferenza sistemica. Antoinette Rouvroy ha descritto questo nuovo regime come *gouvernementalité algorithmique*⁷⁶: un potere che non ordina né vieta, ma prevede; che non punisce, ma ottimizza; che non sopprime direttamente, ma lascia morire attraverso la non-curanza, la disconnessione, la privazione di accesso.

Gilles Deleuze, nel suo *Post-scriptum*, aveva anticipato questo passaggio: dalle società disciplinari, fondate sull'inclusione e la sorveglianza, alle società di controllo, fondate sulla modulazione e sull'esclusione differenziale. Il potere non si esercita più chiudendo i corpi negli spazi della disciplina (fabbrica, scuola, ospedale), ma attraverso flussi continui di dati e segnali che orientano i comportamenti. In questo nuovo scenario, la biopolitica si smaterializza: non governa più corpi, ma profili; non decide più sulle vite, ma sulle probabilità di vita.

Il capitalismo digitale, come ha osservato Shoshana Zuboff in *The Age of Surveillance Capitalism*⁷⁷, costituisce la forma attuale di questa razionalità. L'economia dei dati trasforma la vita in valore, ma lo fa attraverso una selezione permanente: ciò che non è misurabile o monetizzabile diventa invisibile. La vulnerabilità, la malattia, la povertà, la lentezza – tutto ciò che sfugge alla logica dell'efficienza – viene espulso dal campo del vivente politicamente rilevante. La necropolitica digitale non uccide, ma cancella: rende inesistenti intere porzioni di umanità.

Anche Roberto Esposito, nelle sue riflessioni più recenti, ha sottolineato questo rovesciamento del paradigma biopolitico in senso immunitario⁷⁸. Ogni potere che si propone di proteggere la vita finisce per isolarla, immunizzarla, separarla dal suo stesso rischio vitale. L'immunità, intesa come difesa, diventa la negazione della vita come relazione. È in questo paradosso che si consuma la deriva contemporanea: l'ossessione per la sicurezza e la salute trasforma la vita in una sopravvivenza amministrata.

⁷⁶ A. Rouvroy, *La gouvernementalité algorithmique et les perspectives d'émancipation*, cit.

⁷⁷ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il future dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2023.

⁷⁸ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

In tale quadro, il corpo stesso diventa il campo di battaglia della politica. La medicina, la bioingegneria, la genetica, la farmacologia, l'intelligenza artificiale applicata alla salute costruiscono una nuova antropologia del vivente, in cui il corpo non è più vissuto ma progettato. Il potere non si limita a sorvegliare o correggere, ma produce corpi potenziati, identità flessibili, soggettività performative. È la logica del “corpo come capitale”, come scrive Nikolas Rose⁷⁹: un corpo che deve costantemente migliorarsi, ottimizzarsi, rimanere produttivo, pena l'esclusione.

La conseguenza è una nuova forma di alienazione, non più economica ma biologica. L'uomo contemporaneo è alienato dalla propria stessa vitalità: la vita, che un tempo era dono o destino, è ora un progetto da amministrare. La felicità coincide con l'efficienza, la salute con la normalità, la libertà con l'aderenza a protocolli di benessere. È ciò che Byung-Chul Han ha definito la “società della stanchezza”⁸⁰: un mondo in cui il potere non opprime, ma spinge ciascuno a dominare se stesso.

Il nesso tra biopotere e necropolitica mostra così la duplice faccia della modernità: la volontà di far vivere e la necessità di lasciar morire. Non esiste biopolitica senza zone di morte, senza esclusioni, senza scarti. Ogni razionalità della vita genera un'economia della morte. È per questo che la necropolitica non è un residuo del passato, ma la condizione normale della nostra epoca.

In conclusione, comprendere il presente significa riconoscere che il potere contemporaneo non si esercita solo sulla vita, ma attraverso la vita, fino a renderla indistinguibile dal suo opposto. La biopolitica non è soltanto la gestione del vivente, ma il laboratorio in cui si decide costantemente chi è degno di vita. In questa continua selezione – biologica, economica, algoritmica – si rivela il volto estremo della modernità: non più la promessa di emancipazione, ma la matematizzazione della sopravvivenza.

11. Etica, limite e responsabilità: verso una biopolitica del comune

Se il paradigma biopolitico contemporaneo si caratterizza per la sua capacità di attraversare ogni dimensione della vita, dalla biologia all'economia, dalla salute alla comunicazione, allora la questione decisiva diventa quella dell'etica. Come è possibile pensare una biopolitica del comune, cioè una forma di governo della vita che non si risolva in controllo o esclusione, ma che sappia restituire alla vita la sua apertura, la sua relazionalità, la sua fragilità costitutiva?

⁷⁹ N. Rose, *The Politics of Life Itself*, cit.

⁸⁰ B.C. Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2010.

È qui che la riflessione di Roberto Esposito assume un rilievo fondamentale. In *Communitas. Origine e destino della comunità* e in *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Esposito mostra come ogni politica della vita implichi un rischio: quello di immunizzare il vivente contro se stesso. Il paradigma immunitario – cifra dell’Occidente moderno – nasce come strategia di protezione, ma finisce per tradursi in isolamento, esclusione, negazione del comune. “*Immunitas*”, scrive Esposito, significa letteralmente “dispensa dal dono”: è la condizione di chi si sottrae alla reciprocità che fonda ogni comunità. La biopolitica contemporanea, nella sua ossessione per la sicurezza, la salute e la purezza, riproduce questa logica: proteggere la vita, ma al prezzo della vita stessa.

Rovesciare la prospettiva immunitaria significa allora ripensare la biopolitica come ecopolitica o come politica del comune: una forma di potere che non separa ma connette, che non difende ma condivide. La vita, scrive Esposito, “non è una sostanza da preservare, ma una relazione da espandere”. Questa idea trova eco anche in altri autori contemporanei – da Jean-Luc Nancy a Judith Butler, da Donna Haraway a Rosi Braidotti – i quali, pur da prospettive differenti, insistono sul carattere relazionale e interdependente dell’esistenza⁸¹.

Questa costellazione teorica consente di articolare una biopolitica della cura, in contrapposizione alla biopolitica del controllo. Se il biopotere classico disciplinava i corpi e la necropolitica contemporanea seleziona le vite, una biopolitica del comune dovrebbe invece partire dal riconoscimento della dipendenza reciproca come condizione originaria del vivere. La cura, lungi dall’essere un gesto tecnico o terapeutico, diventa un atto politico, un modo di pensare e praticare la vita come bene condiviso e fragile.

Il concetto di limite, in questa prospettiva, non rappresenta una restrizione, ma una possibilità. È il limite che rende la vita comune: solo ciò che è finito può essere donato, condiviso, amato. Come scrive Emmanuel Levinas, “la responsabilità per l’altro è più antica della libertà”⁸². In questo senso, la biopolitica può trasformarsi da razionalità del dominio a etica della responsabilità: non più

⁸¹ Nancy parla di un *être-en-commun*, un essere che si dà solo nel suo con-essere con gli altri (*La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 1986); Butler propone un’etica della vulnerabilità come base di ogni politica non violenta (*Frames of War*, Verso, London, 2009); Haraway e Braidotti elaborano una filosofia del postumano che rifiuta l’antropocentrismo e riconosce la coappartenenza di umano e non-umano (*Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham, 2016; *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge, 2013).

⁸² E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961.

amministrazione della vita, ma attenzione al vivente. Heidegger, pur da una prospettiva ontologica, lo aveva intuito quando affermava che l'uomo è il custode dell'essere, non il suo padrone⁸³.

L'etica del limite, tuttavia, non implica un ritorno nostalgico all'antico o al sacro, ma un nuovo modo di abitare la modernità. Significa riconoscere che la vita non può essere posseduta né completamente compresa, ma solo custodita nel suo divenire. In questo senso, la biopolitica può diventare una filosofia della misura: un pensiero che, contro ogni hybris tecnica o scienziata, riconosce nella finitezza il fondamento dell'umano. Simone Weil scriveva che “il limite è ciò che ci salva”⁸⁴: salvare la misura significa allora salvare la possibilità stessa della convivenza.

In questo senso, la biopolitica del comune si configura come una prassi del con-dividere: un pensiero che unisce etica e politica, cura e giustizia, finitezza e responsabilità. Essa implica un nuovo concetto di libertà, non più intesa come autodeterminazione assoluta, ma come capacità di rispondere all'altro, umano o non umano, nella rete delle relazioni vitali. È ciò che Jacques Derrida definiva “ospitalità incondizionata”⁸⁵: un'apertura che non calcola, non seleziona, non immunizza, ma accoglie.

In definitiva, solo un pensiero che sappia ricongiungere vita, limite e comunità può opporsi alla deriva necropolitica della modernità. Non si tratta di abbandonare la tecnica, ma di restituirle un senso etico, un orientamento verso la custodia e non verso il dominio. Una biopolitica del comune non promette l'immortalità, ma la possibilità di vivere insieme nella fragilità. È, in fondo, il rovesciamento della logica del biopotere: non “far vivere” in senso produttivo, ma “lasciar vivere” in senso relazionale. Solo così la filosofia potrà tornare ad abitare il suo compito originario – pensare la vita non per governarla, ma per comprenderla nel suo mistero condiviso.

12. Bioetica e responsabilità: il limite come luogo del pensiero

L'intreccio tra biopolitica ed etica trova la sua espressione più evidente nel campo della *bioetica*, intesa non soltanto come disciplina applicata, ma come riflessione filosofica sul rapporto tra vita, potere e responsabilità. Se la biopolitica, come ha mostrato Foucault, rappresenta la razionalità che governa la vita, la bioetica si pone come il tentativo di interrogare il senso e i limiti di tale governo.

⁸³ M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, Adelphi, Milano 1995.

⁸⁴ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, SE, Milano 2021.

⁸⁵ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2025.

Essa nasce dal bisogno di reinserire l'interrogazione morale là dove la tecnica sembra aver sostituito ogni istanza di giudizio, dove la capacità di "fare" precede la capacità di "pensare" ciò che si fa.

Hans Jonas, in *Das Prinzip Verantwortung*⁸⁶, ha espresso con lucidità questa esigenza. Egli individua nella potenza della tecnica moderna un salto ontologico, una discontinuità nella storia del rapporto tra uomo e natura: l'uomo è divenuto capace di intervenire non più solo sul mondo, ma sulla struttura stessa della vita. Da qui deriva, secondo Jonas, la necessità di un'etica della responsabilità che non si limiti a regolare i rapporti tra gli individui, ma che si estenda alla totalità del vivente e delle generazioni future. "Agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla Terra": questo imperativo, che rovescia la prospettiva kantiana, rappresenta la fondazione di una bioetica del limite, in cui l'etica non è più un insieme di norme, ma una modalità di pensare la fragilità dell'esistenza.

Nel quadro foucaultiano, la bioetica appare come il contrappunto critico della biopolitica. Là dove la biopolitica tende a normalizzare la vita, la bioetica tenta di restituirle la sua eccedenza, la sua irriducibilità a un calcolo di efficienza o utilità. Tuttavia, come osserva Paul Rabinow, la bioetica contemporanea rischia spesso di assumere una funzione di governance morale, divenendo essa stessa un dispositivo biopolitico: un meccanismo di regolazione simbolica che legittima pratiche di controllo e selezione⁸⁷. È per questo che la riflessione bioetica deve mantenersi genealogica, cioè consapevole della propria implicazione nel potere che critica.

In questa prospettiva, il compito della filosofia non è semplicemente quello di stabilire regole o limiti per la tecnica, ma di pensare la forma del limite stesso. Il limite non è un ostacolo esterno all'agire, ma una dimensione costitutiva del vivere. Ogni forma di vita, come già ricordava Aristotele nella *Fisica*, è determinata da un principio di misura: l'eccesso distrugge la forma, l'equilibrio la rende possibile. La bioetica, nella sua accezione più profonda, è quindi una filosofia della misura: non un'etica che vieta, ma un pensiero che custodisce.

A partire da questa intuizione, autori come Emmanuel Levinas e Jean-Luc Nancy hanno proposto una fondazione relazionale della responsabilità. Per Levinas, la vita trova il suo senso solo nel volto

⁸⁶ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

⁸⁷ P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1996.

dell'altro, nella chiamata che esso rivolge al soggetto a rispondere⁸⁸. Nancy, in *L'Intrus* (Galilée, Paris, 2000), medita sull'esperienza del trapianto e mostra come la vita sia sempre "intrusa" in se stessa: ogni identità è attraversata dall'alterità, ogni corpo è contaminato da ciò che non è. La bioetica, in questa luce, diviene l'etica dell'intrusione: non la difesa di una purezza, ma il riconoscimento della nostra costitutiva esposizione all'altro.

La riflessione contemporanea, soprattutto quella postumanista, ha ulteriormente radicalizzato questa prospettiva. Autrici come Rosi Braidotti⁸⁹ e Donna Haraway⁹⁰ hanno sostenuto la necessità di superare l'antropocentrismo tradizionale della bioetica, sostituendolo con una etica del vivente esteso, che includa animali, ambienti, reti ecologiche e persino entità tecnologiche. La vita, scrive Haraway, "non è mai stata umana": essa è sempre una trama di co-evoluzioni, una "compostità" (compost-ness) in cui il confine tra organico e artificiale perde senso. Pensare la bioetica in questo contesto significa accettare che il soggetto morale non è più il singolo individuo, ma la rete di relazioni che lo costituisce.

In questo orizzonte, la bioetica non si oppone alla biopolitica, ma la integra e la trasforma. Laddove il biopotere prende in carico la vita per governarla, la bioetica prende in carico il senso di quella vita per custodirla. Essa non è un contrappeso esterno, ma una torsione interna della razionalità biopolitica: la sua coscienza critica. Come scrive Esposito, "ogni politica della vita è anche un'etica della vita"⁹¹. Ciò che occorre è dunque una bioetica generativa, capace di accompagnare la tecnica senza celebrarla, di porre limiti senza cadere nel moralismo, di restituire alla vita il suo carattere di dono e di rischio.

Una simile prospettiva richiede infine di ripensare la nozione stessa di soggetto morale. L'uomo postmoderno, immerso in reti di potere e di tecnica, non può più essere pensato come individuo sovrano, ma come nodo di relazioni, come punto di intersezione tra biologico, simbolico e tecnologico. La responsabilità non è più un atto di volontà isolata, ma una risposta situata – verso gli altri, verso la Terra, verso il futuro. In questo senso, la bioetica diviene la forma più alta della politica: il luogo in cui l'umano riconosce di non essere il centro della vita, ma una delle sue espressioni.

⁸⁸ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961, trad. it. *Etica e infinito*, Castelvecchi, Roma 2018.

⁸⁹ R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013.

⁹⁰ D. Haraway, *Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham 2016.

⁹¹ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit.

Così intesa, la bioetica non rappresenta un campo specialistico, ma una nuova forma di pensiero critico, capace di mediare tra il potere e la vita. È il tentativo di restituire all'agire umano la consapevolezza della sua finitezza, senza cedere al fatalismo. Un'etica non del dominio né della rinuncia, ma della *cura del limite*. Solo accettando che la vita non è totalmente nostra, che la tecnica non è totalmente neutrale e che il potere non è mai innocente, potremo forse, come scrive Jonas, “meritare di sopravvivere”.

13. Politica del futuro e immaginazione utopica: oltre la biopolitica

Se la bioetica segna il momento riflessivo della biopolitica, il suo compito più alto consiste nel proiettare la riflessione sul vivente verso una *politica del futuro*. Ciò significa interrogarsi non soltanto su ciò che la vita è oggi, ma su ciò che può diventare: sulla possibilità di un'umanità capace di abitare la tecnica senza esserne dominata, di custodire la Terra senza ridurla a risorsa, di esercitare il potere senza trasformarlo in dominio. L'immaginazione utopica torna così a svolgere un ruolo essenziale, non come fuga dal reale, ma come suo approfondimento critico.

La biopolitica del futuro deve, in questo senso, farsi carico dell'eredità delle genealogie foucaultiane, ma anche della loro oltrepassamento. Se Foucault aveva mostrato come il potere moderno investa la vita per amministrarla⁹², oggi il problema è comprendere come restituire alla vita la capacità di auto-organizzarsi, di eccedere le griglie del controllo e della previsione. Il futuro, nel linguaggio biopolitico contemporaneo, è diventato una funzione statistica, una proiezione calcolata; ma il pensiero filosofico può restituirgli il suo carattere di possibilità, di apertura imprevedibile. Come ha osservato Giorgio Agamben, “ciò che resta da pensare è la potenza come ciò che non passa mai interamente all'atto”⁹³: la vita, in questo senso, è il residuo irriducibile che sfugge a ogni governo, il resto non governabile della politica.

In questa direzione, la filosofia contemporanea ha riscoperto il valore politico dell'utopia, non come progetto totalizzante ma come orizzonte critico del possibile. Ernst Bloch, nel *Prinzip Hoffnung*⁹⁴, aveva già mostrato che l'utopia non è un sogno irrealizzabile, ma la dimensione costitutiva della coscienza: l'anticipazione di ciò che ancora non è. Riprendere oggi il principio speranza significa

⁹² M. Foucault, *La nascita della biopolitica*, cit.

⁹³ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit.

⁹⁴ E. Bloch, *Il principio speranza*, Mimesis, Milano 2019.

immaginare una biopolitica emancipata dal paradigma del controllo e fondata su una nuova poetica del vivente.

La crisi ecologica e tecnologica del nostro tempo obbliga a ripensare l'idea stessa di emancipazione. L'umanità non si libera dalla natura, ma nella natura; non si emancipa dalla tecnica, ma attraverso la tecnica, nella misura in cui riesce a conferirle un senso simbolico e non meramente strumentale. Heidegger, in *Die Frage nach der Technik*⁹⁵, aveva avvertito che l'essenza della tecnica non è tecnica, ma ontologica: la tecnica è il modo in cui l'essere si disvela. Il compito che ci attende è allora quello di trasformare la tecnica da apparato di dominio a luogo di rivelazione, in cui la vita possa manifestare la propria potenza creativa senza cadere nell'auto-annientamento.

Una simile prospettiva implica una nuova alleanza tra filosofia, scienza e politica. La filosofia deve tornare a essere il luogo della misura simbolica, la scienza il luogo della conoscenza responsabile, e la politica il luogo della decisione condivisa. Come ha scritto Paul Ricoeur, "l'utopia è la controparte della ideologia: ne interrompe la chiusura, ne dischiude l'orizzonte"⁹⁶. In questa funzione di apertura risiede la forza critica dell'immaginazione: immaginare significa liberare la vita dai vincoli del dato, ma anche fondarla in una nuova responsabilità.

Inoltre, come nota Antoinette Rouvroy, la contemporaneità è segnata da un "presentismo digitale" che tende a neutralizzare il futuro stesso: il calcolo algoritmico sostituisce la speranza con la previsione, l'attesa con la simulazione⁹⁷. Pensare una politica del futuro significa dunque resistere a questa riduzione: restituire all'avvenire la sua indeterminatezza, la sua eccedenza di senso. Il futuro non è ciò che verrà, ma ciò che può ancora accadere, ciò che non è ancora stato catturato dai dispositivi del potere.

Una "biopolitica del possibile" si definisce così come il luogo di un nuovo umanesimo, capace di coniugare la consapevolezza del limite con la fiducia nella potenza generativa della vita. Essa non coincide con un ritorno all'antico, né con una fuga utopica nel futuro, ma con l'assunzione del presente come spazio di responsabilità condivisa. In questo senso, la biopolitica del futuro è anche

⁹⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit.

⁹⁶ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris 1997, trad. it. *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.

⁹⁷ A. Rouvroy, *La governamentalité algorithmique*, cit.

un'etica del presente: un invito a riscoprire la vita nella sua dimensione di dono e di rischio, di finitezza e di apertura.

Come scrive Hannah Arendt, “ogni inizio è un atto di libertà”⁹⁸. Ripensare la biopolitica come politica dell'inizio significa dunque riconoscere che la vita, in quanto tale, è sempre iniziante: essa non si lascia chiudere in un sistema, ma continuamente ricomincia. L'immaginazione utopica non è allora una fuga, ma un atto politico: il gesto di chi, in mezzo alla crisi del vivente, osa ancora pensare un mondo abitabile.

14. Conclusioni. Il dominio della tecnica e la dissoluzione del politico

Alla fine di questo itinerario, si può affermare che la genealogia del biopotere e della biopolitica conduce inevitabilmente a un esito che trascende la semplice analisi dei dispositivi di potere: essa rivela il carattere epocale della tecnica come forma ultima del governo della vita. Ciò che Michel Foucault aveva intravisto – il passaggio da un potere giuridico-sovrano a un potere immanente, diffuso e relazionale – trova oggi il suo pieno compimento nella tecnocrazia globale, dove la politica, intesa come deliberazione e scelta collettiva, è stata progressivamente sostituita da un insieme di apparati tecnico-scientifici che amministrano l'esistenza in nome dell'efficienza, del calcolo e della previsione.

Il mondo postmoderno è dunque retto non più dal nomos della decisione politica, ma dalla logica impersonale della tecnica. Il biopotere – quella forma di potere che prende in carico la vita in tutte le sue manifestazioni – si è fuso con l'apparato tecnico, divenendone il volto operativo: la biopolitica non governa più soltanto i corpi, ma ne regola le possibilità, orientando desideri, comportamenti e relazioni. La tecnica, in questa configurazione, è divenuta il mezzo attraverso cui la vita viene amministrata, misurata e ricondotta a un sistema di equivalenze e funzionalità. Essa ha assunto la funzione che un tempo spettava alla polis: non custodisce la vita, ma la organizza; non la pensa, ma la calcola.

Come già Heidegger aveva intuito in *La questione della tecnica*, l'essenza della tecnica non è mai meramente strumentale: essa è un modo di svelamento (*aletheia*), una modalità in cui l'essere si manifesta sotto il segno del dominio e della disponibilità totale. Nel mondo dominato dalla tecnica,

⁹⁸ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

ogni ente – uomo compreso – viene ridotto a Bestand, a fondo disponibile, a risorsa utilizzabile. L'uomo stesso non è più soggetto, ma elemento del dispositivo, parte integrante di un meccanismo che egli non governa, ma che lo attraversa e lo costituisce. L'antico anthropos greco, che si riconosceva parte della physis, dell'intero che germoglia e si rigenera, è stato sostituito da un soggetto artificiale che pretende di essere il fondamento della natura e che, in tale pretesa, distrugge la propria appartenenza al mondo.

La figura mitica di Argo Panoptes, il gigante dai cento occhi che tutto vede e nulla lascia sfuggire, diviene simbolo di questa nuova condizione: la tecnica, come Argo, non dorme mai. Essa osserva, calcola, registra, controlla, ma in questa sorveglianza perpetua dissolve ogni possibilità di mistero, di silenzio, di distanza. L'occhio tecnico non conosce l'ombra: trasforma l'essere in oggetto di visione e di calcolo, spezzando l'unità originaria tra soggetto e mondo. Come scriveva Heidegger, “ciò che è più inquietante non è che il mondo si trasformi in un complesso tecnico, ma che l'uomo non sia più in grado di confrontarsi con questo mutamento”⁹⁹.

In questa prospettiva, la biopolitica contemporanea non rappresenta più una semplice forma di governo, ma il sintomo di una ontologia tecnica che plasma la realtà stessa. Il potere non si esercita più come decisione o coercizione, ma come flusso continuo di informazioni, algoritmi, protocolli, norme sanitarie e dispositivi di sicurezza. Il controllo, come notava Deleuze, non è più localizzato, ma modulare; non reprime, ma prevede; non domina, ma orienta¹⁰⁰. Così, la vita viene catturata non attraverso la forza, ma attraverso la trasparenza; non attraverso il silenzio, ma attraverso il rumore incessante dei dati.

Tuttavia, questa apparente onniveggenza tecnica nasconde una frattura profonda: la separazione dell'uomo dal mondo. Là dove gli antichi riconoscevano nella physis un tutto organico, animato da un principio di crescita e di equilibrio, la modernità e la postmodernità hanno prodotto un universo frantumato, diviso tra un soggetto che si crede sovrano e un oggetto che si lascia ridurre a materia manipolabile. L'uomo, che un tempo respirava con la natura, si è posto al di sopra di essa; e così facendo, ha smarrito il respiro stesso.

⁹⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

¹⁰⁰ J. Deleuze, *Pourparlers*, cit.

In questo scenario, la tecnica non è più un semplice strumento al servizio dell'uomo, ma un destino che lo domina. La tecnocrazia, erede del biopotere, non governa solo i corpi, ma il senso stesso dell'essere. Essa è la nuova metafisica dell'Occidente, quella che riduce la vita a funzione, il pensiero a calcolo, il mondo a immagine. Di fronte a questa trasformazione, la filosofia è chiamata a riaprire lo spazio del domandare, a riscoprire la possibilità di un pensiero che non si limiti a constatare, ma che sappia interrogare.

Heidegger ci invita, in questa prospettiva, a una conversione dello sguardo: a passare dall'atteggiamento del dominio a quello della custodia, dal calcolo alla contemplazione. Non si tratta di rifiutare la tecnica, ma di comprenderne l'essenza, di sottrarla al dominio della pura funzionalità e restituirla alla dimensione del disvelamento. Solo così la tecnica può tornare a essere ciò che era in origine: un modo del manifestarsi dell'essere, non il suo occultamento.

Il compito del pensiero, oggi, è dunque quello di restituire all'uomo la possibilità di abitare poeticamente il mondo. Poeticamente, perché soltanto nella parola che custodisce e non domina, nella visione che contempla e non sorveglia, si può ritrovare l'armonia perduta tra umano e natura, tra pensiero e vita, tra mondo e verità. Come scrive Heidegger, "abitare poeticamente significa lasciar essere il mondo"¹⁰¹.

In questa rinnovata consapevolezza, il pensiero sul biopotere e sulla biopolitica trova il suo esito ultimo: riconoscere che la vera crisi del nostro tempo non è politica, ma ontologica. Non è la crisi delle istituzioni, ma quella del nostro modo di rapportarci all'essere. Solo quando l'uomo tornerà a pensarsi non come signore del mondo, ma come parte della sua fioritura, potrà liberarsi dal dominio della tecnica e ritrovare la misura del vivente. Solo allora la *physis* potrà nuovamente germogliare, e la politica, riconciliata con la vita, potrà tornare a essere custodia del mondo.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, trad. it. *Saggi e discorsi*, cit.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

DU GOLEM À THE MAN-THING. EXPLORER L'IMAGINAIRE DES BIOTECHNOLOGIES PAR LES MÉTAPHORES.

DOI: 10.7413/18281567293

Marc Bernardot

Aix-Marseille Université, Mesopolhis (UMR 7064)

From the Golem to The Man-Thing.

Exploring the imaginary of biotechnology through metaphors.

Abstract

We propose to explore the imaginary of technosciences and biotechnologies, through the metaphors they generate in language and aesthetic representations, based on a corpus of scientific texts and bio-art images. The socio-political configurations and anthropological assemblages developing biotechnologies have used syntagms to conceptualize their models, finance their research, disseminate their results and facilitate their acceptance since the XIXth century. Because they involve the manipulation of living organisms, these innovations give rise to classic formulas such as “Pandora’s box”, “Frankenstein’s monsters”, or “Golem”, but also new, hyperbolic syntagms that keep place with the rapid pace of technical advances particularly in the field of the genome. What are the main tropes used to describe biotechnologies, and what are their genealogies? What do these metaphors say about the imaginary of technoscience? To answer these questions, we analyze the terms of the elementary lexicon of these sciences (1.) We then study the dramatization of the formulas used by both promoters and detractors of biotechnology, oscillating between annihilation and fear (2.). Finally, we analyze the slogans for these technologies of life, combining powerful metaphors and spectacular art to promote their achievements and promises (3.).

Keywords: biotechnologies, metaphors, imagination, aesthetics, hybridity

Nous invitons ici à un voyage dans les biotechnologies. Il s'agit d'explorer quelques pans de l'imaginaire des technosciences. Nous étudions les tropes et les images qu'elles génèrent dans les langues et les représentations esthétiques¹. Nous nous basons sur un corpus de termes propres à ces sciences, de textes scientifiques sur ce thème et d'œuvres artistiques notamment de bio-art.

Les métaphores langagières et iconographiques des biotechnologies

Les métaphores sont des instruments cognitifs influençant les représentations. Elles sont utilisées pour l'explication et la persuasion. Dans le cas des sciences, et en particulier des technologies émergentes, elles ont plusieurs finalités. Matrices de conceptualisation, ces « machines théoriques » décrites par Peter Galison², constituent des supports de création et de mémorisation ainsi que des vecteurs de communication. Elles permettent d'abord aux savants de penser leurs recherches en discourant sur des procédés et des dispositifs sociotechniques complexes à partir d'images et de formules simplifiées. Elles donnent ensuite la possibilité de communiquer entre les différents acteurs de la production, de l'application et de la diffusion de ces recherches. Elles figurent enfin des ordres de grandeur et des processus dépassant les capacités ordinaires de visualisation et facilitent leur intégration auprès du grand public. C'est spécifiquement le cas dans les technologies NBIC (nanotechnologies, biotechnologies, sciences de l'information, sciences cognitives). « L'utilisation des métaphores constitue le point commun de référence qui établit des relations entre ces sciences, les médias de masse et leurs publics », comme l'expliquent Lina Hellsten et Brigitte Nerlich.³

Aux métaphores langagières mobilisées pour évoquer ces pratiques scientifiques s'ajoutent des représentations visuelles : des conceptions graphiques⁴, des systèmes de couleur de référence⁵, des images et des dispositifs physiques. Ainsi les métaphores scientifiques ne sont pas uniquement

¹ Ce travail a été pour partie soutenu par le projet I-BioLex financé par l'Agence Nationale de la recherche (ANR-20-CE26-0007-01). Merci à Hélène Thomas pour ses conseils avisés et ses relectures.

² P. Galison, *Einstein's Clocks, Poincaré's Maps, Empires of Time*, W.W. Norton & Company, New York, 2013, p. 227.

³ L. Hellsten - B. Nerlich, *Genetics and genomics. The politics and ethics of metaphorical framing*, in M. Bucchi - B. Trench (a cura di), *Handbook of Public Communication of Science and Technology*, 93-110, Routledge, New York 2008, p. 93.

⁴ Voir par exemple les schémas de Charles Darwin sur l'évolution du corail en 1837 ou le diagramme expliquant la transmission de la couleur dans les lois de Mendel (1865).

⁵ Les types de biotechnologies sont classés conventionnellement par couleur : le bleu pour la recherche sur la biodiversité marine, le rouge pour la médecine, le vert pour les recherches agricoles. Voir V. S. Liern, *On analogical knowledge: Metaphors in biotechnology discourse*, in « *Metode Science Studies Journal* », 9/2019, 47-51.

verbales. Elles prennent aussi la forme de modélisations iconiques de toutes sortes, d'images allégoriques, de cartes, de diagrammes, de montages photographiques, de caricatures, de films et d'installations artistiques. C'est tout particulièrement le cas dans les sciences du vivant. Certains personnages imaginaires sont ainsi devenus emblématiques des technologies du vivant. Ils sont fréquemment invoqués dans les propos scientifiques, médiatiques et populaires sur les biotechnologies pour en illustrer et en commenter les développements, les promesses et les dangers.

Les personnages du Golem et du Man-Thing

Nous avons choisi d'explorer cet univers de mots et de signes en compagnie de deux figures occupant une place significative dans les narrations à propos des potentialités et de la dangerosité des procédés et des applications des biotechnologies. L'un est le Golem de la Mishna⁶, l'autre est l'Homme-chose (*The Man-Thing*) héros des Marvel Comics. Le Golem (en hébreu : גולם, « embryon », « informe » ou « inachevé »), dans la mystique puis la mythologie juive, est un être artificiel, un humanoïde fait d'argile, incapable de parler et dépourvu de libre-arbitre, façonné afin d'obéir à son créateur. Celui-ci lui donne vie en prononçant le mot de « vérité » (*Emet*) et le dissout avec le mot de « mort » (*Met*)⁷. Il acquiert une grande popularité en Europe centrale à partir du XVI^{ème} siècle parce qu'incarnant le protecteur des communautés juives contre les pogroms. A partir de la fin du XIX^{ème} siècle il fait l'objet de plusieurs adaptations qui lui donnent un caractère contemporain⁸. Il est parfois présenté comme la source d'inspiration de personnages plus tardifs, tels le monstre de Frankenstein au XIX^{ème} siècle puis Superman, Hulk ou encore Terminator au XX^{ème} siècle. C'est aussi aujourd'hui un personnage populaire des arts plastiques. Il apparaît dans les œuvres de Garouste⁹ ou de Niki de Saint Phalle¹⁰, également dans les dessins animés¹¹, la Science-Fiction, l'*Heroic Fantasy* et les jeux

⁶ La Mishna est le premier recueil écrit en hébreu de la Torah.

⁷ D. Lecourt, *Prométhée, Faust, Frankenstein : Fondements imaginaires de l'éthique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997.

⁸ Parmi les plus connues voir l'illustration « Le Golem et le rabbin Löw » de M. Aleš en 1899 représentant le rabbin donnant vie au Golem. Voir aussi le film « Le Golem » de P. Wegener en 1920 et en particulier la scène de la jeune fille donnant une pomme au Golem.

⁹ « Le Golem », G. Garouste, 2011, collection de l'artiste.

¹⁰ N. de Saint Phalle, *le Golem*, Jérusalem, 1972.

¹¹ «Le Golem de Prague», *Les Simpson*, (saison 18).

électroniques¹². Il est devenu depuis peu une référence de l'extrême-droite complotiste. Le terme a pris depuis quelques années le sens d'assujettissement d'individus programmés pour obéir. Il est utilisé dans la culture troll et dans l'antisémitisme en ligne. Icône « malléable » par temps de crises, d'interrogations et de menaces sur l'espèce humaine, cette figure est très régulièrement convoquée à propos des biotechnologies à la fois comme forme et comme caractère pour mettre en évidence l'idée que ces sciences peuvent donner vie à des monstres¹³.

L'autre personnage est *The Man-Thing*¹⁴. Cet être appelé l'Homme-chose apparaît dans l'univers Marvel Comics en 1971. C'est à l'origine un biochimiste, le docteur Theodore Sallis, professeur d'université spécialiste de la régénération cellulaire qui, à la suite d'une injection accidentelle d'un sérum de sa composition, s'est transformé en une créature végétale inhumaine. Réfugié dans le marais des Everglades en Floride il est constitué d'algues, de mousses, de fibres et de racines. Malgré son apparence humanoïde il n'a ni bouche ni nez ou oreilles et n'est doué ni de conscience ni de mémoire. Il a depuis été réemployé dans la culture visuelle pour incarner les dangers et les ambiguïtés des biotechnologies. Tout comme le Golem, dont il est une image inversée, il peut être utilisé pour des causes et des thématiques variées. Membre éminent de la famille des « créatures des marais », il est aussi érigé en symbole de la défense de l'environnement et en particulier des zones humides contre le drainage, l'extractivisme et la pollution¹⁵. Il incarne le châtiment moderne des savants concepteurs des biotechnologies dans l'imaginaire contemporain. A l'instar des condamnations divines de l'Antiquité, c'est un Mister Hyde qui ne redevient jamais le Docteur Jekyll, un Isaac Newton transformé en pomme voire un Charles Darwin changé en varan des Galapagos.

Des syntagmes et des tropes pour penser, décrire, promouvoir ou contester les biotechnologies

Les configurations sociopolitiques et les assemblages anthropologiques¹⁶ développant et promouvant les biotechnologies ont généré depuis le XIX^{ème} siècle des syntagmes analogiques et métaphoriques

¹² Voir par exemple *Golem*, jeu vidéo d'action-aventure sur PS 4, Highwire Games, Iceberg Interactive, 2019.

¹³ L. Sherwin Byron, *Golems Among Us: How a Jewish Legend Can Help Us Navigate the Biotech Century*, Ivanr Dee Publisher, Chicago 2004.

¹⁴ Voir la couverture *The Man-Thing*, R. Thomas - G. Conway - G. Morrow, "Marvel Comics", 1/1974-1975.

¹⁵ Une planche de *The Man-Thing* illustre en 2011 la campagne « Dont drain the Swamp » incitant à la protection des milieux humides. Voir à ce sujet M. Bernardot "(Don't) Drain The Swamp" *Représentations politiques et esthétiques des milieux humides aux Etats-Unis*, in I. Trivisani-Moreau et al., *La quenouille, la gogane et le Ramsar. Cultures et imaginaires des milieux humides*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, à paraître en 2026.

pour conceptualiser leurs modèles, financer leurs recherches, diffuser leurs résultats, faciliter leur acceptation. Du fait de leur caractère de manipulation du vivant, les innovations en pharmacogénomique, en nanomédecine ou en agro-industrie suscitent, dans les textes scientifiques comme dans les discours médiatiques, politiques ou artistiques, de nombreuses formules telles que « jeu de construction », « photocopie », « clones », « boîte de Pandore », « monstres de Frankenstein », « Golem », ainsi que nous l'avons mentionné. Les différents agents des mondes académiques, des *Start-up*, des entreprises pharmaceutiques, des agences et institutions étatiques et juridiques, de la presse, des associations de patients, des intellectuels et autres engagés dans ce secteur et les débats le concernant utilisent et créent des formulations en fonction de leur position dans les champs et de leurs rapports de force avec les autres acteurs¹⁷. Ces systèmes lexicaux et métaphoriques doivent être analysés en lien avec l'histoire des sciences de la vie notamment, elles-mêmes construites et débattues à partir de tropes pour les promouvoir ou pour les dénoncer¹⁸.

Les images des lexiques biotechnologiques sont également mobilisées pour rendre compte d'autres pratiques, en droit ou en économie (par exemple *selfish-gene*, *ecological influx*, *genotype*, *organism*, *ecosystem*)¹⁹. Il en est ainsi d'une part parce qu'elles touchent aux conceptions et aux imaginaires du vivant, d'autre part en raison de leur dimension hautement capitaliste et stratégique. Elles provoquent des réactions allant de l'enthousiasme à l'effroi et génèrent des débats éthiques. Ces controverses politiques et philosophiques mobilisent tantôt des tropes classiques (de type architectural, mécaniciste, ludique, végétal, animalier...), tantôt des figures du discours hyperboliques (en particulier dans les formules anglo-saxonnes telles que *BioBricks*, *Frankenfood*,

¹⁶ S.J. Collier - A. Ong (a cura di), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell, Malden, MA, 2005.

¹⁷ P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris, 1991.

¹⁸ G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 2000 ; K. M. Figlio, *The metaphor of organization: An historiographical perspective on the bio-medical sciences of the early nineteenth century*, in "History of science" 14.1/1976, pp. 17-53; M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses universitaires de France, Paris, 1963 ; P. Musso, *Le techno-imaginaire à l'heure des réseaux*, in « Études digitales », 6/2018, pp. 15-32 ; A. Rollo, *Les métaphores conceptuelles dans la science médicale : outil cognitif et communicatif*, in « #Publiforum », 23/ 2015, <https://www.publiforum.farum.it/index.php/publiforum/article/view/504>

¹⁹ E. L. Khalil, *The five careers of the biological metaphor in economic theory*, in "The Journal of Socio-Economics", 27.1/1998, pp. 29-52.

Genohype...). Ces images nouvelles accompagnent le rythme rapide des avancées techniques en matière de génome notamment²⁰.

Des métaphores langagières et visuelles ambivalentes au service d'un imaginaire partagé entre promoteurs et détracteurs des biotechnologies

Quels sont les principales figures de discours utilisées pour pratiquer et décrire les biotechnologies et quelles sont leurs généalogies ? Que disent ces métaphores de l'imaginaire des technosciences ? Comment contribuent-elles à les valoriser ou à les dénoncer ? Notre hypothèse est que les termes du lexique élémentaire de ces sciences appliquées forment un architexte cohérent recourant à un champ sémantique et iconographique limité qui socialise le biologique afin de rendre ces sciences pensables, acceptables et rentables.

Nous commençons par étudier la structure métaphorique du glossaire des biotechnologies à partir d'un glossaire de référence²¹. Les entités biologiques y sont désignées comme des personnes dotées de volonté évoluant selon des processus génétiques spatialisés, socialisés et psychologisés (1.). Nous étudions ensuite la dramatisation des formules mobilisées par les promoteurs et les détracteurs des biotechnologies oscillant entre registre de la menace et discours de la peur. Ils ont en partage les métaphores guerrières et l'expression de la crainte de la perte de contrôle sur ces innovations (2.). Nous analysons enfin les slogans promotionnels de ces technologies du vivant mêlant métaphores percutantes et arts spectaculaires pour valoriser leurs acquis et leurs promesses. Le marché hautement financiarisé des NBIC, et les industries qui les développent, les vantent et les vendent en recourant à des formules magiques empreintes de références religieuses (3.).

1. La structure métaphorique du glossaire des biotechnologies

Le vocabulaire élémentaire des sciences du vivant se caractérise à la fois par une anthropomorphisation des entités biologiques et par leur spatialisation urbanisée. Les utilisateurs de ces mots, qui constituent la base de l'élaboration des constructions sémiologiques signifiantes, ne

²⁰ N. A. Holtzman, *Are genetic tests adequately regulated?*, in "Science" 286.5439/1999, pp. 409-409; U. Fleising, *In search of genohype: A content analysis of biotechnology company documents*, in "New Genetics and Society", 20.3/2001, pp. 239-54.

²¹ A. Zaid, H. Hughes, E. Porceddu, F. Nicolas, *Glossary of biotechnology for food and agriculture : a revised and augmented edition of the glossary of biotechnology and genetic engineering*, FAO, Rome, 2004, 445 p., <https://openknowledge.fao.org/handle/20.500.14283/y2775f>

perçoivent pas cependant le caractère de transport sémantique de ces catachrèses et de ces métaphores lexicalisées devenues communes.

Une socialisation du biologique par la métaphore

Comme les autres sciences les biotechnologies utilisent dans leur terminologie pratique et conceptuelle un ensemble de termes métaphoriques. Dans les sciences du vivant une grande partie des mots de base sont anthropomorphiques et pointent des liens familiaux, sociaux et genrés tels que la maternité ou la sororité : (*mother-cell, sib-mating, sister chromated exchange, multigene family, orphan drug...*)²². Les entités biologiques sont conceptualisées à partir de verbes d'action et de contact pour exprimer leur rôle ou leur responsabilité dans des configurations relationnelles marquées par les échanges (*communication, cooperation, expression, identification, interaction, recognition, transmission ...*). Elles sont identifiées à des comportements sociaux ou à des qualités humaines (*passive immunity, silent mutation, hyper sensitive response, temperate phase, competent cell...*). Elles sont dénommées en faisant référence à des actions quotidiennes et des comportements humains (*chromosome walking, carrier molecule, candidate gene, nurse culture, host*). La dimension sociale des créatures issues de manipulation du vivant est présente dans les schémas narratifs depuis le XIX^{ème} siècle. Le film « La Fiancée de Frankenstein » (*Bride of Frankenstein*) de James Whale en 1935 avec Colin Clive et Boris Karloff est une expression de cette tendance. La belle et excentrique fiancée du monstre, qui a appris à parler, créée par Frankenstein sous la contrainte du Docteur Pretorius, se refuse néanmoins à lui. Ce réservoir d'images triviales est présent tant dans les raisonnements réflexifs des scientifiques des biotechnologies que dans les créations des artistes du bio-art. Pour évoquer le mode de production et d'évolution des pratiques de recherche ils recourent au champ sémantique de l'*orchestre*, de la *cuisine* ou de la *mode vestimentaire*.²³

Cette humanisation du biologique n'empêche pas les rapprochements entre vie humaine et vie animale rendus possibles par la génétique. C'est ce que représentent les transpositions, visuelles et esthétisées, dans la représentation « Connectome en 3D du cerveau d'une drosophile adulte, ou

²² E. Syrotina, *Linguocognitive aspect of metaphorization in the English language terminology of biotechnology sphere*, in "Cogito-Multidisciplinary research Journal", 2/2020, pp. 202-212.

²³ V. Christidou - K. Dimopoulos - V. Koulaidis, *Constructing social representations of science and technology: the role of metaphors in the press and the popular scientific magazines*, in "Public understanding of Science", 13.4/2004, pp. 347-362.

mouche du vinaigre » de T. Sloan et A. Sterling en 2024 : l'organe de l'insecte star des hybridations est l'objet d'un procédé de coloration extrêmement détaillé et différencié²⁴. Cela met en évidence à la fois la beauté et la complexité de l'organisme et joue sur les ressemblances avec le cerveau humain.

Des processus génétiques spatialisés et psychologisés

Le lexique des biotechnologies propose une double projection métaphorique spatiale et psychique²⁵. Les entités biologiques sont spatialisées par des points (*hot spot, wilting point*) et des lignes (*cell line*) dans des modèles géométriques (*abscisic acid, acentric, cathabolic pathway, quadrivalent, replicative forme, zig-zag DNA, ...*). Elles peuvent être soit fixes soit en déplacement dans une géographie humanisée (*cascade, combral zone, intergenic region, migration, portage, territory,*), en construction (*bricks, Lego*) et urbanisée (*bank, bridge, construct, library*). De plus ces tropes marquent une psychologisation du biologique et du concept clé de cellule. Les cellules ont été l'objet d'une construction métaphorique intense depuis leurs inventions. Analogiquement décrites au XIX^{ème} siècle comme des pierres, constituants élémentaires d'organismes plus larges, elles sont, au début du XX^{ème} siècle, comparées à des pièces d'une usine chimique ou d'un laboratoire. Au XXI^{ème} siècle les cellules sont devenues, dans les discours spécialisés, des usines en elles-mêmes (*cell-factory*)²⁶. Les discours NBIC leur prêtent des comportements psychiques (*adaptation, adhesion, affinity, competitive, immature, involved, responsibility, responsible, stress, suicide, weaned*).

Par exemple avec l'installation robotique sous-marine « ArchaeaBot. A Post Climate Change, Post Singularity Life Form » conçue en 2018, Anna Dumitriu et Alex May explorent ce que la vie pourrait signifier dans un avenir post-singularité et post-climat²⁷. Pour ce faire ils associent dans un aquarium des archées, micro-organismes unicellulaires considérés comme la plus ancienne forme de vie sur terre adaptée aux conditions extrêmes, à un dispositif d'intelligence artificielle et d'apprentissage automatique pour tenter de créer un espèce susceptible d'affronter la fin du monde. Les photographies

²⁴ M. Bernardot - H. Thomas, *Notes sur l'hybridité*, in « *Asylon(s)* », [en ligne], 13/2014, <http://www.reseau-terra.eu/article1327.html>

²⁵ S. Vandaele, S. Boudreau, L. Lubin, E. Marshman., *La conceptualisation métaphorique en biomédecine : indices de conceptualisation et réseaux lexicaux*, in « *Glottopol* », 8/2006, pp. 73-94.

²⁶ A. Reynolds, *The cell's journey: from metaphorical to literal factory*, in "Endeavour", 31.2/2007, pp. 65-70.

²⁷ Centre d'art et de technologie des médias de Karlsruhe, ZKM, 2023.

tirées de l'exposition mettent en scène le regard fasciné d'êtres humains placés devant un bocal à l'intérieur duquel un organisme hybride évolue dans un liquide bleuté traversé de bulles.

2. Les métaphores de la destruction et de la manipulation génétique

Les discours à propos des technologies du vivant se caractérisent par les fréquentes références à des armes menaçant la survie de l'espèce humaine et de la vie sur Terre. Ils sont aussi marqués par la crainte de leur usage à des fins de domination totale des populations, voire d'une perte du contrôle des recherches et de leurs applications.

Les énoncés militaristes dans les biotechnologies

Certains syntagmes utilisés pour évoquer les biotechnologies signalent les craintes existentielles suscitées par leur développement que ce soit concernant les espèces invasives, les épidémies, ou les guerres génétiques ou bactériologiques²⁸. C'est ainsi qu'avec l'expression de *DNA Bomb*²⁹ ou les références à Armaguédon, à l'Apocalypse, au Jugement dernier, la lutte entre les rois de la Terre et Dieu sont convoquées pour suggérer les risques de terrorisme génétique. C'est aussi le cas avec l'utilisation possible de ces technologies à des fins d'éliminations ciblées (*class-specific targeting*) ou plus largement de *bio warfare* et de *genocide weapons*³⁰. Les termes de « missiles » et de « cibles » sont employés en nanomédecine par exemple³¹. La locution *wetwork*, ou le sale travail de liquidation des opposants ou des ennemis, s'utilise spécifiquement dans le bio-art pour signaler les tâtonnements expérimentaux, les nombreux échecs et le plus souvent le caractère éphémère des productions d'arts corporels et biotechnologiques. De celles-ci ne restent finalement que les survivants des éliminations successives lors de tentatives inabouties, faisant de ces derniers des

²⁸ M. H. L. Brendon – B. Nerlich - P. Williams, *Metaphors and Biorisks. The War on Infectious Diseases and Invasive Species*, in “*Science Communication*”, 26.3/2005, pp. 243-268.

²⁹ E. Baard, *The DNA Bomb: Modified Crops Are In The Crosshairs Now. You May Be Next*, in “*The Village Voice*”, 16-22 May 2001, www.villagevoice.com

³⁰ T. Bartfai, *Pharmacogenomics in drug development: societal and technical aspects*, in “*The Pharmacogenomics Journal*”, 4/2004, pp. 226-232.

³¹ G. Oftedal, *The Role of “Missile” and “Targeting” Metaphors in Nanomedicine*, in “*Philosophia Scientiae*”, 23-1/2019, pp. 39–55. <https://www-cairn-info.lama.univ-amu.fr/revue-philosophia-scientiae-2019-1-page-39.htm>

synecdoques³². Par exemple dans l'installation « Molecular Invasion »³³, le dispositif de cette œuvre théâtrale scientifique participative se construit à partir de bacs de culture surplombés par des lampes industrielles censées inverser le modèle de croissance de plants de maïs et de soja et transformer des traits biologiques artificiels d'adaptabilité en traits de susceptibilité. Le projet est d'établir un modèle de biologie contestataire, ralentissant le développement des techno-industries, analysant les réactions aux accidents et alertant sur les catastrophes potentielles. La mise en scène reprend pour les détourner des codes de présentation de l'agro-industrie sur la duplication, la productivité, le gain de temps et de place.

Des narrations dystopiques et apocalyptiques

La relation entre les biotechnologies et la guerre se retrouve dans diverses narrations telles que les aventures de l'Homme-Chose. En effet, avant de devenir *The Man-Thing*, Ted Sallis travaille pour le Pentagone, en vue à mettre au point un sérum pour un objectif militaire conférant une immunité contre les toxines biochimiques, mais dont les effets mutagènes transforment les gens en monstres. Cette idée se retrouve dans le langage basique des biotechnologies avec des métaphores usuelles telles que « *Disease are invaders* » dans la ligne de la conception de la maladie conçue comme un ennemi³⁴. L'essayiste américaine Susan Sontag insiste sur l'accroissement des métaphores guerrières et l'utilisation de terminologies militaires avec le développement de la lutte contre le cancer dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle lorsque c'est à la maladie elle-même que la société se met à faire la guerre. Les mots tels qu'invasion, envahissement, contre-attaque, colonisation, défenses du corps s'imposent alors dans les discours publics. Les scénarios de science-fiction et du discours scientifique s'entremêlent à propos des nanotechnologies notamment. Des récits de « glue grise » et d'« écophagie » racontent l'évasion de leur laboratoire de nano-robots se reproduisant de manière incontrôlable³⁵. Il en va de même avec la formule césarienne « *Crossing the Rubicon* » utilisée à propos de l'abandon des principes éthiques dans l'optique de découvertes décisives en biogénétique et sur les embryons

³² J. Hauser, *Bios, techne, logos: un art très contemporain*, in « *Inter art actuel* », 94/2006, pp.14-19.

³³ B. da Costa, C. Pentecost, CAE, Corcoran Gallery, Washington DC, avril 2002. Voir sur ce thème D. Haraway, « *Cristals, Fabrics and Fields: Metaphors that shape Embryos* », 2004, [1976], Berkeley, North Atlantic Books.

³⁴ S. Sontag, *La Maladie comme métaphore*, C. Bourgois, Paris, 1977.

³⁵ M.-H. Fries, *Nanotechnology and the Gray Goo Scenario : Narratives of Doom?*, « *ILCEA* » [En ligne], 31/2018, <http://journals.openedition.org/ilcea/4687>

par exemple³⁶. Cette expression souligne l'appréhension souvent transgressive des recherches biomédicales partagée tant par les chercheurs pour mettre en évidence le caractère innovant voire révolutionnaire de leurs découvertes que par ceux qui s'opposent aux manipulations sur le vivant. Cet aspect est mis en scène par la saga *Terminator* notamment qui repose sur un paradoxe temporel. L'un des ressorts principaux des différents opus de la franchise repose sur l'aveuglement et les compromissions des scientifiques et des entreprises de sécurité du présent dans l'utilisation de la technologie cybernétique, obtenue par l'effet d'un voyage dans le temps, débouchant sur une émancipation des machines. L'inscription de ce caractère cyborg dans la tradition du Golem se fait sous forme renversée. Le Terminator initial tueur d'êtres humains devient dans le second épisode un défenseur de l'espèce humaine, dans les deux cas sous les traits de l'acteur A. Schwarzenegger³⁷. La capacité de changement d'état du cyborg T-1000 (incarné par R. Patrick) grâce aux effets spéciaux cinématographiques, pouvant passer à volonté du solide au liquide et inversement, ajoute à son caractère terrifiant³⁸.

L'angoisse de la manipulation et de la perte de contrôle des biotechnologies

La notion de « bombe ADN » est mobilisée aussi dans des schémas narratifs de programmes eugénistes globalisés au profit de castes privilégiées dans la continuité des politiques coloniales, raciales et anti-pauvres dans de nombreux pays occidentaux depuis la fin du XIX^{ème} siècle³⁹. Les expressions telles que *Genetic Maps* ou *Frankenfoods* (cette dernière déclinée en *Frankenfish*, *Frankenmilk*, *Frankencorn*) doivent se comprendre par rapport à la tradition eugéniste et des

³⁶ B. Nerlich, 'A River Runs Through it': How the discourse metaphor crossing the Rubicon structured the debate about human embryonic stem cells in Germany and (not) the UK, in "Metaphorik.de" [en ligne], 8, 2005, pp. 71-104, <https://www.metaphorik.de/de/journal/08/river-runs-through-it-how-discourse-metaphor-crossing-rubicon-structured-debate-about-human.html>

³⁷ Voir le Terminator liquide ou T-1000, *Terminator 2. Le jugement dernier*, J. Cameron, 1991. Sur la notion de cyborg voir D. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Exils, Paris, 2007 ; J. Guga, « Cyborg tales : the reinvention of the human in the information age », in *Beyond Artificial Intelligence*, Springer, Cham, 2015, p. 45-62.

³⁸ Sur ce point voir M. Bernardot, *Plongée dans les métaphores et représentations liquides de la société numérique*, in « *Netcom, Réseaux, communication et territoires* », 32.1.2/2018, pp. 29-60.

³⁹ R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Press, Boston, 1955.

expérimentations médicales sur les humains⁴⁰. Elles expriment l'angoisse de manipulation des groupes sociaux par la génétique en phase avec la sociobiologie.

Ces craintes convergent avec celles de la régénération⁴¹, de la dissémination, de la prolifération et de l'auto-réplication, dans la continuité de représentations plus anciennes comme celles de la « génération spontanée » et des apprentis sorciers et des alchimistes perdant le contrôle de leur création. La formule *Little Bang (Bits, Atoms, Neurons, Genes)* déployée par les militants d'*ETC Group*⁴² pointe, en écho au préfixe Nano, le caractère cosmogonique et existentiel des craintes générées par la manipulation de la matière et de la vie. Dans les luttes menées par les groupes protestant contre les biotechnologies, ces dernières sont stigmatisées en tant que pollution ou comme contamination qui risquent de « stériliser la vie sauvage » ou d'empoisonner la nourriture humaine⁴³. A l'inverse un montage photographique numérique dénonce les critiques contre l'alimentation transgénique, décrites comme irraisonnées, en présentant des fruits reconstitués à partir de deux espèces différentes liées entre elles par une couture grossière à la manière des points de suture du monstre de V. Frankenstein⁴⁴.

3. Les formules promotionnelles des biotechnologies

Si elles sont régulièrement dénoncées par leurs opposants, les biotechnologies sont néanmoins portées par un ensemble de références religieuses, scientifiques et économiques qui se traduisent dans une série de métaphores positives. On peut citer un site pédagogique numérique qui propose des explications accessibles sur la cartographie génétique illustrant le propos au moyen d'un bonhomme

⁴⁰ J. Zinken – I. Hellsten - B. Nerlich, *Discourse metaphors*, in “*Body, language and mind*”, 2/2008, pp. 363-385.

⁴¹ C. Malabou, *Les régénérés : cellules souches, thérapie génique, clonage*, in « *Critique* », 7/2006, pp. 529-540.

⁴² L'ONG internationale s'est donnée pour mission de surveiller l'impact des technologies émergentes et des stratégies des entreprises sur la biodiversité, l'agriculture et les droits humains. <https://www.etcgroup.org/fr>.

⁴³ L. Levidow, *Pollution metaphors in the UK biotechnology controversy*, in “*Science as Culture*”, 9.3, 2000, pp. 325-351.

⁴⁴ Voir *Frankenfood Propaganda*, *Blenderartist.org*, Levoncigol, 2012, ou les montages de Giuseppe Fabiano, | *Dreamstime.com*, disponible dans les banques de données photographiques d'Apple, <https://fr.dreamstime.com/photo-stock-poire-ogm-d-apple-image78490308>; Sur les représentations de l'agriculture transgénique voir W. Wagner-N. Kronberger, *Killer Tomatoes! Collective symbolic coping with biotechnology*, in K. Deaux - G. Philogene (a cura di), *Representations of the Social. Bridging Theoretical Traditions*, Blackwell, Oxford, *Representations of the social*, 2001, pp. 147-164; A. Marcu, et al., *Analogies, metaphors, and wondering about the future: Lay sense-making around synthetic meat*, in “*Public Understanding of Science*”, 24.5/2015, pp. 547-562.

uniforme de couleur ocre traversé par une hélice d'ADN. Il s'agit d'une des versions possibles d'un gentil homoncule d'argile dans la filiation du Golem⁴⁵.

La génétique : alphabet, divinité ou œuvre d'art ?

La formule « *The Genome is the Book of Life* », comme celles de « *Book of revelations* » et de « *code-script* », constituent des métaphores récurrentes concernant le décryptage du génome et les débats y étant associés⁴⁶. Elles s'inscrivent d'une part dans la tradition judéo-chrétienne et d'autre part dans celle, contemporaine, des sciences de l'information. La connexion sémantique est aisée avec l'argument promotionnel de *The Human Genome Project* (1990-2003) qui a présenté le génome à partir des molécules de base de l'ADN (Adénine, Thymine, Cytosine, Guanine - ATCG) en tant qu'*Alphabet de la vie*. Cela annonce le lexique de l'Intelligence artificielle (codes, langages, logiciels, programmes, apprentissage). Parmi les nombreuses illustrations possibles « L'IA comme livre de la vie » permet de rendre compte des entremêlements d'images et d'imaginaires à l'œuvre dans cette rhétorique verbale et graphique à la fois. Dans un montage typique des images produites par l'IA et proposées dans d'infinies variations par les banques d'images, un grand livre ouvert, dont les pages visibles sont couvertes d'une écriture dense mais inidentifiable, est soumis à une pluie lumineuse de 0 et de 1, sans que l'on sache si les lignes de codes descendent vers le livre ou bien en émanent. Cette transposition des données numériques en un élément liquide et ruisselant est structurante de l'ensemble de la pensée numérique et du capitalisme contemporain⁴⁷.

Les formes artistiques utilisant des procédures biotechnologiques proposent des représentations bio fictionnelles et performatives dans la continuité de l'ancienne fascination pour les automates. Elles emploient la synecdoque pour symboliser la vie organique et insistent sur les capacités d'auto-engendrement (autopoïésis)⁴⁸. Ainsi dans la performance de Stelarc, « une oreille greffée sur son avant-bras », l'organe a été construit à la fois chirurgicalement par l'insertion d'une structure en

⁴⁵ Voir illustration notice pédagogique <https://anthroholic.com/gene-mapping>, 2023.

⁴⁶ S. Jasanoff, *Can science make sense of life?*, John Wiley & Sons, New York, 2019.

⁴⁷ M. Bernardot, *L'architexte liquide du travail numérisé*, in E. Caccamo - M. Bonenfant (dir.), *Rhétoriques, métaphores et technologies numériques. L'influence du langage sur notre perception de la numérisation du monde*, Cahiers du Gerse, Presses de l'université du Québec, Québec, 2022, pp. 13-32.

⁴⁸ Voir Stelarc, « une oreille greffée sur son avant-bras », *Ars Electronica*, 2015. Cf. M. Maestrutti, *Techno-imaginaires du corps à l'ère des technosciences. Art contemporain et utopie de la transformation*, in « *Cahiers de recherche sociologique* », 50/2011, pp. 77-95.

biopolymère et grâce à la culture cellulaire. Ce directeur du laboratoire des anatomies alternatives à l'Université de Curtin dans l'Etat d'Australie occidentale et artiste australien a été photographié lors de plusieurs performances en train de parler à « son » oreille dans une posture théâtralisant l'action de communiquer oralement via son propre corps. Le projet suivant était en 2015 de connecter l'organe à Internet et d'en faire un moyen d'audition à distance en fonctionnement permanent. On peut détecter dans cette prouesse les influences esthétiques du *Blue Velvet* de David Lynch en 1987 (l'oreille dans le champ comme orifice donnant accès à un autre monde).

Les BioTechs : une exception épistémologique et divine ?

Bien que les biotechnologies s'inscrivent dans un processus graduel d'accumulation du savoir depuis plus d'un siècle, elles sont régulièrement présentées dans la presse comme une percée, une explosion, une révolution ou encore une naissance violente (*Breakthroughs*). Ces expressions leur confèrent une autorité et un prestige épistémique par rapport aux autres disciplines⁴⁹. S'y ajoute une mise en scène spécifique. C'est ce que l'on peut constater dans une couverture de *Times Magazine* de 1994 qui représente un être humain nu et musclé, et sans doute « augmenté », sans visage discernable mais regardant vers le ciel⁵⁰. Ses bras en croix longent le nom du journal, écrit en capitales rouges sur fond noir. Son corps, du haut des cuisses jusqu'à la gorge, est traversé par une hélice ADN en forme d'escalier Bramante vers les cieux. Ses deux pieds reposent sur le haut d'une colonne corinthienne se détachant sur un fond bleu. Le titre proclame : “*Genetics. The Future is Now*”. La titraillle précise : “*New breakthroughs can cure disease and save lives, but how much should nature be engineered ?*”. Cet être tout puissant et exultant combine L'Homme de Vitruve et le Golem.

Il est prétendu que les biotechnologies possèdent un caractère prophétique⁵¹ préparant un avenir immédiat radieux et valorisant une démarche qui s'inscrit dans la filiation du Prométhée latin d'Ovide, le *Plasticator* façonnant la race des humains. Elle dénote aussi une inspiration alchimique (D'Agrippa à Paracelse) qui peut se repérer dans une formule comme « les cellules souches sont le chaudron magique de la vie ». Elle annonce même sa nature quasi divine avec des références à la

⁴⁹ E. M. Rundhovde, *Metaphor and ideology in biotechnology: A study of metaphor in media's discourse on reproductive and genetic biotechnology and bioethics*, these, University de Bergen, 2012.

⁵⁰ *Times Magazine*, 17 janvier 1994.

⁵¹ F. Chateauraynaud, *Nanosciences et technoprophéties*, in *Le Nanomonde dans la matrice des futurs*, Document du GSPR, Paris, 2005.

remise en question ou à la substitution des dieux par les hommes. En parallèle de la figure divine associée aux technologies du vivant, d'autres images d'altérités « démoniaques » ou extra-terrestres se multiplient à partir des années 1970 pour désigner les maladies telles que le cancer ou le HIV+. A l'instar d'un scénario de science-fiction, elles deviennent alors des pathologies « malignes », provoquées par des « mutations » et « l'invasion de cellules étrangères »⁵².

Les formules magiques des marchés biotechnologiques

Le marché des biotechnologies mobilise des syntagmes métaphoriques en lien avec les scientifiques qui les élaborent dans l'optique de leur diffusion (« *pre-packaging images for the media* »)⁵³. Ce type d'expression caractérise souvent les stratégies discursives des firmes en particulier lors des mises sur le marché avec, par exemple, des syntagmes comme « *one dose fits all* » ou, à l'opposé, « *small markets are uninteresting* ». Les métaphores reprennent les images de base de la langue de la biologie moléculaire et explicitent le fait que les firmes délaissent les technologies à l'état « embryonnaire » ou les « maladies orphelines » pour leur préférer les niches bien plus immédiatement et durablement rentables. C'est ce que l'on constate avec les syntagmes tels que « *Niche markets beneficials* » ou, mieux encore, les « *Therapeutic Gold Coast* »⁵⁴.

Le design du prototype de prothèse corporelle intégrale nommé « Primo-Posthuman. Radical Life Extension », de la designer américaine Nancie Clark dite Natasha Vita-More, est significatif du caractère marchand des démarches utilisant les biotechnologies pour l'amélioration humaine. Amie de Fereidoun M. Esfandiary dit FM-2030, chercheur pionnier du transhumanisme et cryogénisé à sa mort en 2000 et mariée au théoricien extropien Max More, elle propose en 1997 avec ce dispositif, qui a fait l'objet de plusieurs versions et de nombreuses reprises, un catalogue des modifications biotechnologiques possibles et souhaitables pour les différentes fonctions, organes et parties du corps humain. L'image diffusée est composée à partir d'un mannequin typique des magasins de vêtements. C'est un être androgyne sans caractéristiques repérables sinon qu'il présente des traits symboliques de féminité. En effet cette grande poupée est vue de profil et est présentée allongée sur le dos, nue

⁵² S. Sontag, *op. cit.*, pp. 95-96.

⁵³ D. Nelkin, *Molecular metaphors: the gene in popular discourse*, in "Nature Reviews Genetics", 2.7/2001, pp. 555-559.

⁵⁴ W. Boon - E. Moors, *Exploring emerging technologies using metaphors—a study of orphan drugs and pharmacogenomics*, in "Social science & medicine", 66.9, 2008, pp. 1915-1927.

comme il se doit pour un pantin à habiller. Dressée légèrement sur les avant-bras, la tête relevée, les jambes entrouvertes, elle présente tous les aspects de la poupée gonflable à usage sexuel et plus largement des femmes en tant qu'objet désirable et marchandisable diffusée par la publicité. Le corps est hérissé de traits de légendes détaillant les améliorations tarifées par les biotechnologies. Ce Golem au féminin puise ses ressources symboliques à la fois dans les mythologies de femmes toutes puissantes et dans les caractères contemporains des superhéroïnes du cinéma grand public californien. Le dernier opus de *Terminator* féminise le cyber organisme star, tous comme bon nombre de scénarios de films contemporains.

Conclusions éphémères et hybridées

Pour conclure de manière provisoire il nous faut insister tant sur la dimension concurrentielle que sur les contradictions⁵⁵ inhérentes au système métaphorique et imaginaire de ces technosciences.

Socialiser le biologique pour biologiser le social ?

Le lexique élémentaire des biotechnologies est marqué par la dimension socialisée des éléments biologiques⁵⁶. Il recourt abondamment à des métaphores relatives à Dieu, à la famille et au territoire qui sont le monopole des partis et des courants conservateurs⁵⁷. Leur mobilisation dans les discours des producteurs des biotechnologies se combine avec celles, mélioratrices, du marché. Ce registre est aussi congruent avec des clichés familiers ressortant d'un ethos petit-bourgeois et domestique. En effet malgré leur nouveauté apparente les structures architextuelles auxquelles se réfèrent les biotechnologies sont héritières de cadres de pensées les plus traditionnelles. Les néologismes de cette langue et de cette esthétique scientifico-marchandes recyclent des recettes plus anciennes. Le caractère hyperbolique des discours peut apparaître comme une stratégie discursive destinée à convaincre les investisseurs et le grand public des promesses de ces sciences tout en témoignant de l'hubris de leurs inventeurs. Elle est construite sur l'idée que ceux qui commercialisent ces

⁵⁵ G. Dorthe - M. Mastrutti, *Les transhumanistes aux prises avec des imaginaires contradictoires*, « Éthique, politique, religions », 6.1/2015, pp. 67-88.

⁵⁶ Sur la biologisation du social voir S. Lemerle, *La biologisation du social : retour sur les usages d'un concept*, in *Biologisation(s)*, L. Thizy et al. (dir.), ENS Éditions, 2023, [en ligne], <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.45766>.

⁵⁷ M. Johnson - G. Lakoff, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Éditions de Minuit, Paris, 1985 ; G. Lakoff, *Moral Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

technologies peuvent dominer, posséder et changer la nature, y compris celle de l'être humain. Ces topiques sont caractéristiques des nouvelles enclosures de la modernité tardive avec un processus d'accaparement de l'information génétique et de privatisation du langage, avec l'exploitation des gènes et de métaphores éculées entre rationalité et magie. Une partie de ces messages symboliques et imaginaires, tant langagiers que visuels, participe d'un mouvement de promotion de valeurs et de pratiques idéologiques relevant du libertarianisme. Ils s'articulent à des stratégies de marchandisation non seulement des produits des biotechnologies mais aussi des corps individuels, qui combinent biopolitique étatique de surveillance et logistique extractiviste des entreprises en réseaux pour favoriser la responsabilisation et la soumission des populations. La promotion de l'Individu, augmenté et surveillé, est ainsi encouragée par les politiques hybrides de bio-médicalisation de la vie quotidienne et d'application individuelle des techniques de transformation de soi. On peut citer parmi d'autres la commercialisation des tests ADN, la démocratisation de la médecine anti-âge et de la chirurgie de confort, ou la généralisation des outils numériques de quantification de soi, voire de singularisation génétique qui toutes permettent un management biologique sur mesure.

L'asymétrie des capitaux rhétoriques des producteurs des métaphores à propos des biotechnologies, en raison de la concentration des moyens de communications et de leurs liens avec les industries innovantes qui les accaparent, est notable⁵⁸. Cette production de locutions et de syntagmes spectaculaires correspond d'ailleurs au mouvement de fusion progressive dans l'univers des sciences et des médias entre les figures du chercheur, de l'entrepreneur et de l'artiste⁵⁹. L'imaginaire des biotechnologies est à la fois le produit de stratégies promotionnelles d'acteurs publics et privés en concurrence, typiques de la modernité politico-économique liquide, et l'effet d'aspirations individuelles à la singularité et à la conformité caractéristiques des crises de l'individu contemporain pris entre consommation compulsive, obsolescence accélérée et désenchantement terrifié du monde.

Indigéniser les biotechnologies par la métaphore ?

Les tropes langagiers et graphiques sont à la fois ambivalents et l'objet d'une concurrence pour leur contrôle entre acteurs étatiques, agents économiques et sociétés civiles de la modernité tardive. Avec

⁵⁸ M. Castells, *Communication et pouvoir*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2005.

⁵⁹ P. Brunet - M. Dubois, M., *Cellules souches et technoscience : sociologie de l'émergence et de la régulation d'un domaine de recherche biomédicale en France*, in « *Revue française de sociologie* », 53.3/2012, pp. 391- 428.

la diffusion des biotechnologies, chaque œcoumène et chaque communauté humaine se trouve intégrés, d'une manière ou d'une autre, comme consommateur, producteur ou matière première, en tant que chaînon d'un système en réseau se démultipliant. Les chances de s'en affranchir et de s'en passer sont minces d'autant plus que les imaginaires sont désormais possédés par leurs promesses monstrueuses, désirables et effrayantes à la fois. Il demeure néanmoins possible d'envisager un mouvement de décolonisation qui, à l'instar de ceux des XIX^{eme} et XX^{eme} siècles, combinerait le retrait, la déconnexion, le boycott et la subversion des pratiques, des mots et des images pour tenter d'hybrider, d'indigéniser voire de liquider les technosciences⁶⁰.

⁶⁰ M. Bernardot, *Éléments de sociologie du transhumanisme par le haut et par le bas*, in « *Confluences des droits* », 2024, pp. 68-77.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

CLASSICAL LIBERALISM AND BEHAVIOURAL ECONOMICS: CONTEMPORARY RESTATEMENTS OF CONTRACTARIANISM AND EVOLUTIONISM.

DOI: 10.7413/18281567295

di Giacomo Brioni

Università degli Studi di Pisa

Abstract

This paper examines how traditional justifications of market liberalism have been updated to face the behavioural shift in economics. This is achieved by comparing the works of Robert Sugden and Vernon L. Smith, interpreted respectively as restatements of contractarianism and evolutionism. It is argued that, while these authors manage to elaborate market-oriented arguments that are based on a more realistic picture of human agency, they underplay the role of conflict and group interests in political relations.

Keywords: liberalism, behavioural economics, contractarianism, evolutionism, market.

1. Introduction

The break represented by classical liberalism in the history of political thought can be summarised as follows. Liberalism attempted to provide a foundation for political coexistence that was not based on transcendent or absolute criteria, like the will of the deity or the unquestioned power of a monarch, but only on rational agreement between free individuals. The intuition that drove this effort was that political power was at the same time a necessary tool for conflict regulation and a force to be kept in check through constitutions and general rules¹. The scope of politics was to be limited to the provision

¹ As an introduction to liberalism, it is still useful to refer to F.A. von Hayek, *Liberalism*, in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley 1978, pp. 119-51 (originally written in 1973 as an entry for the Italian Treccani Encyclopedia).

of justice and other essential public goods, under the persuasion that human flourishing is achieved only when people are left free to pursue their own ends as they see fit. Then, with the birth of political economy it became clear that the market was the kind of social order that came closest to realise this ideal in practice, since it spontaneously channelled individual efforts towards collective wealth and prosperity.

The classical liberal persuasion against political interference in people's lives is captured in the anti-paternalist principle articulated by John Stuart Mill in *On Liberty*: «the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant»². The famous debates of the 20th Century – both inside liberal theory (e.g. left-wing liberalism vs. libertarianism) and in the confrontation between liberalism and socialism – about the opposition between liberty and equality and the virtues of the market can be seen as critical notes on Mill's principle³. Does “harm” include only intentional actions, or can it be extended to external effects such as economic dispossession, loss of opportunity, and vulnerability to risk? If so, need the role of the state be reconfigured to deal with these matters, thus widening the reach of collective action? In order to tackle these questions, people like Friedrich A. von Hayek, James M. Buchanan and others felt the urge to restate the coordinates of liberalism. They held that, while complete *laissez-faire* was not a viable option, politics could be even more inefficient in solving public problems, when not overtly dangerous for social progress.

More recently, the focus of the discussion shifted from the social effects of economic action to the problem of individual rationality. The rise of behavioural economics put into question the model of agency upheld by neoclassical theory, which often provided the backbone for market-oriented arguments. Behavioural research showed that people are not perfect reasoners but flawed beings that regularly fall prey to cognitive biases and whose preferences are dictated by the features of the social context. Therefore, their mistakes concern not only collective wellbeing but also their ability to pursue their own good. This conclusion has motivated the construction of new normative frameworks for

² J.S. Mill, *On Liberty and other writings*, ed. by S. Collini, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (1859), p. 13.

³ I borrow the use of Mill's harm principle as a starting point for discussing liberalism's transformations from A. de Jasay, *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*, Institute of Economic Affairs, London 1991, pp. 22-32.

economic policy, such as libertarian paternalism, that aim to regulate both the “inward” and “outward” dimensions of human choice.

In what follows, I will examine how traditional justifications of the market have been remodelled to account for this behavioural shift and to oppose its more interventionist bent. I will consider side by side the political theories proposed by Robert Sugden and Vernon L. Smith, treating them as systematic reformulations of contractarianism on the one hand, and of evolutionism on the other. I will argue that these theories succeed in grounding the case for market institutions on our current evidence about real-world economic behaviour. However, it will be shown that they are weak to objections from perspectives that privilege political conflict and bargaining as the driving force behind social organisation⁴.

2. Rebuilding contractarianism: Robert Sugden’s principle of mutual advantage

In liberal political theory, contractarianism is often considered in opposition to utilitarianism. The classic presentation of this *querelle* is offered in John Rawls’ *A Theory of Justice*, where utilitarianism is accused of obfuscating the differences between individual conceptions of the good. At its core, utilitarianism consists in the idea that the complexity of human wellbeing can be reduced to a single *numeraire* and that the highest aggregate of the latter should be the ultimate goal of politics. This stands in sheer contrast with liberalism’s emphasis on pluralism and on each individual’s freedom to pursue their happiness as they understand it⁵. Contractarianism, on the other hand, manages to avoid this difficulty by shifting the problem of justice to the choice of general (i.e. constitutional) rules. According to Rawls, the agents under the «veil of ignorance» – that is, who do not know what their

⁴ The basis for this work can be found in two previous papers of mine: G. Brioni, *L’economia politica costituzionale di fronte al paternalismo libertario. Su The Community of Advantage di Robert Sugden*, in P. Barrotta, A. Masala (eds.), *Algoritmi della scelta. Etica, politica e identità nell’epoca dell’intelligenza artificiale*, Pisa University Press, Pisa 2025, pp. 197-220; Id., *Ripensare i presupposti della teoria delle decisioni attraverso Adam Smith: la prospettiva della Mainline Economics e di Vernon L. Smith*, «Rivista di Filosofia», 1/2023, pp. 91-116. In the present article, however, Sugden’s and Smith’s models are compared and discussed under a different framework, that is, the development of liberalism in the face of new intellectual challenges, such as the one coming from the behavioural strand. Moreover, both paradigms are brought under the scrutiny of the “priority-of-the-political” perspective – a critical reading that is almost completely absent in the economics debate about these topics. It should be noted that Sugden himself has recently published a paper which considers side by side contractarianism and evolutionism as alternative justifications of the market but does not compare explicitly their behavioural restatements – see R. Sugden, *Hayek, Buchanan and the Justification of the Market*, in «Kyklos», 77/2024, pp. 1069-1083.

⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press, Cambridge (MA) 1971, pp. 22-27.

interests will be when actual life in society begins – will agree upon a system of rules that does not try to maximise any specific conception of the good but allows for the greatest possible liberty in that matter⁶.

Another version of this argument was proposed in the field of political economy by James M. Buchanan, one of the founders of public choice theory and constitutional economics. The whole of Buchanan's intellectual enterprise is built on a critique of 20th Century welfare economics, which can be described as a direct application of utilitarian philosophy. Authors like Francis Y. Edgeworth and Arthur C. Pigou had looked at the fiscal policy-maker as a disinterested entity, trying to maximise social welfare by exploiting such levers as the decreasing marginal utility of income⁷. According to Buchanan, this «benevolent despot» model reflects a misunderstanding of the nature of the political world – which consists of no collective entities such as the “the state”, but of self-interested individuals – and of the normative criteria that should be applied to a democratic polity⁸. Collective rules emerge from endogenous bargaining, and the success of the interaction is measured by how the agents themselves judge their own advantage after the fact. To Buchanan, this principle is embodied in market relations, and the only way to extend it to politics is to distinguish the stage of constitutional decision from the one of day-to-day choices. When confronted with the former, individuals are more likely to reach unanimity (i.e. Pareto-optimality) because they are uncertain about their position in future interactions. Buchanan holds that constituents will negotiate rules of the game which are not biased in favour of a specific subset of society, or which at least try to minimise rent-seeking opportunities⁹.

In his 2018 book *The Community of Advantage*, Robert Sugden seeks to bring Buchanan's perspective up to date with the behavioural revolution in contemporary welfare economics. Sugden's enterprise is motivated by the fact that such shift has been largely dominated by thinkers who draw a connection between the findings of behavioural studies and a soft-interventionist stance in economic policy. The

⁶ *Ivi*, ch. 3.

⁷ See R.E. Wagner, *James Buchanan and Liberal Political Economy: A Rational Reconstruction*, Lexington Books, Lanham 2017, pp. 28 ff.

⁸ J.M. Buchanan, *The Pure Theory of Government Finance: A Suggested Approach*, in «Journal of Political Economy», 57, 6/1949, pp. 496-505.

⁹ See e.g. J.M. Buchanan – G. Tullock, *The Calculus of Consent*, Liberty Fund, Indianapolis 1999 (1962); G. Brennan, J.M. Buchanan, *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*, Cambridge, Cambridge University Press 1985.

behavioural approach takes issue with the neoclassical model of the rational agent, which endows people with almost inhuman cognitive powers, accompanied by flawless execution of plans under perfect and complete information. In this model, preferences are treated as given, meaning that the environment inhabited by the agent plays no role in their shaping. Behavioural studies, often by way of lab experiments, show that the exact opposite is true: human choices are almost always context-dependent. Since people have limited abilities, time and attention, their decisions are often impulsive rather than based on rational reflection. Moreover, the environment they face is usually set up (whether by a single mind or by the concurrency of independent actions) in an asymmetrical way, that is, it makes certain options stand out more than others¹⁰. This means that most of the time the preferred course of action deviates from the “optimal” or “rational” one. Therefore, people should be steered – “nudged” – towards the latter by having their choice environments reorganised by a well-meaning policy maker. This is the thrust of Thaler and Sunstein’s libertarian paternalism: this form of intervention is not directly coercive but allows people to pursue their own good «*as judged by themselves*»¹¹.

It would seem that libertarian paternalism has succeeded in reconciling utilitarianism with liberalism. On the one hand, it is utilitarian because it deems acceptable to exert an external influence on people’s choices. On the other, it is liberal because it doesn’t operate under an aggregate conception of social welfare: it leaves people in charge of determining their own objectives and plans. According to Sugden, however, the semblance of harmony between these two philosophical positions is shattered once one pays attention to the libertarian paternalist’s depiction of the acting self. Sugden’s objections can be summarised as a three-stage argument: (a) libertarian paternalism is based on a dualistic anthropology which distinguishes between a rational and an irrational part in decision-making; (b) this dualism contradicts the behavioural principle of context-dependency of preferences, thus revealing an ungrounded normative preference for the rational agent; (c) therefore, libertarian paternalism falls back on the benevolent despot model and fails to further individual autonomy. Let’s tackle these stages in order.

¹⁰ See the literature discussed in R. Sugden, *The Community of Advantage: A Behavioural Economist’s Defence of the Market*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 7-13. For a comprehensive view of the field see N. Wilkinson – M. Klaes, *An Introduction to Behavioral Economics (Third Edition)*, Bloomsbury Academic, London 2018.

¹¹ R.H. Thaler – C.R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven 2008, p. 5.

As noted above, behavioural economics seeks to represent people as they act in real-life situations – «Humans», rather than «Econs», as Thaler and Sunstein would say¹². Human action is characterised by various «reasoning imperfections», such as «limitations of attention, information, cognitive abilities, or self-control»¹³. The latter is of special importance, because it allows libertarian paternalists to transition from positive to normative theory. They assume that the human condition is one of *akrasia*: a violation of a self-imposed code of conduct due to weakness of the will¹⁴. The role of the policy maker is to employ nudging architectures in order to recover this original act of self-constitution or to uphold «the preferences that the relevant individual would have revealed»¹⁵ in the absence of reasoning errors. In other words, libertarian paternalists assume that the error-laden «psychological shell» of the person hides an «inner rational agent»¹⁶. The executive ineptitude of the former inevitably distorts the “correct” commands of the latter.

However, how can this dualist ontology obtain? The essence of behavioural economics lies precisely in its refutation of what Sugden calls «integrated preferences», that is, preferences that are «stable, context-independent and internally consistent»¹⁷. Context-dependency means that no such autonomous set of preferences can be identified: the economic agent is a situational entity, whose utility function shifts with changes in the decision-making environment. On the other hand, libertarian paternalism seems to «construct two utility functions for an individual – a behavioural utility function that describes the individual’s actual behaviour, and a hypothetical utility function in which the ‘behavioural’ parameters of the behavioural function are given default values», where the latter function is «a representation of the individual’s latent preferences»¹⁸. The problem is that these latent preferences have no «empirical content». They represent the clumsy attempt to smuggle the old model of the rational agent into the new behavioural framework¹⁹. Of course, there is no *a priori* advice

¹² *Ivi*, pp. 6-8.

¹³ R. Sugden, *The Community of Advantage*, cit., p. 55.

¹⁴ See *ivi*, pp. 79-82.

¹⁵ *Ivi*, p. 55.

¹⁶ *Ivi*, p. 65.

¹⁷ *Ivi*, p. 7.

¹⁸ *Ivi*, p. 60.

¹⁹ *Ivi*, pp. 68-72.

against using the neoclassical model as an external normative criterion but, in that case, it would be necessary to forego the connection between libertarian paternalism and behavioural economics.

Sugden exploits this tension to drive his argument home. Normative economics needs a behavioural foundation if its objective is to construct institutions that are charitable to the way people act in the real world. The problem with libertarian paternalism is that it interprets the behavioural evidence in a strictly *negative* way: rather than trying to derive an endogenous standard of judgement from people's actual decision-making, the libertarian paternalist prefers to criticise it by contrasting it with a standard of conduct that is manifestly idealised. This "positioning" issue is crucial, because it reveals better than anything else the utilitarian character of libertarian paternalism. Sugden, in agreement with the rest of the liberal tradition, argues that the primary addressee of policy making should be the citizen *qua* individual source of value. As Sugden puts it: «I am entitled to treat my own judgements as authoritative, not because I believe they would be endorsed by an impartial spectator, but because I am the author of my own life». On the contrary, libertarian paternalism looks at policies from an abstract point outside society, an equivalent of "social welfare", the "impartial spectator", and so on. However, such an aseptic stance has little meaning in politics, which consists of flesh-and-blood decisions. There is always *someone* who interprets and enacts the content of a notion like "social welfare", and this is the actual policy-maker. The addressee of the libertarian paternalist, then, is not the citizen, but the policy-maker, i.e., the benevolent despot²⁰.

After the refutation of libertarian paternalism, Sugden fleshes out his reworking of the contractarian view. Given the special care that contractarianism traditionally claims to have for individual liberty, and given the new pressure that behavioural economics puts on said claim, the economist faces a difficult challenge: she must carve out a criterion that respects autonomy without ceasing to be *normative*. Normativity implies generality and abstraction from specific instances of value, because it would be otherwise impossible (with no Platonic philosopher-king in sight) to develop collective institutions. Therefore, one needs a representation of individual interest that is both «*general with respect to individuals*» and «*general with respect to applications*»²¹.

²⁰ *Ivi*, p. 20.

²¹ *Ivi*, pp. 83-84.

Sugden responds to this challenge with the «criterion of individual opportunity», whereby «the more opportunity a person has, the more effectively his preferences will be satisfied»²². This conception circumvents the problem of choosing a specific theory of preference generation because it applies both to the neoclassical and the behavioural view. It doesn't matter whether a person always acts on strict rational choice terms or whether she is influenced by the context: an increase in her opportunity set will always go to her advantage. However, this solution works especially well in combination with behavioural economics. The latter, according to Sugden, amounts to an image of the self – what he calls the «continuing person»²³ – that assigns equal substance to every choice situation, even if it's incoherent with past plans or with some abstract ideal of integrated preferences. Opportunity maximisation becomes even more valuable in this case, because it applies to the intertemporal flourishing of the person. The continuing person consists of the sum of her choices over time. «In this perspective, it becomes clear how the continuing person can value the absence of constraints on her present and future actions»²⁴. It could be argued that maximum opportunity is the behavioural equivalent of a Rawlsian principle of justice: it is what people would agree on if they undertook a content-independent reflection about potential states of the world (but without the need for the original position construct).

In Sugden's view, the opportunity criterion cascades into a justification of the market order. The gist of Sugden's reasoning, which formalises the Smithian idea of the invisible hand, is that «people *collectively* can expect the market to provide them with a rich array of opportunities to transact with one another on terms they might find *mutually* acceptable»²⁵. The generality requirement is satisfied by the fact that a market is about transactions, the content of which need not be specified. Single preference orderings do not enter into the picture, since «in assessing a person's opportunities, we consider what she *might* conceivably want to choose, not what, given her preferences, she *does* want to choose»²⁶. Moreover, market transactions take place only if they leave each party better off (the Pareto criterion), a fact which underlines a strong interdependency relation between individual

²² *Ivi*, p. 85.

²³ *Ivi*, pp. 100-105.

²⁴ *Ivi*, p. 105.

²⁵ *Ivi*, p. 109.

²⁶ *Ivi*, p. 110.

opportunity sets. In the absence of political or material constraints, the market maximises the possible range of transactions through the entrepreneurial activity of profit-seekers, who are unlikely to leave untapped gains-from-trade on the table if they discover a more efficient use of a resource (that is, a use that relates better to consumer demand)²⁷.

Sugden, however, does not advocate for an unregulated market. He argues that there are contractarian reasons to intervene politically to solve externality or public goods problems, especially when solutions are conceived of on a market-based structure of incentives. The bottom line is that, whenever possible, opportunities for transactions should not be restricted by state intervention. A more insidious difficulty arises when contractarianism confronts the issue of redistribution, which impacts what Sugden, following Rawls, calls the «psychological stability» of a well-ordered society²⁸. In short, people comply with the basic norms of a polity only when they feel they can derive an advantage from the terms of the original contract. The problem is that there is an unbridgeable gap between the logic of the market, which fosters growth at the price of inequality, and the intuitive link many people establish between stability and a fair (i.e. more equal) distribution of resources. Sugden argues that the latter ideal cannot be viable unless one is prepared to shrink the potential array of transactions. However, he also recommends general schemes of redistribution in order to contain the risk of dispossession that market activity entails.

Many scholars, chief among them Francesco Guala²⁹, have objected to Sugden's reasoning in these matters, saying that a truly behavioural political theory should take into account the possibility of an extensive political bargaining activity side by side with the market. I would argue that the limitations of Sugden's proposal lie with the structural shortcomings of contractarianism itself³⁰. As we have seen, mutual advantage is chosen as the guiding normative principle because it satisfies the requirement of generality. Compared with the benevolent despot model, it abstains from imposing a single interpretation of interest on the whole ordering of society. However, it replicates one of the

²⁷ Compare *ivi*, pp. 137-139; I.M. Kirzner, *Competition and Entrepreneurship*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1973.

²⁸ Compare R. Sugden, *The Community of Advantage*, cit., ch. 8; J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 175.

²⁹ F. Guala, *Behavioural politics: social insurance and mutual benefit in Robert Sugden's The Community of Advantage*, in «International Review of Economics», 68/2020, pp. 89-100.

³⁰ See also C.R. Sunstein, *Voluntary Agreements*, in «Journal of Economic Methodology», 28, 4/2021, pp. 401-408; G. Brennan, H. Kliemt, *Sugden's community of advantage*, in «Journal of Economic Methodology», 28, 4/2021, pp. 374-384.

mistakes of the latter model: it bases its recommendations on an unpolitical image of policy-making. The behavioural contractarian is right in pointing out that individuals are reciprocal advantage-seekers; however, she errs in neglecting the fact that people are also bound by group and kin interests, and that they aim to further or protect these interests by way of political bargaining. Political interest groups are among the consequences of an order where the expression of claims to social positions is free³¹.

Borrowing the term from Joseph A. Schumpeter³², I will call this the “objection from creative destruction”. The market is a mechanism that entails a constant reshuffling of distributive states of society. It destroys acquired privileges and it punishes decisions based on wrong evaluations of risk. Market exchanges embody Pareto-improvements, but at the same time entrepreneurial action involves the exploitations of asymmetries in current market conditions. Therefore, depending on the point of observation, a market order might correspond to a set of positive or zero-sum relations. Again, individuals who feel they have been wronged or left without compensation might transform profit-seeking in proper rent-seeking behaviour, deeming it worthy to invest their resources in coalition building rather than in productive activities³³. This is not done in name of some general conception of advantage (although rent-seeking sometimes receives justifications in terms of ideological views), but with an eye to the specific interests of the acting group. In this view, mutual advantage gives way to the priority of the political: the idea that people would ultimately be satisfied by an extension of their opportunity set might not be as accurate a description of human agency as Sugden suggests³⁴. Of course, there is no denying that the market might be the most efficient ordering principle, or the most conducive to general advantage. The point of the objection from creative destruction is that the

³¹ Compare J.M. Buchanan – G. Tullock, *The Calculus of Consent*, cit., pp. 282-294; D.C. North – J.J. Wallis – B.R. Weingast, *Violence and Social Orders: A Framework for Interpreting Recorded Human History*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 140-142.

³² J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Routledge, London and New York 2003 (1943), pp. 81-87.

³³ Cfr. J.M. Buchanan, *Rent Seeking and Profit Seeking*, in J.M. Buchanan – R.D. Tollison – G. Tullock (eds.), *Toward a Theory of the Rent-Seeking Society*, Texas A&M University Press, College Station 1980, pp. 3-15; G. Tullock, *The Selected Works of Gordon Tullock, Volume 5: The Rent-Seeking Society*, Liberty Fund, Indianapolis 2005.

³⁴ This objection is a variation of what Malte Dold and Mario Rizzo write in their criticism of Sugden’s position, arguing that the opportunity criterion might not reflect the agents’ self-construed image of their autonomy. M.F. Dold – M.J. Rizzo, *The limits of opportunity-only: context-dependence and agency in behavioral welfare economics*, in «Journal of Economic Methodology», 28, 4/2021, pp. 364-373.

institutional implementation of the market depends on its predominance in the political struggle between competing views of society³⁵.

3. Ecological rationality and social cooperation: evolutionary liberalism in the work of Vernon L. Smith

Along with contractarianism, evolutionism has represented the most articulate paradigm upon which to ground a justification of free market liberalism in the 20th Century. The main advocate of this approach is Friedrich A. von Hayek, who, in such works as *The Constitution of Liberty* and (most of all) *Law, Legislation, and Liberty*, developed a comprehensive theory of law and politics by generalising his earlier contributions about the dispersed nature of information in society³⁶. According to Hayek, our rules of conduct are not the product of a single mind, but the unintended result of individual actions over time. Institutions do not prescribe or generate codes of behaviour; rather, they crystallise existing equilibria that already embody some kind of mutual advantage³⁷. Like market prices, which reflect the tendencies in individual transactions and redistribute information to economic players, institutions encompass general relations between people (not particular cases) and work as social landmarks that signal which claims are legitimate in social interactions³⁸.

Hayek distinguished between two kinds of order: *cosmos*, which indicates institutions born out of social evolution, and *taxis*, meaning organisations that have been consciously planned with a specific objective in mind. Complex human societies are usually a mix of *cosmos* and *taxis*, and Hayek does not discount the role of governments (the chief example of planned hierarchy) in producing public goods and services³⁹. However, Hayek attributes the success of western civilisation to the adoption

³⁵ Here, I follow the lead of contemporary political realists, such as Raymond Geuss, who have emphasised that political equilibria always reflect asymmetries of power between groups and conceal the traces of previous struggles for hegemony. In this sense, there is an intimate contradiction between contractarianism's tension towards unanimous agreement in constitutional choice, and a more "embodied" political view of human interests. See R. Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008. Or, as Guala puts it, «behavioural politics boils down to this: social contracts (and the extent of redistribution) reflect bargaining power». F. Guala, *Behavioural politics*, cit., p. 99.

³⁶ See F. A. von Hayek, *Economics and Knowledge* and *The Use of Knowledge in Society*, both in *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1948, pp. 42-65 and 86-100.

³⁷ Id., *Law, Legislation, and Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2021 (1973-1979), pp. 28-40.

³⁸ See also Id., *Degrees of Explanation*, «The British Journal for the Philosophy of Science», 6(23), 1955, pp. 209-255.

³⁹ Id., *Law, Legislation, and Liberty*, cit., ch. 2

of impersonal rules of conduct, namely private property and contract law, which he argues are best safeguarded by common law systems. Hayek states that such rules are in harmony with the nature of historical processes, which are not teleological but have always shown the evolutionary advantage of following the human propensity for exchange rather than tribal impulses⁴⁰.

While Hayek is not strictly part of the behavioural revolution in economics, his theory includes a strong behavioural component, since it is meant to describe how agents act in the real world, under constraints of information scarcity and incompleteness. According to Hayek, man is in essence a «rule-following animal»⁴¹. Human patterns of conduct are not consciously chosen on every single occasion on account of a utility calculus but are to be seen as “social filters” to which individuals adhere because everyone else does. Following David Hume, Hayek holds that mutual advantage and reciprocity are meta-reasons for the existence of such filters; however, these reasons need not be made evident to actors every time⁴². This intuition was expanded upon by Sugden in his 1985 book *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*, where he uses game theory to describe rules as «evolutionarily stable strategies» that invade the population of players and become self-perpetuating conventions⁴³. Sugden thought of this idea as a tool to disengage contractarianism (especially in the Rawls-Buchanan version) from such problematic notions as the veil of ignorance and reflective equilibrium, which, even with relaxed assumptions, involve unrealistic moral and epistemic requirements. The evolutionary perspective, on the other hand, balances rule compliance with a more realistic conception of how individual interests play out⁴⁴.

However, the most meaningful reformulation of Hayek’s philosophy in a behavioural framework is found in the works of Vernon L. Smith. Smith pioneered lab experiments in economics, producing evidence about the emergence of cooperation where economic theory would have predicted zero-sum interactions, and about the validity of traditional hypotheses of market equilibrium. In his *Rationality in Economics*, Smith translates Hayek’s *taxis-cosmos* dichotomy in terms of different modes of

⁴⁰ Id., *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Routledge, London 1988, pp. 31-47.

⁴¹ Id., *Law, Legislation, and Liberty*, cit., p. 28.

⁴² See Id., *The Legal and Political Philosophy of David Hume*, in *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1967, pp. 106-121.

⁴³ R. Sugden, *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*, Palgrave Macmillan 2005 (1986), pp. 29-35.

⁴⁴ *Ivi*, pp. viii, 179, 224-225.

rationality. «Constructivist rationality» describes man's conscious effort to organise social environments around an explicit goal, whereas «ecological rationality» refers to how these efforts are filtered by experience, history, and trial-and-error processes, that is, social pathways upon which no discretionary control could be exercised⁴⁵.

Now, in his work Hayek equates *taxis* to small-group interactions and *cosmos* to what he calls the «extended order» of the market, made of mostly impersonal relations. Hayek's last book, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, leaves the reader with a dilemma. On the one hand, *cosmos* and *taxis* seem to be mutually contradictory in nature, if not mutually destructive, since they involve different conceptions of justice, affection, utility, and so on: applying only self-interest to, say, family relations would bring about their dissipation, whereas running a firm on criteria of liberality as opposed to profit-seeking would soon result in bankruptcy⁴⁶. On the other hand, modern man lives in both worlds at once. How can this coexistence obtain? Smith answers by going back to one of Hayek's main sources: the thought of Adam Smith⁴⁷. Hayek's dilemma has the same structure as the well-known *Adam Smith Problem*, that is, the seeming inconsistency between the theories of cooperation put forward in *The Theory of Moral Sentiments* and in *The Wealth of Nations* (other-regarding vs. self-regarding types of conduct). Vernon Smith's intention, which is carried out between *Rationality in Economics* and the 2019 monograph *Humanomics: Moral Sentiments and the Wealth of Nations for the Twenty-First Century* (co-written with Bart Wilson), is to show not only that face-to-face and impersonal systems are compatible but that the behavioural structure of the latter actually *derives* from that of the former⁴⁸.

Smith's argument seeks to articulate Adam Smith's guiding principles in *The Theory of Moral Sentiments*, that is, fellow-feeling and sympathy, with reference to experimental evidence from distributional interactions such as trust and ultimatum games. In the trust game, player A is given the

⁴⁵ V.L. Smith, *Rationality in Economics: Constructivist and Ecological Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 26-32, 36-41.

⁴⁶ F.A. von Hayek, *The Fatal Conceit*, cit., pp. 18-19.

⁴⁷ On Vernon Smith's reading of Adam Smith see also M.P. Paganelli, *The same face of the two Smiths: Adam Smith and Vernon Smith*, «Journal of Economic Behavior and Organization», 78, 3/2011, pp. 246-255.

⁴⁸ Compare V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics: Moral Sentiments and the Wealth of Nations for the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 3-4; V.L. Smith, *Adam Smith and Experimental Economics: Sentiments to Wealth*, in R.P. Hanley (ed.), *Adam Smith: His Life, Thought, and Legacy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2016, pp. 262-280 (p. 268).

opportunity to either distribute a sum of money equally between them and player B, or to pass the responsibility to B, who can in turn decide to share with A the now multiplied amount, or to keep the whole of it. In the ultimatum game, player A must make an offer to player B about how to distribute the given amount; B can accept or refuse, but in the latter case no one gets anything. In both instances, the neoclassical model of the self-interested agent would predict no cooperation: the trust game ends immediately with A settling for the first option in fear that B will act selfishly, and the ultimatum game results in A offering to B the smallest share possible, which B will be forced to accept⁴⁹.

Smith, along with a well-established literature about cooperation in repeated games⁵⁰, finds out that even with stricter versions of these experiments there is a high rate of players adopting the collaborative strategy. One could be inclined to say, like many scholars have done, that self-interest must be replaced by other-regarding motives, whereby agents incorporate the other player's utility in their own utility function. Smith rejects this explanation as too outcome-oriented, and favours a reading based on a combination of self-interest and reciprocity, which he holds to be in line with the logic of *Moral Sentiments*⁵¹. According to Adam Smith, moral rules arise because people observe and judge each other's behaviour, with particular respect to feelings of gratitude and resentment. This external eye becomes progressively internalised, since each course of action is chosen on the basis of how others could react to it⁵². As Vernon Smith notes, «out of a desire to satisfy our social impulse, human beings self-examine their own sentiments, impartially judge their own conduct, and exercise self-command in resonance with the judgment of others»⁵³. From this constant process of inter- and infra-subjective feedback⁵⁴, a shared criterion of action emerges, as if brought about by an impersonal entity that oversees the whole of society. This is what Adam Smith calls the «impartial spectator», a

⁴⁹ V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics*, cit., ch. 8-9.

⁵⁰ The starting point is R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York 1984.

⁵¹ V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics*, cit pp. 38-41, where the relevant literature about “social preferences” is discussed.

⁵² I won't go into detail about how Vernon Smith reads and formalises each key proposition from *The Theory of Moral Sentiments*. For the core of this analysis, see V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics*, cit., ch. 5.

⁵³ *Ivi*, p. 74. This principle articulates A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, Oxford 1976 (1759-1790), III.i, pp. 109-113.

⁵⁴ See M. Bee, *The Pleasure of Exchange: Adam Smith's Third Kind of Self-Love*, «Journal of the History of Economic Thought», 43, 1/2021, pp. 118-140: Bee ties Smith's concept of self-love to the need for mutual recognition and reads it as the force that drives economic exchange.

concept that is often (e.g. by Rawls) associated with utilitarianism but which Vernon Smith shows to be divorced from any consideration of reciprocal or general utility. The impartial spectator is rather the result of fellow-feeling filtered through cultural evolution and the workings of social psychology⁵⁵.

Gratitude and resentment are what motivates reward and punishment respectively, that is, the backbone of our intuitions about justice⁵⁶. Smith highlights their relevance by devising variations of the trust and ultimatum games that incorporate options to retaliate against the other player's decisions or to reward beneficence. In this way, it is shown, for instance, that players tend to punish intentional harm but not the absence of beneficence, a conclusion that Adam Smith would have subscribed to. Moreover, experimental results back the Smithian intuition that the intensity of resentment and gratitude is differentiated and tuned to fit the particular circumstances to which these sentiments apply⁵⁷. This is especially important in the case where one has to judge the right punishment. «The rules of fair play require the punishment to be appropriate – to be reasonable in fitting the resentment to the infraction. Therefore, if many first movers impartially judge the second movers' misstep, and see the punishment as excessive, they will be loath to impose such a high punishment for defection. The impartial spectator is not vindictive»⁵⁸. In short, justice goes hand in hand with propriety, defined as equanimity in judgement. Moreover, the exercise of propriety in single instances of praising and blaming contributes to the development of a more general sensibility towards praiseworthiness and blameworthiness⁵⁹.

The upshot of this argument is that such emergent rules of justice will apply also to *n*-people anonymous contexts, as is the case with market transactions⁶⁰. In examining the passage between *Moral Sentiments* and *The Wealth of Nations*, Vernon Smith works out the connection between propriety and private property: «property in the civil order emerges gradually from our long

⁵⁵ Compare J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., pp. 27, 29, 33, 88-89, 184; V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics*, cit., pp. 101-103.

⁵⁶ E.g., V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics*, cit., pp. 71-73, 105-106.

⁵⁷ Compare *ivi*, pp. 149-160; V.L. Smith, *Rationality in Economics*, cit., pp. 267-272.

⁵⁸ V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics*, cit., p. 153, 87, which quotes A. Smith, *Moral Sentiments*, cit., II.ii.1, p. 112.

⁵⁹ V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics*, cit., p. 162, 77, with reference to A. Smith, *Moral Sentiments*, cit., III.i.2, p. 166.

⁶⁰ V.L. Smith, *Rationality in Economics*, cit., ch. 6

experience of the rules of propriety in the social order»⁶¹. Private property and contract are institutions that embody what we expect from other people's conduct: fair play consists in not violating the rights and obligations which are generated by possession and promises. Naturally, the transition from small groups to the extended order requires third-party, formal mechanisms for conflict resolution⁶². Such institutions, however, would not stand the test of time if they worked only on the basis of coercion. Their legitimacy lies in the evolutionary memory of cooperative interactions⁶³.

Moreover, the model developed in *Moral Sentiments* is at work in how Adam Smith interprets the growth of specialisation and trade in the market. «Property – the universal human custom of mutually recognizing what is mine and thine – is necessary but not sufficient». What is needed is «the human “propensity to truck, barter and exchange.” Just as disinterested commerce underlies the social order, Smith's axiom is simply an extension of human sociability to interested commerce; it is “commerce” all the way up, from neighborly social exchange to the extended order of impersonal markets»⁶⁴. Fellow-feeling is the principle from which both close-knit affection and market exchange spring, although at different levels of generalisation.

Like Sugden's, Vernon Smith's theory offers a plausible account of how the essential features of market society can emerge and gain stability from the independent decisions of self-interested individuals. Although Smith does not explicitly formulate his views in opposition to behavioural paternalism, the stress he puts on spontaneous reciprocity as the driving force behind cultural evolution establishes by itself an anti-paternalist interpretation of man's social conduct. Like Hayek before him, Smith warns intellectuals about the dangers of the constructivist approach, which, if applied without regard for incentives and individual expectations, threatens to destroy the very determinants of growth.

At this point, it can be useful to apply to Smith the same critical remarks levelled against Sugden. For one, does the array of experimental results examined by Smith give us a comprehensive enough

⁶¹ Id., *Adam Smith and Experimental Economics*, cit., p. 272, which quotes A. Smith, *Moral Sentiments*, cit., II.ii.2.2, pp. 82-85.

⁶² *Ivi*, p. 270.

⁶³ Therefore, the state is the product, not the cause, of legal constraints. See Id., *Rationality in Economics*, cit., pp. 196-198.

⁶⁴ V.L. Smith – B.J. Wilson, *Humanomics*, cit., pp. 14-15. Compare A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford University Press, Oxford 1976 (1776), I.ii, p. 25.

picture of the evolution of norms? Is the passage from propriety to property the only option, or can there be pathways to other kinds of order? If the impartial spectator is the product of cultural evolution, one is tempted to say that Smith's theory should be open to a multitude of social equilibria, determined by history, culture, individual attitudes, etc⁶⁵. This problem is analogous to the one generated by the use of Schelling points as a justification for private property in problems of externality and resource use. The concept of a Schelling point indicates a convergence on a given option based on a shared understanding of its more «conspicuous» qualities. However, if two options stand out equally, it is not easy to say which will be the preferred solution. In the case of distributional issues, the conflict could take the form of equality vs. private property (both have the property of being an «extreme» solution if put on a continuum)⁶⁶. The choice will be the outcome of a mix of situational elements and features of the individual players, but there is no way to predict the result *a priori*. Vernon Smith's theory is certainly more evidence-driven than intuitive speculation about Schelling points, but the problem crops up again at the meta-level of cultural boundaries.

Second, Smith seems again to eschew properly political interactions from his picture. It is true that he manages to describe how Hayekian general rules springs from personal interactions, or how even close-knit relations are related to ecological rationality. However, one is left with the impression that this is just one side of the story. I would argue that Hayek and Smith have slightly different conceptions of small-group behaviour, with Hayek stressing the logic of rent-seeking and protection of special interests, that is, how the «tribe» relates to the outside world. On the other hand, Smith takes a more inward perspective, looking at affective behaviour between self-interested individuals. In this way, however, the original Hayekian dilemma remains intact, because Smith's model does not take into account the emergence of political conflict side by side with cooperation. While this does not diminish the normative significance of ecological rationality, as the indictment against

⁶⁵ Note, however, that there is no unanimity in the Adam Smith scholarship about the interpretation of the impartial spectator. In some cases, the latter is taken to be a culture-bound concept; others argue that Smith distinguishes between imperfect and ideal forms of the impartial spectator, where the latter is used as a measure of social progress. Compare D. Golemboski, *The impartiality of Smith's spectator: The problem of parochialism and the possibility of social critique*, in «European Journal of Political Theory», 17, 2/2015, pp. 1-20; J.T. Young, *Natural Morality and the Ideal Impartial Spectator in Adam Smith*, in «International Journal of Social Economics», 19, 10-12/1992, pp. 71-82.

⁶⁶ Compare T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1960, ch. 3; R. Sugden, *The Economics of Rights*, cit., pp. 49-54, 95-106; B. Barry, *Political Argument*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 319-322.

constructivism based upon Hayek's theory of knowledge still holds, it hinders the completeness of Smith's evolutionism as a properly *political* theory.

4. Concluding remarks

In this paper, I have examined how traditional paradigms of market liberalism can be adapted to face the challenge of behavioural economics. Both contractarianism and evolutionism start from a concern with finding the baseline of agreement between individuals with different conceptions of the good. These theories have always sought to elaborate an endogenous theory of the state, without reference to external normative criteria. At the same time, they express a balance between description and justification, pointing to the market as a social model that embodies opportunities for mutual advantage (Sugden) and norms of reciprocity or fair play (Smith). This kind of order fits a world in which individuals, contrary to what neoclassical economics had stated, do not have stable and integrated preferences. Moreover, it reflects the fact that self-interested agents often come to cooperate with each other in situations where conflict should be expected to dominate.

While these theories fare well against corresponding re-evaluations of utilitarian or statist point of view in behavioural theory (such as libertarian paternalism), they are somewhat vulnerable to criticism from a more politics-centred perspective. In both cases, reasons for agreement on liberal principles are supposed to trump considerations in favour of rent-seeking, but real-world democracies offer ample evidence that the latter has a strong hold over ordinary political decision-making. Contractarianism and evolutionism seem to assume away, rather than tackle, the problem of conflict. A comprehensive behavioural perspective, on the other hand, should account for it in the same way it explains cooperation and market exchange⁶⁷.

⁶⁷ As Guala suggests, behavioural politics, as opposed to behavioural economics, still lacks a «unifying framework». F. Guala, *Behavioural politics*, cit., p. 91.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

CRITICA SOCIALE DEI PROCESSI CULTURALI: IL CANONE INTELLETTUALE DI ADORNO E FOUCAULT.

DOI: 10.7413/18281567296

di Francesco Giacomantonio

Università degli Studi di Bari

Social critique of cultural processes: the intellectual standard of Adorno and Foucault.

Abstract

The essay considers the model of the social critique of cultural processes, developed through the XX century by the prospects of Adorno and Foucault. Pointing out the elements of their researches, the key-concepts of their works, and the styles of their reflection, the lecture of the two great intellectuals shows and defends the value of articulated social theory, that today, in a time of political and cultural regression, often disappears.

Keywords: Cultural Processes, Critical Sociology, Social Theory, Contemporary Age, Intellectuals.

1. Introduzione

A partire dal corso del Novecento, a seguito dei sempre più articolati sviluppi tecnici, informativi e comunicativi, anche i processi culturali e il modo in cui essi vengono pensati e in cui attraversano il vissuto degli individui divengono più complessi e si espongono maggiormente a una serie di questioni e implicazioni. Si afferma quindi, progressivamente, una sociologia come critica sociale che determina una serie di interventi e prospettive fondamentali, tutt'oggi punti di riferimento influenti e dibattuti. In tale ottica, si possono individuare soprattutto i contributi di due intellettuali che, fra gli altri, si distinguono per la loro enorme specificità, il loro anticonformismo, la loro tagliente incisività e il loro stile denso, ossia Theodor W. Adorno e Michel Foucault. In questa sede si intende considerare

il senso della loro critica sociale dei processi culturali, evidenziandone gli snodi comuni per comprenderne l'essenza anche rispetto al contesto del XXI secolo. Si tratterà così non di fornire una ricostruzione storica del loro pensiero e delle interpretazioni in merito, ma di delineare un parallelo, incentrato su alcuni tratti, temi e concetti essenziali, utile a valutare l'indirizzo che tale genere di analisi imprime alla dimensione della critica sociale e alle sue possibilità attuali. Entrambi questi autori, infatti, vedono il corso della storia europea come un processo di razionalizzazione in cui, dietro l'apparenza di un'emancipazione morale, vengono gradualmente perfezionati solo gli strumenti del dominio: per entrambi, all'integrazione sociale del tardo capitalismo, non partecipano i gruppi sociali, le convinzioni normative e gli orientamenti culturali dei soggetti socializzati, poiché essa è opera solo delle prestazioni di controllo di un'organizzazione resasi sistematicamente autonoma¹. Molti aspetti delle loro lezioni meritano di essere evidenziati per chi si indirizza a una profondità di lettura dei processi culturali, che negli anni più recenti invece sembra spesso più difficile riscontare.

2. Analogie di prospettive

Pur essendo appartenenti o riconducibili a correnti teoriche distinte, la teoria critica francofortese per Adorno, il post-strutturalismo francese per Foucault, una prima considerazione su cui soffermarsi, nell'ottica della critica sociale, risiede nel fatto che il loro approccio pare affine, se si vanno a considerare con attenzione le modalità metodologiche e epistemologiche della loro riflessione.

Adorno rappresenta forse la vetta filosofica più elevata della teoria critica²: nella sua critica sociale in merito ai processi culturali, di base, c'è una drastica sfiducia che, nella società contemporanea, sia prevedibile alcun recupero degli ideali politici e delle autentiche relazioni sociali. Le considerazioni sociologiche che egli delinea non possono essere disgiunte dalla sua dialettica di fondo³, che è orientata a sottolineare la necessità di persistere in una contraddizione performativa, che apre la prospettiva di quella "anamnesi" della natura del soggetto, nel compimento della quale è la verità

¹ Si veda la lettura critica di A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.

² Per una lettura critica indicativa si possono utilmente considerare L. Pastore – T. Gebur (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, Manifestolibri, Roma 2008 e R. D'Alessandro, *Theodor Adorno: Politica, estetica e impegno*, in F. Giacomantonio – R. D'Alessandro, *Nostalgie francofortesi, Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*, Mimesis, Milano 2013.

³ Si vedano naturalmente T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004 e M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

misconosciuta di ogni cultura⁴. La dialettica negativa adorniana è “negativa” proprio nel senso che essa è l’evocazione, non la definizione o dimostrazione, dell’istanza critica come tale⁵. Adorno, non solo mostrava l’intimo nesso dinamico tra conoscenza e realtà sociale, ma liberava il campo da ogni immagine armonica della società, sottolineando i limiti di ogni tipo di razionalizzazione e, allo stesso tempo, mantenendo l’impegno critico nei confronti delle forme concrete di alienazione⁶; è chiaro, infatti, che nella teoria critica francofortese si intende penetrare nella dinamica dell’agire conoscitivo, svelandone i meccanismi originari di condizionamento a livello individuale e collettivo.

Anche nella prospettiva del post-strutturalismo di Foucault⁷ esiste un’attenzione di fondo ai contesti di condizionamento sociale, per cui non esistono idee o valori universali: ogni concetto, ogni idea è semplicemente frutto di un “discorso” che si afferma a un certo punto nella storia. Per Foucault, i “discorsi” sono le lenti con cui gli uomini hanno visto le cose, hanno pensato e agito, lenti che sono imposte sia ai dominanti che ai dominati⁸. Questa assunzione di fondo determina la teoria foucaultiana come uno scetticismo storico-sociale, che non si esaurisce in se stesso, ma ha un fine e un interesse preciso, orientato a mostrare che, nella società occidentale, questi “discorsi” hanno una influenza profonda sulla formazione individuale e sociale degli uomini. Foucault ravvisa che, nella vicenda della modernità, e, quindi, massimamente nella società attuale, si verifica non una costruzione della soggettività, ma un processo di assoggettamento, che si realizza proprio attraverso discorsi, ossia tramite i sistemi di sapere, di pensiero, attraverso il linguaggio, le pratiche di discorso, le discipline. Indagando queste dimensioni, l’approccio di Foucault evidenzia il rischio di dominare gli altri e di esercitare su di loro un potere tirannico, rischio che

«deriva proprio dal fatto che non si è avuta cura di sé e che si è diventati schiavi dei propri desideri»⁹,

⁴ Si veda in proposito J. Habermas, *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2003, specialmente pp. 122-123.

⁵ Si veda F.S. Trincia, *Perché negativa? L'ontologia inammissibile di Th. W. Adorno*, in L. Pastore – T. Gebur (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, cit.

⁶ Si veda ivi, specialmente p. 120.

⁷ Per una valutazione critica d’insieme si rimanda a P. Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Garzanti, Milano 2010.

⁸ Si veda Id., *Non si dà a priori che non sia storico*, in Id., *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, cit.

⁹ M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005, p. 241.

ossia da tendenze alla coazione e alla disarticolazione. Foucault, che esce dalle categorie che avevano caratterizzato la tradizione degli studi delle scienze sociali sul potere¹⁰, insistendo sulla necessità di un'analisi del potere più che di una teoria del potere¹¹, segue un metodo che è stato definito archeologico e genealogico. Da una parte, l'obiettivo è mettere a nudo le strutture latenti che si sono mantenute per lunghi lassi temporali¹², da un'altra parte la ricerca foucaultiana intende dimostrare che, a un certo punto, ai concetti possono essere attribuiti nuovi significati e questa situazione può essere dovuta sia a lotte di potere che alla contingenza¹³: diventa così possibile portare alla luce gli aspetti di costruzione sociale di molte istituzioni, e conseguentemente i relativi processi culturali vengono sottratti da una linearità indiscussa.

3. Contesti di ricerca

Partendo da queste premesse epistemologiche, se poi ci spostiamo sui contenuti più concreti dell'analisi sociologica sui processi culturali contemporanei, sia per Adorno che per Foucault è importante rilevare che è sottesa una attenzione particolare alla crisi dell'individualità.

In Adorno c'è in primo luogo la consapevolezza della reificazione in atto, dell'impoverimento del linguaggio, che comportano il trionfo, nelle attività culturali, del criterio della funzionalità. La critica all'industria culturale, in tale contesto, è sempre saldata a un discorso più complessivo che riguarda la radicale crisi dell'individualità che non è più in grado di delimitare una zona di resistenza rispetto alle pretese coloniali della socializzazione totale del mondo amministrato¹⁴. Molto indicativi, nella lettura di Adorno per una autentica comprensione dei processi culturali nel mondo del capitalismo, sono le riflessioni sulla semicultura e sul rapporto tra amministrazione e cultura. Infatti, quando ad esempio Adorno si concentra sulla semicultura, ossia su una forma di coscienza privata

¹⁰ Si veda l'antologia curata da F. Ferrarotti, *Sociologia del potere*, Laterza, Bari 1973.

¹¹ Su questo punto si segnala la lettura di V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008, specialmente p. 60, che sottolinea come Foucault si contrappone all'idea che la realtà sociale sia un'architettura piramidale attraversata da rapporti lineari di causalità e ritiene invece che essa sia costituita da una rete di relazioni.

¹² Si veda P. Baert, *La teoria sociale contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2002, specialmente pp. 163-168.

¹³ Ivi, specialmente pp. 168-176.

¹⁴ Per un recente approfondimento specifico su questo punto si può vedere L. Micaloni, *Crisi dell'individuo, obsolescenza della psicoanalisi? Adorno tra Teoria critica, sociopsicologia e capitalismo organizzato negli anni '40*, in Id., *Inconscio e critica. Psicoanalisi, società e politica nella Scuola di Francoforte*, Mimesis, Milano 2023.

dell'autodeterminazione, sottolinea che il fenomeno «esige una teoria più ampia e comprensiva»¹⁵, che possa spiegare perché, nonostante tutto l'illuminismo e la diffusione dell'informazione, la semicultura diventi la forma dominante della coscienza contemporanea: questa dimensione, infatti, degenera sempre più nell'età contemporanea sino ai giorni attuali, sfociando in un processo generale di ottundimento dell'uomo nello spirito e nel corpo e disgregando l'uomo come soggetto unico e irripetibile¹⁶. Una analoga valutazione attenta e articolata si ritrova sul rapporto tra amministrazione e cultura: l'estensione, nelle società complesse, del dominio amministrativo anche alla sfera culturale comporta per Adorno la negazione dello stesso concetto di cultura, dal momento che ne elimina gli elementi costitutivi come l'autonomia (poiché i soggetti vengono a conformarsi alle regole prestabilite), la spontaneità (poiché si impone la pianificazione, che è sovraordinata all'impulso individuale) e la critica (poiché lo spirito critico appare come inutilizzabile e, anzi, disturbante), senza i quali la cultura perde la sua essenza stessa¹⁷. Adorno aveva colto che i *mass media* erano strumenti formidabili nelle mani del capitalismo monopolistico, perché aveva in effetti vissuto in prima persona la società americana anche tramite attività concrete come quella maturata nel *Radio Research Project* di Paul F. Lazarsfeld, che, gli permise di fargli mettere a fuoco, in modo chiaro e definito, i contorni dei processi di decadenza dell'Europa¹⁸.

In Foucault, l'attenzione sulla crisi dell'individualità si rileva nei principali ambiti di ricerca che egli delinea, dai comportamenti biologico-naturali, a quelli organizzativo-relazionali, sino alla formazione delle strutture di pensiero più complesse.

Possiamo infatti notare che Foucault ritiene di mettere in rapporto la sessualità e la valorizzazione del corpo con il processo di crescita e di affermazione dell'egemonia borghese¹⁹: l'enfasi, che la società moderna pone progressivamente sul corpo e la sessualità, ha come effetto l'ingresso dei fenomeni

¹⁵ T.W. Adorno, *Teoria della semicultura*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 86,

¹⁶ Per una recente contestualizzazione si veda A. De Simone, *Sulla formazione. Bildung, Kultur e Halbbildung tra Gadamer e Adorno*, in Id., *Bildung, Europa e Occidente. Cultura, filosofia e politica tra Hegel e Habermas*, Morlacchi, Perugia 2021.

¹⁷ Si veda T. W. Adorno, *Cultura e amministrazione*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, specialmente pp. 131-132.

¹⁸ Si veda per una contestualizzazione il classico R. Wiggershaus, *Nel mondo nuovo, I: Un embrione d'Istituto di ricerche empiriche di teorici sociali marxisti qualificati nelle scienze particolari*, in Id., *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo storico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, specialmente pp. 245-255.

¹⁹ Si veda M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2006.

della vita nella storia, per la prima volta «la realtà biologica si riflette in quella politica»²⁰. Una dinamica analoga si può cogliere per quanto riguarda la definizione della normalità e della follia. Sino al XVIII secolo, secondo il filosofo francese, la follia si trovava ancora, in un certo modo, integrata con la ragione, solo successivamente essa viene esiliata e si costituiscono le pratiche di internamento. Da quel momento,

«La follia diventa allora l'altro aspetto del progresso: moltiplicando le mediazioni, la civiltà offre incessantemente all'uomo nuove possibilità di alienarsi»²¹.

La stessa dimensione della pena e della giustizia, nella modernità, va colta da Foucault nell'affermarsi di un regime disciplinare, in cui il potere diviene più anonimo e funzionale, e coloro sui quali si esercita tendono a essere più fortemente individualizzati, mediante sorveglianze e osservazioni²². E, infine, le scienze e le conoscenze, nella modernità, si configurano come strumenti atti a costruire discorsi, attraverso cui sistematizzare e imbrigliare le pratiche umane. Le scienze, le conoscenze, non devono essere pensate come la manifestazione, maestosamente sviluppata, di un soggetto che pensa, conosce e dice: si tratta, invece, di un insieme in cui si possono determinare la dispersione del soggetto e la sua discontinuità con sé stesso²³. In tal senso, una peculiarità della teoria sociale foucaultiana, rispetto alla teoria critica, sembra risiedere nel fatto che non solo la conoscenza in generale, ma le stesse scienze sociali (sociologia, psicologia sociale, psichiatria, criminologia, diritto), che dovrebbero liberare l'uomo e le sue potenzialità, possano contribuire a dissolvere la soggettività.

In tutti questi contesti, la modernità, secondo Foucault, ha determinato una dimensione fortemente sistemica in cui esiste esclusivamente un soggetto fondato sulla conoscenza, che si contrappone al soggetto del mondo greco-romano, fondato, invece, sulla cura di sé²⁴.

²⁰ Ivi, p. 126. Si veda anche Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, Feltrinelli, Milano 2005.

²¹ Id., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, p. 314.

²² Si consideri Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993 specialmente p. 211.

²³ Si vedano Id., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999 e Id., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2001.

²⁴ Si vedano Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*, Feltrinelli, Milano 2003 e Id., *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 2006.

4. Stili

Alla luce di tali osservazioni si colgono, in definitiva, gli stili di fondo dei due critici sociali. Gli studi adorniani appaiono trattazioni che si caratterizzano per un tono di severità anche *tranchant*: in effetti, è stato osservato emblematicamente che

«In tutto ciò di cui parlava, Adorno vedeva strettamente intrecciati il massimo di catastrofe e il massimo di speranza. Così, il suo filosofare poteva apparire agli uni presuntuoso, distruttivo, incapace di dare spazio all'innocenza, agli altri come un pensiero che non eludeva le aspettative d' inaudito, che non mitigava ma rafforzava la meraviglia dalla quale scaturisce la filosofia, e si univa all'elemento più audace dell'arte contemporanea per svilupparlo ulteriormente attraverso la riflessione del pensiero»²⁵.

Del resto, il suo pensiero sfuggiva simultaneamente le derive oracolari o analitiche, avendo sempre preso, com'è noto, le dovute distanze tanto dalla filosofia di Martin Heidegger quanto da quella Ludwig Wittgenstein. Non a caso, Adorno tenne sempre ben salda la sua posizione nel celebre dibattito tra dialettica e positivismo in sociologia, affermando esplicitamente che

«Il fatto che nessuna realtà sociale possa essere pensata senza far riferimento alla totalità, e cioè al sistema complessivo reale, ma non traducibile in alcuna immediatezza evidente e tangibile, e che esso tuttavia possa essere conosciuto solo nella misura in cui si manifesta nel fattuale e ne particolare, conferisce all'interpretazione l'importanza che essa possiede in sociologia. (...) Interpretare significa, anzitutto, nei tratti della datità sociale scorgere la totalità»²⁶.

Egli difendeva senza remore il suo stile di ricerca, affermando che

²⁵ R. Wiggershaus, *La teoria critica nella mischia*, in Id., *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo storico, significato politico*, cit., p. 525

²⁶ T. W. Adorno, *Introduzione*, in T. W. Adorno – K. R. Popper – R. Dahrendorf – J. Habermas – H. Albert – H. Pilot, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*. Einaudi, Torino 1972, p. 44.

«A chi gli rimproverasse di procedere filosoficamente, sociologicamente ed esteticamente senza distinguere le categorie come vuole la tradizione e senza neanche trattarle separatamente, l'autore dovrebbe rispondere che questa richiesta viene proiettata sugli oggetti dal bisogno di ordine della scienza classificatoria, che poi fa intendere che sarebbero gli oggetti stessi ad avanzarla. L'autore si sente invece tenuto ad abbandonarsi ad essi, piuttosto che schematizzare pedantemente, per rispetto di una norma discutibile addotta dall'esterno, ciò che si determina proprio per il fatto che i momenti, strappati l'uno all'altro dal piatto ideale di metodicità, sono l'uno nell'altro»²⁷.

Come gli studiosi legati alla sociologia della conoscenza e alla teoria critica, da parte sua Foucault si accorge del rischio che, nelle società complesse, l'identità sociale, ossia la dimensione più legata al ruolo, alla funzione, all'appartenenza, possa occultare la soggettività, ossia la dimensione più legata alla personalità, alla autocoscienza, ma egli si rende anche conto che bisogna fare attenzione ai processi di formazione di questa soggettività, i quali possono, determinare una soggettività assoggettata. Ciò porta il filosofo francese a uno stile di riflessione, che, come per Adorno, va al di là del discorso accademico. Foucault rilevava come il motivo per cui il precetto della cura di sé, a partire dalle condizioni della modernità, è stato dimenticato, dipendesse dall'affermazione che il solo modo di accesso alla verità delle cose fosse dato dalla conoscenza. Nella cura di sé è, invece, insita la dimensione della spiritualità, intesa come insieme di quelle pratiche e di quelle esperienze costituite dalle purificazioni, le ascesi, che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per aver accesso alla verità. Questa spiritualità, ormai diluita dopo l'avvento del momento cartesiano, postula che il soggetto non acquisisce la verità attraverso un semplice atto di conoscenza; la spiritualità postula la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga altro da sé per aver il diritto di accedere alla verità. Di qui la centralità per Foucault della capacità di riprendere alcune pratiche di riflessione, meditazione, interpretazione, introspezione, autoanalisi, auto-esercizio, che diventa un momento essenziale per una buona qualità della vita in quanto soggetti. La conoscenza del sociale, sia da parte dello studioso che da parte dell'uomo comune,

²⁷ T. W. Adorno, *Prefazione*, in Id., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 3.

ha davvero senso, allora, solo quando si opera un “processo di estetizzazione”, ossia una trasformazione di sé ad opera di se stessi, “un lavoro di sé su di sé”²⁸, che determina una attività che non è solo teoretica, ma anche appunto, di cura. Foucault rifiuta di prospettare un modello normativo di società, ma insiste sulla dimensione del dialogo, non solo come procedura in vista dell’intesa, ma anche e soprattutto come parte di un’“arte dell’esistenza”.

5. Critica sociale e modelli intellettuali nel XXI secolo

Appare chiaro, una volta messi a fuoco tutti questi punti chiave, che la critica sociale che caratterizza i percorsi di riflessione di Adorno e Foucault, esplicitando l’aporia dei processi culturali moderni, è legata a un modello assai articolato e complesso di intellettuale prima ancora che di sociologo. Si tratta infatti di una critica sociale in cui si richiama anche una idea di “missione del dotto”, divenuta problematica lungo il XX secolo e che ora, nella società globalizzata del XXI secolo, in cui è sempre forte il rischio di una liquefazione della politica nella comunicazione di massa²⁹, attraversa una nuova ulteriore transizione, quella in cui Internet, i *social media* e le più ampie condizioni culturali e comunicative delle società avanzate hanno determinato, tra l’altro, una certa tendenza anti-intellettualistica di matrice populista³⁰. Sullo sfondo di nuove tecnologie che, nel collegare il mondo, possono anche generare nuove formule di esclusione³¹, così, oggi il problema è quello di stabilire un giusto equilibrio tra vecchi e nuovi mezzi, vecchio e nuovo linguaggio o stile, per cui si determina il rischio che la “missione del dotto” venga alterata proprio dai mezzi del *web*, finendo per essere inserita cioè in un ambito in cui la dimensione dello spettacolo in sé può prendere, anche involontariamente, il sopravvento. Siamo in una fase in cui non è azzardato l’allarme sulla scomparsa dalla scena dell’Europa e della tradizione occidentale del grande pensiero sull’umano, filosofia, teoria politica, scienze storiche e sociali, in cui si era formata la parte più influente delle classi dirigenti e

²⁸ P. Veyne, *Una storia sociologica della verità: sapere, potere, dispositivo*, in Id., *Foucault*, cit., p. 118.

²⁹ Si veda J. Habermas, *Il ruolo dell’intellettuale e la causa dell’Europa. Saggi*, Laterza, Roma-Bari 2011.

³⁰ Si veda S. Cassese, *Intellettuali*, Il Mulino, Bologna 2021.

³¹ Si veda *La tecnologia per il XXI secolo. Prospettive di sviluppo e rischi di esclusione*, a cura di P. Ceri – P. Borgna, Einaudi, Torino 1998.

dell'opinione pubblica³² e di cui appunto Adorno e Foucault sono stati due dei protagonisti più significativi nel XX secolo.

In questo contesto, il pensiero critico del sociale, nel senso proposto da Adorno e Foucault, diventa sempre più una prospettiva difficile da realizzare, perché deve rapportarsi alla politica facendo attenzione a non restare invischiato in derive inquietanti, deve interpretare la realtà senza abbandonarsi a logiche meramente funzionaliste o descrittive e, da ultimo, deve sfuggire alle seduzioni di una “società dello spettacolo” che possono inglobarlo in strutture estetiche di produzione e fruizione. Inoltre, dopo decenni di individualismo, nichilismo, postmodernismo, consumismo, populismo, ecc., che accompagnano lo slittamento cruciale da un pensiero e una cultura critico-dialettica e una dimensione prevalentemente estetica, le stesse dinamiche della semicultura e delle “pratiche di discorso” probabilmente non sono percepite più con la stessa apprensione in molti contesti di studi sociologici e più ampiamente nel panorama culturale, indubbiamente segnato da una regressione per cui progresso tecnico e scadimento morale e sociale possono coesistere. Adorno e Foucault fanno della critica sociale ai processi culturali una sempre ineffabile *vocazione*, rispetto a cui bisogna comunque valutare con attenzione per evitare la costante tentazione di cedere al fascino di un'idea e di rinunciare alla nostra principale responsabilità: padroneggiare il tiranno che è in noi³³.

³² Si veda la recente e assai indicativa lettura di A. Schiavone, *Occidente senza pensiero*, Il Mulino, Bologna 2025.

³³ Si veda su questo punto M. Lilla, *Postfazione. Il miraggio di Siracusa*, in Id., *Il genio avventato. Heidegger, Schmitt, Benjamin, Kojève, Foucault, Derrida e i tiranni moderni*, Baldini & Castoldi Dalai, Milano 2011, specialmente p. 226.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

FROM NATURE TO CULTURE.

NOTES ON THE PHILOSOPHY OF HISTORY BETWEEN PLATO AND LÉVI-STRAUSS.

DOI: 10.7413/18281567294

di Leonardo Masone

Università degli Studi di Bari “A. Moro”

Abstract

Through a rapid analysis of the concepts of nature and culture, this contribution aims to lay the groundwork for a research hypothesis that explores an unconventional comparison between a major thinker of antiquity, Plato, and one of the pioneers of 20th-century anthropology, Claude Lévi-Strauss. The goal is to outline possible future dialectical trajectories. The essay seeks to investigate the correlational logics that connect the idealized notions of the state of nature and the state of culture within the framework of theoretical philosophy, philosophy of history, and cultural semiotics. Drawing from these disciplines, it assembles a conceptual toolbox to examine the compatible and incompatible elements between the two authors' theses. This interdisciplinary methodological approach revitalizes the heuristic potential of a systematic comparison between cultural manifestations from different historical periods through the theories of key thinkers, offering a critical perspective on those specific cultures.

Keywords: Plato, Laws, Nature, Culture, Lévi-Strauss;

Introduction

Nature and culture as philosophical categories have innervated the debate within the intellectual landscape of the relevant epochs. Cultures are complex *systems of compatibility and incompatibility*, sets of sets that in so far as they collect and unite certain elements as they exclude and distance others¹. Currently presented in a synthetic way, this essay seeks to explore the concepts related to

¹ A.M. Lorusso, *Semiotica della cultura*, Editori Laterza, Roma-Bari 2010, p. 13.

both the hypothetical state of natural ferinity, where humans are not yet governed by a system of normalized relations – essentially, nature’s state – and the realm of culture, where humanity assumes the role of a subjective protagonist in various processes. In particular, by attempting an introductory comparison between a Greek thinker such as Plato and a contemporary anthropologist of the stature of Lévi Strauss, we seek to trace hypothetical comparisons between the two ways of considering the state of nature and the state of culture to elaborate renewed insights aimed at a new, broader and more articulated research project.

1. Myth and Cataclysms: For an Idea of Plato’s Philosophy of History

For the Greeks, the *mythos* has in common with the *logos* the purpose of seeking and explaining the things of the world, although they follow different ways of interpreting these objects². Therefore, from the former to the latter there is no transition from fable to truth, but two different ways of interpreting and pursuing that purpose³. The different narrative grammars, however, account for common axiological systems. In various dialogues, Plato describes the civilization’s development as cyclically punctuated by cataclysms that would mark the end and beginning of human eras. Among the natural catastrophes, Plato considers ‘the greatest to be fire and water’ (*Tim.*, 22c)⁴. Fires and floods primarily erase skills that were developed over time, forcing individuals to embark once more on a challenging journey of relearning and regaining those skills (*Leg.*, III, 677d-e). The authentic meaning of the catastrophe’s concept consists precisely in the severing of historical memory, i.e. of that faculty, both subjective and collective, of projection in time that differentiates humans from other living beings: only this intellectual function enables the maturation of rational properties. This is how narratives are born, which are handed down from one generation to the next, and which find different

²For a scientific starting point, see R. Di Donato, *Per una storia culturale dell’antico. Contributi a una antropologia storica*, Vol. I, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 209-221.

³The realm of myth needs to be defined in relation to others. To illustrate the distinct characteristics of classical antiquity’s myth, a contrast between *mythos* and *logos* is essential. This separation required a series of conditions that, between the eighth and fourth centuries BC, generated an exploration within the Greeks’ mental landscape, revealing various distances, fractures, and internal tensions (Cfr. J.P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Mspero, Paris 1974, trad. it., P.Pasquino, L.Berrini Pajetta, *Mito e società nell’antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, Einaudi, Torino 1981 p. 193).

⁴Transl. F. Fronterotta, *Platone. Timeo*, BUR, Milano 2003. Consider the myth of Phaeton, son of the god Helios, who caused devastating fires on earth because of his inability to drive his father’s chariot (*Tim.*, 22 c-d). Among the most powerful floods is the one unleashed by Zeus after a terrible crime committed by the sons of Lycaon, king of Arcadia (*Apollod.*, III, 8.1).

transmitting subjects in between. The reference to ancient traditions (*palaioi logoi*) is one of the recurring features of the Platonic mythological narrative⁵. The entire history of civilization is punctuated by devastating calamities; so in the *Timaeus* such catastrophes begin to consider humankind to be more inclusive⁶. While the Greeks only have a memory of the most recent natural disaster (*Tim.*, 22b), Egyptian priests preserve the memory of cataclysms. This is largely because Egypt has not suffered any drastic disruptions in its history, thanks to the fact that they have never been affected by apocalyptic phenomena of this kind (23a)⁷.

Plato's most insightful depiction of human civilization's development is located in Book III of the *Laws*, the final dialogue he penned before his death. The Athenian philosopher begins with an account of the destruction of mankind by the universal flood, to reconstruct the evolution of human culture and societies in four stages⁸.

AΘ. Ἄρ' οὖν ὑμῖν οἱ παλαιοὶ λόγοι ἀλήθειαν ἔχειν τινὰ δοκοῦσιν;

ΚΛ. Ποῖοι δὴ;

AΘ. Τὸ πολλὰς ἀνθρώπων φθορὰς γεγονέναι κατακλυσμοῖς τε καὶ νόσοις καὶ ἄλλοις πολλοῖς, ἐν οἷς βραχὺ τι τῶν ἀνθρώπων λείπεσθαι γένος.

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν πιθανὸν τὸ τοιοῦτον πᾶν παντί.

AΘ. Φέρε δὴ, νοήσωμεν μίαν τῶν πολλῶν ταύτην τὴν τῷ κατακλυσμῷ ποτε γενομένην.

ΚΛ. Τὸ ποῖόν τι περὶ αὐτῆς διανοηθέντες;

AΘ. Ὡς οἱ τότε περιφυγόντες τὴν φθορὰν σχεδὸν ὄρειοί τινες ἂν εἶεν νομῆς, ἐν κορυφαῖς που σμικρὰ ζώπυρα τοῦ τῶν ἀνθρώπων διασεσσωμένα γένους.

ΚΛ. Δῆλον.

⁵On the greater or lesser reliability of the *palaioi logoi*, on which the clarity of the sources also depends, see S. Gastaldi, *La «semplicità» dei primi uomini: l'immagine delle origini nel libro III delle Leggi di Platone*, in F. Calabi, S. Gastaldi (a cura di), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012, p. 107.

⁶Cfr. F. Zuolo, *Fatti e principi nelle Leggi platoniche. I paradossi della realizzazione di un ideale*, in M. Bontempi, G. Panno (a cura di), *L'anima della legge. Studi intorno ai Nomoi di Platone*, Polimetrica, Monza 2012, p. 95.

⁷For a general look at the type of intellectual in Egypt, see recently in S. Einaudi, *La figura dell'intellettuale nell'antico Egitto: Padiamenope e i suoi 'colleghi'*, in «Medea», VIII, 1, 2022, pp. 1-6.

⁸The theme of the world submerged by water is present in many mythical and legendary traditions in the ancient East and the classical world: great affinities are shown above all in the myth of the flood of Utnapishtim contained in the poem of Gilgamesh and the biblical tale of Noah, who is stranded on Mount Ararat (*Gen.*, 6-10).

ΑΘ. Καὶ δὴ τοὺς τοιοῦτους γε ἀνάγκη που τῶν ἄλλων ἀπείρους εἶναι τεχνῶν καὶ τῶν ἐν τοῖς ἄστεσι πρὸς ἀλλήλους μηχανῶν εἰς τε πλεονεξίας καὶ φιλονικίας καὶ ὅπόσ' ἄλλα κακουργήματα πρὸς ἀλλήλους ἐπινοοῦσιν.

ΚΛ. Εἰκὸς γοῦν.

ΑΘ. Θῶμεν δὴ τὰς ἐν τοῖς πεδίοις πόλεις καὶ πρὸς θαλάττη κατοικούσας ἄρδην ἐν τῷ τότε χρόνῳ διαφθείρεσθαι;

ΚΛ. Θῶμεν.

ΑΘ. Οὐκοῦν ὄργανά τε πάντα ἀπόλλυσθαι, καὶ εἴ τι τέχνης ἦν ἐχόμενον σπουδαίως ἠύρημένον ἢ πολιτικῆς ἢ καὶ σοφίας τινὸς ἐτέρας, πάντα ἔρρειν ταῦτα ἐν τῷ τότε χρόνῳ φήσομεν; πῶς γὰρ ἂν, ὦ ἄριστε, εἴ γε ἔμενεν τάδε οὕτω τὸν πάντα χρόνον ὡς νῦν διακεκόσμηται, καινὸν ἀνηυρίσκετό ποτε καὶ ὅτιοῦν;

ΚΛ. Τοῦτο ὅτι μὲν μυριάκις μύρια ἔτη διελάνθανεν ἄρα τοὺς τότε, χίλια δὲ ἀφ' οὗ γέγονεν ἢ δις τοσαῦτα ἔτη, τὰ μὲν Δαιδάλω καταφανῆ γέγονεν, τὰ δὲ Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Παλαμῆδει, τὰ δὲ περὶ μουσικὴν Μαρσύα καὶ Ὀλύμπῳ, περὶ λύραν δὲ Ἀμφίονι, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις πάμπολλα, ὡς ἔπος εἰπεῖν χθὲς καὶ πρόην γεγονότα (*Leg.*, 677a-d⁹).

The only survivors of the flood were the shepherds on the mountain's peaks, who subsequently lived for a long time without luxury and technology (*Leg.*, III, 677a-d)¹⁰. Such primitive nuclei lived

⁹ «Ath.: The ones that tell of many disasters – floods and plagues and many other things – which have destroyed human beings and left only a tiny remnant of the human race. Kl.: This sort of thing seems entirely credible to everyone. Ath.: Come, of the many disasters let's focus our minds on one that occurred once on account of a flood. Kl.: What shall we think about in regard to it? Ath.: How those who then escaped the destruction would almost all be mountain herdsmen – little sparks of the human race saved on the peaks somewhere. Kl.: Clearly. Ath.: Presumably men such as these, at least, necessarily lack experience in the arts, and especially in the contrivances that city dwellers use against one another, motivated by the desire to have more, the love of victory, and all the other mischief they think up against each other. Kl.: That's likely, anyway. Ath.: Shall we assume that the cities settled in the plains and along the sea were utterly destroyed at that time? Kl.: So we shall assume. Ath.: Won't we assert that all tools were destroyed, and that if some serious and important part of an art – whether politics or some other sort of wisdom – had been discovered, all these things would have perished at that time? For otherwise, best of men, if these things had remained through all time as thoroughly ordered as they are today, how could anything new ever have been discovered? Kl.: In other words, for tens upon tens of thousands of years these things were unknown to the men at that time, and only within the past one or two thousand years have they been brought to light, some by Daedalus, others by Orpheus, and others by Palamedes; the things that pertain to music by Marsyas and Olympos, the things that pertain to the lyre by Amphion; and very many other arts by other men – just yesterday or the day: before, so to speak» (677a-d). Translate from T.W.Pangle, *The Laws of Plato*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1980.

¹⁰ Cfr. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Auflage, Stuttgart 1988 trad it G. Reale, *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 116-121.

without laws, according to the customs of a gerontocratic patriarchy¹¹, very similar to the Cyclopes's organization (680b). The members of these communities were forced to descend into the valley because herding alone was no longer sufficient for their survival. So, they began to practice work in the fields (680e) and experiment with the hitherto unknown metalworking techniques (678d-e). Changes in customs, the advancement of skills, and the inexorable change in needs and perspectives led humanity toward the second stage of its development. The new customs imposed the aristocracy as the new legislative model (681c)¹². Population growth, the building of walls to defend the *poleis*, and warlike activities marked the third stage of the human species after the Flood (681d-e).

ΑΘ. Κατωκίσθη δὴ, φαμέν, ἐκ τῶν ὑψηλῶν εἰς μέγα τε καὶ καλὸν πεδῖον Ἴλιον, ἐπὶ λόφον τινὰ οὐχ ὑψηλὸν καὶ ἔχοντα ποταμοὺς πολλοὺς ἄνωθεν ἐκ τῆς Ἰδης ὠρμημένους.

ΚΛ. Φασὶ γοῦν.

ΑΘ. Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν πολλοῖς τισὶ χρόνοις τοῖς μετὰ τὸν κατακλυσμὸν τοῦτο οἰόμεθα γεγονέναι;

ΚΛ. Πῶς δ' οὐκ ἐν πολλοῖς;

ΑΘ. Δεινὴ γοῦν ἔοικεν αὐτοῖς λήθη τότε παρεῖναι τῆς νῦν λεγομένης φθορᾶς, ὅθ' οὕτως ὑπὸ ποταμοῦς πολλοὺς καὶ ἐκ τῶν ὑψηλῶν ῥέοντας πόλιν ὑπέθεσαν, πιστεύσαντες οὐ σφόδρα ὑψηλοῖς τισὶν λόφοις.

ΚΛ. Δῆλον οὖν ὡς παντάπασί τινα μακρὸν ἀπεῖχον χρόνον τοῦ τοιούτου πάθους.

ΑΘ. Καὶ ἄλλαι γε οἶμαι πόλεις τότε κατόκουν ἤδη πολλαί, πληθυνόντων τῶν ἀνθρώπων.

ΚΛ. Τί μήν;

ΑΘ. Αἶ γέ που καὶ ἐπεστρατεύσαντο αὐτῇ, καὶ κατὰ θάλατταν δὲ ἴσως, ἀφόβως ἤδη πάντων χρωμένων τῇ θαλάττῃ.

¹¹Cfr. F.L. Lisi, *Repubblica VIII e Leggi III*, in *La Repubblica. Traduzione e commento*, in M.Vegetti (a cura di), Bibliopolis, Napoli 2005, p. 659.

¹²For a strictly political analysis of the topic discussed here, I refer to L. Masone, *Cataclismi e Politeiai nelle Leggi di Platone. Alcune note tra filosofia della storia e teoria costituzionale*, in «Storia e Politica. Rivista Quadrimestrale», XV, 2/2023, pp. 320-334. Cfr. also G. Giorgini, *Decadenza e Filosofia in Platone*, in «Filosofia Politica», IX, 1/1995, pp. 5-14

ΚΛ. Φαίνεται.

ΑΘ. Δέκα δ' ἔτη που μείναντες Ἀχαιοὶ τὴν Τροίαν ἀνάστατον ἐποίησαν.

ΚΛ. Καὶ μάλα.

ΑΘ. Οὐκοῦν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ, ὄντι δεκέτει, ὄν τὸ Ἴλιον ἐπολιορκεῖτο, τὰ τῶν πολιορκούντων ἐκάστων οἴκοι κακὰ πολλὰ συνέβαινε γινόμενα περὶ τὰς στάσεις τῶν νέων, οἳ καὶ ἀφικομένους τοὺς στρατιώτας εἰς τὰς αὐτῶν πόλεις τε καὶ οἰκίας οὐ καλῶς οὐδ' ἐν δίκῃ ὑπεδέξαντο, ἀλλ' ὥστε θανάτους τε καὶ σφαγὰς καὶ φυγὰς γενέσθαι παμπόλλας· οἳ πάλιν ἐκπεσόντες κατῆλθον μεταβαλόντες ὄνομα, Δωριῆς ἀντ' Ἀχαιῶν κληθέντες διὰ τὸ τὸν συλλέξαντα εἶναι τὰς τότε φυγὰς Δωριᾶ. καὶ δὴ ταῦτά γε ἤδη πάνθ' ὑμεῖς, ὧ Λακεδαιμόνιοι, τάντεῦθεν μυθολογεῖτε τε καὶ διαπεραίνετε (*Leg.*, 682b-e)¹³.

Thus, the final phase concluded with the fall of Troy at the end of the renowned war (682e). As is also evident from the discussion just reproduced, the exchange between *mythos* and historical narration is constant: the state of nature of the first mountaineers corresponds to a kind of condition of purity, which is followed by the slow discovery of techniques and the inexorable transition towards the construction of culture. And with comes corruption and the pursuit of luxury alone¹⁴. The mythological tale is configured as the overriding model for the gnoseological paradigms. The *topos* of

¹³ «Ath.: Ilium was settled, we assert, when they left the heights for the wide and beautiful plain and settled on a low hill with many rivers that rushed down from Ida. Kl.: So they say, anyway. Ath. Don't we suppose that this came to pass many ages after the flood? Kl. It had to be many ages. Ath.: It's likely that they were possessed by an amazing degree of forgetfulness regarding the disaster just now discussed, when they thus set up a city close to a lot of rivers flowing down from the heights, putting their trust in some hills that were not very high. Kl.: This makes it completely clear that they were separated by a great interval of time from such suffering. Ath.: I suppose that already, at that time, there were many other cities being settled down below, since human beings were multiplying. Kl.: But of course. Ath.: And presumably these others undertook a military expedition against this one, and probably came by sea, since now everyone was making use of the sea without fear. Kl: So it appears. Ath.: After remaining about ten years, presumably, the Achaeans sacked Troy. Kl.: They certainly did. Ath.: And so during this time, a ten-year period, while Ilium was being besieged many evils befell each of the besiegers at home, through the revolts of the young men. When the soldiers returned to their cities and homes they were not nobly received by these, nor with justice, but instead in such a way as to produce many deaths and slaughters and exiles. The ones who were driven into exile came back again though, having changed their name from Achaeans to Dorians because Dorieus was the one who gathered the exiles together at that time. And surely it is you, O Lacedaimonians, who tell the myth and complete the account of all the things that happened after this» (682b-e).

¹⁴Plato also refers to other human stages in which there was no need for state organizations, as in the time of Cronus, when all those men, deprived of reason, needed was offered to them by the prosperity of nature (*Polit.*, 271e-272a). Cfr. M. Migliori, *Arte Politica e metrica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Vita&Pensiero, Milano 1996, pp. 86-90.

the cataclysm, peculiar to pre-Socratic dissemination of cultural reflection and the foundation of Greek mythology, is of considerable importance for understanding the outline of a possible semiotic and theoretical study of Platonic thought. However, what reception did these literary formulations receive in later cultures? In the Hellenistic period, for example, there were not a few authoritative representations of pre-cultural worlds free of corruption: Theopompus, Evemerus, and Timaeus of Tauromenius, to name but a few intellectuals who reflected on hypothetical states of nature¹⁵. But even in Latin culture, there has been no lack of theoretical contributions in this sense. One might think, among others, of an intellectual such as Cicero, a pragmatic admirer of Plato's *Laws*, as well as a reader of Lucretius: in the proem of the *De inventione*, for example, the Arpinate outlines the transition from a supposed state of nature, in which men were very similar to beasts, to the civil state (I, 1-3). The primordial man was endowed with neither reason nor religion. Using his intellect, he transformed the primitive state into a city, a hub where people collectively moved away from a savage existence (*Pro Sestio*, 91-92). Nature, however, is regarded as the regulating principle capable of leading to civil and moral peace (*De off.*, I, 127; 133; 146). The reflection is taken up in *De republica* and *De legibus*, where it is conjectured that true justice is a direct emanation of nature itself¹⁶.

Additional argumentative aspects to explore the dialectical history of this opposition can also be identified in later centuries: through which perspectives were these new narratives about the contrast between the state of nature and culture interpreted in medieval Christendom? In what expansive intellectual environment, marked by new naturalist ideas, was the existence of fantastical beings and forces thought to be genuinely present and influencing human life? Additionally, what evidence exists in Renaissance and modern thought regarding the revival of classical ideas, the reassessment of happiness in a natural state, and the emergence of new utopias? Moreover, what sequence of cultural events prompted these reflections leading to the Enlightenment watershed?

¹⁵Although in the context of reconstructing ancient utopias inherent in hypothetical worlds without slaves, on the observations of various Greek thinkers of the Classical and Hellenistic periods, reference has been made to accounts of the transition from nature-state to culture-state, also recently in L. Masone, *Antichità senza schiavi. Un percorso di sole utopie*, in «Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane», XIV, 1/2023, pp. 9-24.

¹⁶Cfr. F. Fontanella, *Politica e diritto naturale nel De Legibus di Cicerone*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 11-17; and pp. 115-132.

2. Up to Levi Strauss

To maintain the text's economy and focus, this article aims to introduce the relationship between nature and culture across various historical periods, particularly ancient and contemporary times. We will examine this theme through the reflections of key philosophers from these eras, employing a synthetic diachronic approach forced.

Nonetheless, it's worth noting that even Rousseau, a keen reader of Plato's *Laws*, viewed the shift from the natural state to that of culture primarily as an ontological progression question. In his *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau illustrates the progress and degeneration of humanity from a primitive savage condition to modern culture. The primitive had no knowledge of laws, morality, virtue, or vice. He consisted essentially of physicality, instinct, and passion. Extraneous to rationality, he was dominated by the indispensable impulse of self-preservation. In that man, awareness of change was lacking; time was as if suspended, immobile, while the civilized state is governed by culture and the sweep of history. The discovery of agricultural and metallurgical techniques, the subsequent invention of private property, and the division of labor led to growing inequality between humans. The first governmental model was built based on unbalanced power relations to the detriment of less clever men. Rousseau's critique of social and ethical decay directly condemns contemporary culture and the corruption inherent in civil and political relations. He argues that reason has devolved into a means of abusing power, fueling individualism, and fostering excessive selfishness, all enforced by the hegemonic social structures class¹⁷.

Scientific method and philosophical commitment intersect almost two centuries later in the figure of Lévi-Strauss, a rigorous scholar of Rousseau (and also of Plato). Building on the critique of positivist evolutionism, the idea of progression from nature to culture serves as a key element in his analysis. This begins with *Les structures élémentaires de la parenté*, his first major work employing a structuralist perspective, which is viewed as a methodological choice rather than a designated field or subject analysis¹⁸. To define the circumstances of the transition, one has to go back to a 'pre-historical' dimension, which probably never really existed. This is an ambitious work that finds its

¹⁷Cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacque Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 53-69.

¹⁸Cfr. A.M. Lorusso, *Semiotica della cultura*, cit., p. 30.

original foundation in the interest in marriage bonds and the taboo of incest. The problem lies in asking what deep-rooted and omnipresent causes make it possible that, in all societies and all epochs, a regulation of relations between the sexes exists¹⁹.

Without reverting to an anti-rational or even mystical viewpoint, Lévi-Strauss does not seek to retrace the historical circumstances of the transition; rather, he aims to demonstrate how both nature and culture are ever-present within man's symbolic creation. He posits that the original transition may have been facilitated by the institution of the prohibition of incest, not as an instinctive and natural reaction, but as a universal cultural phenomenon rule²⁰. The prohibition of uniting with one's family members implies the need to seek a *partner* from other communities. Lévi-Strauss hypothesizes that marriage relations can be considered languages and studied as such. The relationship of *reciprocity that is* thus generated between the various human groups makes it possible to define kinship relations as communication systems. Reciprocity is regarded as a fundamental structure of the human spirit. Based on this transformation, the various kinship patterns, the expression of a norm and therefore a cultural manifestation, are grafted on. For the scholar, 'primitive thought' must be understood as a form of understanding the world and nature, itself endowed with rational laws and internal coherence. The state of nature precedes the understanding of the institution of the rule and, therefore, does not historically anticipate rational thought: they are heterogeneous paradigms of the same human need to orientate oneself among the meanings of perceived reality.

This exegetical construct of 'savage thinking' constitutes an attempt to identify the complexity of the structure of myth. The Belgian anthropologist observes that some aspects of these narratives recur across all cultures, regardless of their distance in time and space. Similarly, myth is a cultural *phenomenon* that can be deconstructed into *mythemes*, the essential components of the mythological tradition. When these units are connected with others like them, they contribute to a semiotic process, forming a system of relationships. This system is valuable for comprehending the narrative and the cognitive processes that ultimately shape the prevailing common sense within human groups in a specific culture. From this, symbolic representations of recognizable signs such as language, religious

¹⁹C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris 1947-1967, trad.it. A.M. Cirese, L.Serafini, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 65.

²⁰See recently E. Radaelli, *In un lampo. Il tuto e le part in Lévi-Strauss*, in *Antropologia e Teatro. Rivista di studi*, Numero speciale: Logiche del concreto. Le eredità variabili del magistero di Claude Lévi-Strauss, 11/2019, pp. 56-58.

systems, and social organization emerge determined²¹.

Brief Project Conclusions

At this point, the questions to be investigated expand: in a potential connection between the indicated theoretical constructions, what affinities or divergences can be found in the reflections concerning the symbolic function of Plato's and Lévi Strauss' narrative grammars respectively? Is a compatible philosophical perspective between them possible? Is it possible to trace a common denominator that makes mythical narratives' peculiar theoretical and semiotic processes comparable in their cultural contexts?

Too little space has been devoted in this short essay, which assumes the sole purpose of hypothesizing a potential phenomenal field of study, to advance comprehensive answers in this regard. But it is already possible to trace a few visual angles. Certainly, what distinguishes the Athenian philosopher from the structuralist anthropologist is the consideration of the state of nature. For the former, it appears as a historically given moment characterized by a decidedly positive ontological purity. In contrast, for the latter, man's ability to move away from a 'savage' attitude is seen as an advancement in the human condition itself, even though Lévi Strauss confines himself to scientifically ascertaining theoretical events. However, the overcoming of this state, although not identifiable in a precise chronological moment, represents the recognition of a collective rule. It is from this unwritten rule that social relations are constructed. Likewise in Plato, the mountaineers of the post-catastrophe state of nature have no rules. However, this condition before *nomos* is presented in an almost favorable guise: the development of techniques represents the turning point and transition from one state to another. In this sense, Plato blames the excess of technique but sees the correct and limited use of it as an improvement on the primordial Cyclops-like degree.

But there is one issue that holds the two thinkers' reflections together more than two millennia apart: the study and attitude towards myth. For both of them, *mythos* represents an interpretative stage in the perception of reality through which men have been able to provide authentic and clarifying explanations. For both Plato and Lévi Strauss, the *mythos* is no less culturally authoritative than the *logos*. This represents a further major element of the study.

²¹Cfr. F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1971, pp. 193-201.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND POLITICAL COMMUNICATION. THE HUMAN MIND AS A BATTLEFIELD.

DOI: 10.7413/18281567298

di Luigi Di Gregorio

Università della Tuscia

Abstract

The essay outlines new trends in political communication, starting with two important innovations: political neuromarketing and the explosion of artificial intelligence. The thesis is that mass technologies (GPTs, General Purpose Technology) are by no means neutral: their impact on us as individuals and as communities is enormous. In the case of AI, this impact will be more widespread and powerful than ever before. This implies, in so many areas, the risks always associated with any technology: there will be positive uses, but also very dangerous ones. Political communication is no exception. And the combination with neuromarketing discoveries portends challenging scenarios in many respects.

Keywords: Political communication, political marketing, permanent campaign, Artificial Intelligence, cognitive psychology

The strength of a GPT and *omni-use* technology

Few years ago, George Lakoff argued that «the main battlefield of the culture war is the brain and, in particular, the functioning of the brain below the level of consciousness»¹.

This statement is simultaneously the starting and ending point of this contribution.

Why start with the human mind instead of technological progress and artificial intelligence? In short, because we are interested in the psychological, sociological and political effects of technological innovations. In the words of McLuhan, “the medium is the message” and it is therefore the

¹ G. Lakoff, *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*, N.Y., Penguin, 2008.

consequences and effects on us that we need to concern ourselves with. Technological innovations are not good or bad in themselves, it depends on how they are used. But this is truism, which moreover sent McLuhan on a rampage: it is obvious that a pen, atomic energy or the smartphone can be used well or badly, to hurt or even kill, or to produce poetry, energy or connect people. What should interest scholars is the “message” contained in the “medium”, that is, how and how much technological innovations change us, in the way we perceive and conceive the world and in the way we organize communities and collective life.

To give a couple of little-known but paradigmatic examples, today in some cities in the Far East it is possible to see sidewalks divided in two, no longer between bicycle and pedestrian lanes, but between pedestrian paths for those who use smartphones and those who do not... The one should not bother the other: those who walk while always looking at a screen should have their own lane and avoid colliding with those who walk while looking ahead (and not down). And those who walk while always looking down also have their own “customized” traffic lights, which project the red or green light on the ground, so that they can be alerted to the end of the sidewalk without looking up from their “life screen” (and without risking being run over, due to monitor distraction).

That the smartphone completely disrupted our lives was clear from the very beginning. The story of the collapse of *chewing gum* sales following the release of the iPhone is still little known. It may seem like a spurious correlation: what does chewing gum have to do with smartphones? Actually, the correlation is there, and it was discovered by the very manufacturers of the confectionery products. When they thoroughly investigated the sales slump, they noticed that it was not generalized but concentrated in one specific spot: in the shelves placed before the supermarket checkouts (i.e., in other outlets, purchases were stable). Why is it that that is where we stopped buying *chewing gum*? Neuromarketing explains it to us, speaking of the brain as a battleground. Some sweet, small, and very cheap products are placed on those shelves before the supermarket checkouts to elicit impulse buying in us. In short, as we stand in line and have to fill those few moments of waiting, our attention is caught by these little “seducers” and dopamine kicks in, stimulating the impulse to buy. At least, that’s how it was until about 2008, then something got jammed. What specifically? The simple fact that the way we stand in line and fill those moments of waiting has changed. Today, dopamine is provided by a message on WhatsApp, an Instagram notification, a *reel* or any other digital stimulus from our *black mirror*, to quote a well-known British dystopian TV series.

Here, then, is why the medium is the message. The way we walk and stand in line in supermarkets has changed because of a new *medium*. And it is no coincidence that supermarkets are taking action: in many of them there is no longer connection. The goal is to become bored again in those few seconds in line, to be “captured” again by the bulk products placed there to stimulate impulse buying. Clearly, the consequences of smartphone technology go far beyond these two. I have chosen them only because they are a bit outlandish and unexpected. There are many others and far more profound, just read for example the works of Manfred Spitzer² and Jonathan Haidt³, just to name two works that decided to investigate in depth the effects of the digital on our senses, our behaviors and our psychological resilience.

Before returning to artificial intelligence, to put a point on the importance of media as a *game changer* in our lives, I want to recall the case of the Amondawa tribe. When we think of technologies, we usually think of innovative objects and in any case the physical world (from electricity to smartphones, via TVs, computers, and so on). However, money, the clock, and the calendar are also technologies, and so are alphabetic writing and Arabic numerals. They are human inventions and conventions, not natural or biological. Well, when some explorers first encountered the Amondawa tribe in the Amazon rainforest (in the 1980s), the most interesting thing they noticed was the following: these people had no concept of time. It made no sense to that people to talk about past, present and future; they simply did not understand it. Time for them had remained perfectly cyclical: sun rises, sun sets. Period. There is no today, just as there is no yesterday or tomorrow. Investigating why this curious anomaly occurred, the researchers determined that this is because the Amondawa had never developed a numerical system; they merely used their fingers and toes. And as a result, they had never developed a calendar, let alone produced clocks. The linear (not cyclical) time of modernity, then, is the by-product of mathematics, calendars and clocks. If there is a past, present and future for us, we owe it to Arabic numerals. Having said that, Albert Einstein said that the distinction between past, present and future is-no matter how stubborn-just an illusion, so to be fair, the anomalous ones may not be the Amondawa...

² M. Spitzer, *Digitale Demenz: Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen*, München, Droemer TB, 2012; *Cyberkrank! Wie das digitalisierte Leben unsere Gesundheit ruiniert*, München, Droemer Verlag, 2015.

³ J. Haidt, *The Anxious Generation: How the Great Rewiring of Childhood Is Causing an Epidemic of Mental Illness*, N.Y., Penguin, 2024.

So let us return to artificial intelligence and why, to understand it and counter its perverse effects, we need to start with understanding the human mind before the algorithmic mind.

Meanwhile, we need to clarify the concept of GPT, not in the sense used by open AI to name the well-known “smart” chat, i.e., *Generative Pre-trained Transformer*, but *General Purpose Technology*. A *general purpose* technology aims to generate a very broad and diverse impact in society. These are technologies that tend to be *omni-use*, that is, to colonize different sectors of the economy and society. The steam engine, electricity or the Internet are GPTs. Similarly, indeed likely more so, artificial intelligence is and will be, given its virtually unlimited potential range of uses.

Within this infinite number of effects, this paper will try to focus on political communication, starting with what is already in the field and trying to imagine some future developments, always keeping in mind the real focus of current and potential issues, namely the human mind.

Cognitive bias and political communication

We begin the analysis of the relationship between artificial intelligence and political communication as it is shaped today by moving from a recent news item, namely Mark Zuckerberg’s decision not to renew the *policy* of independent *fact checkers* on Meta-owned platforms. This news, hailed – among others – by Elon Musk with jubilation and by Joe Biden as a “shameful” turn of events, was motivated by the group’s founder on the basis of too often politically oriented (*biased*) decisions by the *fact checkers* themselves. In the name of *free speech*, the foundation of Western democracies – and of the United States in particular – Zuckerberg has therefore decided to go back to basics, avoiding recourse to verification of what users post, except through *community notes*, i.e., an option that does not confront “true” and “false”, but rather opinions more or less supported by data, facts and figures, leaving users free to decide what to believe, without banning anyone or branding them as “liars”. This choice has been interpreted both as a political turn-to get closer to the Trump-Musk pairing and not be isolated in the social media world, and as an economic move: social networks are not born as organs of information, but rather as entertainment platforms, which are at their best if they can engage users to the fullest. This means that heated discussions and the most divisive and polarizing topics are a key fuel for that business model. Conversely, ostracizing a “piece of the world” and flattening toward a kind of single-mindedness, zeroing in on discussions and removing “untrue” content, causes those platforms to lose interest, attention, and consequently money.

There is, however, a further, more *data-driven* reading based on what cognitive psychology and neuroscience have shown in recent years: *fact-checking* does not work. Put brutally, it does not change anyone's opinion. On the contrary, the more it is used as a "cudgel" by those who have factual support against those who do not, the more it reinforces the latter's cognitive *biases*: *confirmation bias*, *conservatism*, *backfire effect*, and so on. In other words, what neuroscience has shown in recent years is that we seek information to confirm our beliefs. And if someone confronts us with a *fait accompli*, telling us that we are wrong – and maybe even insulting us – the most likely thing to happen is not humbly changing our minds, but – paradoxically – convincing us even more that we are right (this is the *backfire effect*).

Why does this happen? Because, to quote a phrase never written but frequently attributed to neuroscientist Antonio Damasio, we "are not rational machines that get emotional, but emotional machines that think".

In summary, as Kahneman and Tversky put it, our mind has two engines that these authors refer to as System 1 and System 2.

System 1 is an automatic (unconscious) engine that is always running at full speed and is what enables us to make quick and immediate decisions based on intuition. In fact, Kahneman calls it "intuitive thinking". It is the realm of perceptions, intuitions and impulses and is fast, automatic, associative (works by association of images and concepts). System 2, on the other hand, normally idles and is activated when System 1 is faced with a difficulty, a problem it cannot solve. In fact, it is "logical-reflective thinking", a more powerful but slower engine that needs more energy and attention. It is the realm of reasoning, concepts, abstract thinking and logic and is slow, sequential, causal and tiring.⁴

So, what happens when we are confronted with the *fait accompli* by *fact checkers*? What happens is that unconsciously the neural areas of discomfort are activated, it bothers us a lot, it literally makes us feel bad (who hasn't experienced discomfort even from a critical comment to one's own social

⁴ L. Di Gregorio, *War Room. Attori, strutture e processi della politica in campagna permanente*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2024, p. 128.

network post?). At that point we have two paths: 1. Accept that we are wrong, tell the “world” that we were wrong and continue to feel that discomfort – amplified by the fact that we have admitted the mistake in public and thus have worsened our reputation; 2. Look for all possible arguments in our favor (activating System 2) to prove that we are right anyway. In 90% of cases, option 2 wins. How many people do you know who, after writing a blunder on social media, admitted the mistake and changed their minds? It is much more likely that they cherry-picked, that is, carefully selected of all the “evidence” to support their belief and became even more convinced that they were right.

To better understand how the *backfire effect* works, let us take a well-known, really happened example. The president of the United States must be a natural-born American citizen, that is, he must have been born on American soil. During the 2008 presidential election campaign, rumors began to spread that Barack Obama was born in Kenya and not in Hawaii as the future president claimed.

After years of controversy (fueled by Donald Trump, among others), in April 2011, the then-president decided to post his complete birth certificate, in pdf, on the White House home page. On paper, this is *fact checking* in purity: “there are those who claim I was born in Kenya, here are the official papers to restore the truth”. At that point, if we were – as we believe and tell ourselves – rational guided beings, 100 percent of the skeptics should have recognized the error and changed their minds. Instead, here’s what happened, roughly: before the birth certificate was published online, about 45 percent of U.S. citizens believed the president was lying about their country of birth. Immediately after the publication, 33% still remained of that idea. And, a few days later, the “deniers” came back to settle around 41%...Why didn’t *fact checking* work? What happened in the minds of those 4 out of 10 Americans who continue to believe that Obama was not born in the United States? What happened is that the certificate created a strong discomfort in those who strongly believed that Obama was born in Kenya. To “turn off” that discomfort, most of them turned on (unconsciously and immediately, via System 1) the cognitive *biases* mentioned earlier: *confirmation bias*, *conservatism* and *backfire effect*. And that immediately turned on System 2 to find footholds to support their belief. In other words, if I don’t trust Obama because I am sure he is a liar, when I see the certificate online, after initial discomfort, I begin to think: “He is such a liar that he even forged the certificate! It’s definitely retouched with Photoshop!”, something like that in short.

This is how the backfire effect sets in: faced with evidence of the untenability of my belief, I become even more convinced that I am right. Because System 1 drives and conditions System 2, far more often than we imagine and can realize. We are emotionally driven beings, and we have to deal with

that. We have evolved this way, and it is good because it has allowed us to survive and evolve as a species. The price of this is a series of immediate, intuitive behaviors that get in the way of who we think we are. And these behaviors have always been the basis of political communication (and propaganda). In the contemporary digital infosphere, characterized by speed, superficiality and oversimplification, these traits are even more central and emphasized.

That is why, as we deal with artificial intelligence, we must ask ourselves above all the question of how we react and will react to “post-human” communication, so to speak.

AI and political communication today

One of the most common mistakes people make when talking about artificial intelligence is to talk about it in the future, rather than the present. Our lives are already largely affected by interventions and mechanisms related to artificial intelligence, starting with everything that is in some way related to algorithmic logic.

Specifically, in the area of political communication, there are already at least 10 types of activities in which artificial intelligence is used extensively.

1. Use of chatbots to manage online interactions with citizens.

Often unbeknownst to us – especially if the system is well thought out – responding to users’ questions and comments on social networks and official websites of political leaders are artificial intelligence-based chatbots. If well trained, these systems provide quick answers to frequently asked questions, perfectly simulating human conversations in order to improve voter and citizen *engagement*.

Especially during election campaigns, by training these systems it is possible to obtain immediate and quality responses to questions posed by users, as well as to automatically collect and analyze the kind of feedback that comes from citizens. Clearly, already this activity generates misperception, that is, the impression (and belief) that one is conversing with the candidate, while is interacting with an automated, albeit in its own way anthropomorphic, mechanism.

2. Automatic moderation of content on social platforms.

Along the lines of the previous activity, it is possible to use artificial intelligence algorithms on the social platforms of politicians and institutions to identify and remove offensive or otherwise

suspicious content, thus relieving the workload for human resources who can devote themselves to other tasks.

3. *Automated content creation.*

Artificial intelligence is already capable of generating text for social media posts, personalized emails, press releases, and any other written content as well as graphic or audio-video content, adapting the language and style to the type of target audience or election target, thus increasing the effectiveness of the message. Again, *misperception* is generated in the sense that citizen-voters may perceive these messages as personally crafted by the candidate or his or her team, ignoring AI intervention.

4. *Real-time monitoring and analysis of opinions.*

AI-based *sentiment analysis* tools analyze social media comments, content found in forums, and written news stories to assess public *sentiment* toward a politician or *policy* proposal, thereby identifying any emerging trends and adjusting communication strategies accordingly.

5. *Digital advertising optimization.*

Artificial intelligence can manage the distribution of digital and paid election ads, identifying and selecting the most receptive target audience based on demographics, interests, and online behaviors, and maximizing the impact of the campaign through this user profiling activity.

6. *Amplification of the emotional impact of multimedia content.*

Artificial intelligence tools can optimize media content to elicit specific emotions by blending music, images, and narratives designed to influence voters' perceptions. This is, in effect, election neuromarketing, which I will discuss in more detail below.

7. *Bots aimed at influencing public conversations.*

How many times have we heard about Russian or Chinese bots being used to wage “hybrid warfare”, destabilizing the electoral mood of Western democracies on the ballot? As one example, among many, a Carnegie Mellon University study analyzed more than 200 million tweets on COVID-19 during the first U.S. lockdown. Eighty-two percent of the users who advocated for ending the lockdown and “reopening America” were bots. Therefore, there have long existed several bots powered by artificial intelligence and designed precisely to participate

in – or better inflame – online discussions, intervening in comment *threads* to polarize, influence perceptions on specific *topics*, and so on. Of course, almost no one knows for sure that their interlocutors are bots, and normally the perception is that they are arguing with flesh-and-blood users, thus increasing generalized polarization and destabilization, but also providing a non-real picture of opinions to those who analyze them (including politicians).

8. *Support activities in candidate preparation.*

Here we are projected more into the near future than the present. However, there are already apps and software aimed at improving public speaking. Algorithms are already able to analyze, by viewing a video, body language, tone of voice, facial expressions, voice usage and speech content, providing detailed feedback and suggestions to improve overall communication and refine the message. Appropriately trained, artificial intelligence can also help candidates to predict possible uncomfortable questions or attacks from opponents, while also formulating hypotheses for convincing and credible answers.

9. *Predictive analytics for strategic planning.*

By feeding algorithms with election data, polls and *web analytics*, it is possible to predict the results of a campaign and the effectiveness of an election strategy. The advantage of these artificial intelligence systems is the ability to blend disparate and heterogeneous data together, while also saving a lot of resources.

10. *Creation and dissemination of deepfakes.*

Already the most controversial and in some ways disturbing use of artificial intelligence in political-election communication is that relating to so-called *deepfakes*. That is, these systems are sometimes used to create totally fake (invented) videos or images that reproduce attitudes or behavior in an extremely realistic way. These tools, of course, aim to arouse strong emotions, to activate System 1 at the expense of the logical-rational mind, spreading disinformation or discrediting political opponents. As we have already seen, even after discovering that these are made-up videos or images, no one can guarantee that users will change their minds about what they have seen. In many cases, “seeing to believe” becomes “believing to see” especially in politics, an area in which the biases we mentioned earlier are heavily activated. In other words, often the average voter is a fan. And fans see what they want to see. Think of a doubtful penalty

in a football match: for fans, the doubts will not be there...for those of one team it will be 100 percent penalty, for others it will not be 100 percent penalty. Roughly speaking, in politics the logic is the same.

This 10-point list is by no means exhaustive. Theoretically, very soon artificial intelligence systems could supplant many of the professionals used in political-election communication today. From marketing and integrated communications agencies, to press officers and research institutes, to spin doctors and *campaign strategists*, they are all potentially at risk. Then again, this is the extent of the challenge of artificial intelligence: the machine is no longer designed to replace our arms, but our minds. And this implies a quantum leap from any technology of the past. To date, however, this replacement does not seem at the doorstep, and artificial intelligence stands primarily as a tool to support communication teams.

Before long, however, we will be dealing with real “synthetic media”, fully automated, capable of simulating anything in a lifelike manner that cannot be distinguished by the human eye. As Suleyman and Bhaskar write:

the advent of large-scale, cost-neutral synthetic media amplifies both disinformation (false and intentionally misleading information) and misinformation (more extensive and more intentional pollution of information). Let us prepare for an “infoapocalypse”, that is, the point at which society will no longer be able to handle an overflowing river of suspect material, where the ecosystem the information ecosystem based on knowledge, trust and social cohesion, the very glue that holds the community together, will shatter.⁵

And they add, citing a Brookings Institution Report, that the dangers posed by generalized synthetic media are as follows: distorting democratic debate; manipulating elections; eroding trust in institutions; weakening journalism; exacerbating social divisions; undermining public safety; and

⁵ M. Bhaskar and M. Suleyman, *L'onda che verrà. Intelligenza artificiale e potere nel XXI secolo*, Milano, Garzanti, 2024, versione Kindle, cap. 10, par. 5, my translation.

inflicting irreparable damage to the reputations of prominent figures, including elected officials and election candidates.⁶

Neuropolitics and political-electoral neuromarketing

Thus, let us return to the starting point, namely, the human mind as a battleground. The applications of artificial intelligence in political communication and recent findings in cognitive psychology and neuroscience open up scenarios and reflections in which the interaction between technology and the human mind takes on an increasingly central role. This requires us to recognize, study and deepen the dynamics that govern the emotional and cognitive influence on individuals' political choices. In other words, neuropolitics, or rather neuromarketing applied to the political-electoral context, becomes central.

It has become inevitable to focus on the study of the human mind in order to thoroughly understand how voters perceive, evaluate and respond to political messages.

Several techniques are already being used by commercial neuromarketing and are also beginning to make their way into political psychology and political communication scholars.

Among these, the best known are the following:

1. Functional neuroimaging.

Functional magnetic resonance imaging (fMRI) is already being used to observe brain activity while – for example – individuals watch election ads, debates, rallies, or television interviews. The goal is to understand what is going on in our brains, which areas are “switching on” and how we react to feed certain feelings or try to remove them.

2. Electroencephalography (EEG).

EEG measures the electrical activity of the brain and is used to analyze immediate reactions to political messages. It is particularly useful for detecting sudden changes in emotional state related to a specific stimulus, such as an image, a catchphrase, etc.

3. Eye-tracking and pupillometry.

⁶ *Ibid.*

Techniques such as *eye-tracking* and pupillometry (pupil dilation analysis) help to understand which visual elements capture voters' attention the most. They are already used to test posters, slogans, logos, video spots, social media accounts or websites.

As mentioned earlier, political neuromarketing uses neuroscientific knowledge to create content capable of affecting voters' emotions and decisions. Techniques such as *framing*, storytelling and *priming* make direct reference to this knowledge. *Framing* involves constructing political messages in such a way as to activate specific emotional responses (e.g., fear, pride, hope or outrage). It is widely used in the most divisive and polarizing issues because it immediately stimulates the "us vs. them" attitude typical of politics. For example, if the right in Italy tends to define surrogacy as "womb for rent" and the left as "gestation for others" it is exactly to generate two different *frames* and consequently two different emotional reactions. We live in a society where image reigns supreme, but words still count, especially in the case of the most divisive issues.

Storytelling is used to emotionally connect leaders and people, taking advantage of its many qualities now recognized by neuroscience. Our brains are in a sense "wired", built to tell stories. We tell stories all the time – we do it even to ourselves. And each story allows for greater empathy and emotional involvement, activation of endorphins, and better memorization of the message.

Finally, *priming* consists of a sensory stimulus (verbal, auditory or visual) that can influence future decisions in an unconscious way. It is based on so-called "implicit memory" and causes certain symbols to trigger positive responses toward the current message by fishing in memory.

The future: toward a *data-driven* , algorithmic and neuro-centric policy

Thus, the future of political communication will not only be technological but deeply neuro-centric. The integration of artificial intelligence, neuromarketing, and neuropolitics will lead to new challenges, both for research and for professionals employed in election war rooms and political communication staffs. Some of the techniques now used almost exclusively in commercial neuromarketing – such as neural helmets – will increasingly be used by political psychology and strategic political-election communication teams as well, supporting the tools already employed today such as polls and *focus groups*. The advantage of neuromarketing tools over surveys and focus groups is that they investigate the responses of System 1 (our unconscious engine), and since 90 percent of our decisions occur below the level of awareness and consciousness, the contribution of these

techniques can be of great significance. In the words of David Ogilvy – a well-known advertising pioneer – “people don’t say what they think, and they don’t do what they say”. That’s why the added value of surveys that dig deep into our limbic system (the realm of emotions, perceptions and intuitions), rather than our frontal lobes (the seat of our more rational, logical and deductive engine), can be invaluable with respect to what we can know today about the choices, behavior and preferences of citizens and voters.

Of course, the inevitable rise of political-electoral neuromarketing brings with it some ethical challenges: how far can one go in manipulating choices? How far can one push hyper-emotional politics at the expense of more logical-rational politics? How much and how should the use of artificial intelligence aimed at persuasion and propaganda be regulated in order to prevent the human brain from becoming an unregulated battlefield?

Citizen-centricity: the citizen at the center of political communication

The evolution of political communication is increasingly adopting a *citizen-centric* approach, just as in business marketing we talk about *customer-centricity*. That is, in the business world, the customer is at the heart of all strategies: companies seek to understand their desires, behaviors, and needs to offer them personalized experiences. As an example: several airports are changing the rationale behind the departure and arrival list on digital monitors. Until now, logic has rewarded order by time, but let’s face it, we have often gotten lost and confused, if only because we read from left to right, and often the departure or arrival time is the last piece of information on the right. Today, some airports are favoring the alphabetical order of destinations, which is the first thing we read from left to right. A shrewdness that greatly helps the traveler, as well as those waiting for someone to arrive at the airport.

This transition from product-centrality to consumer-centricity is summarized in the recent formula for which we have moved from *make people want things* to *make things people want*. A transition then from product-centrality to user-centricity. This is also happening because of the progressive de-institutionalization, individualization and personalization of society, in which the individual is becoming more and more of a protagonist and “free” from the solid communities and memberships we were used to in the past. Similarly, citizen-centricity focuses on the citizen-voter, aiming to create a deep and personalized connection between the individual and the political brand, which is also increasingly represented by one person: the leader.

What will *citizen-centricity* concretely consist of? In a series of activities, such as the following:

1. *Listening to and analyzing audiences*

Just as in commercial marketing personal consumer data is analyzed to profile market segments, in political communication voter data is studied through: a) Big data analytics: analysis of large volumes of data from social media, digital interactions, and polls; b) Sentiment analysis: tools that measure the emotional tone of online conversations to identify people's priorities and fears.

2. *Message customization*

Exactly as the world of commerce uses microtargeting to send personalized offers, similarly, politics will increasingly leverage artificial intelligence to create messages tailored to specific citizen-voter targets.

3. *Loyalty through storytelling*

In commercial marketing, stories are crafted around a brand to create a deep and lasting emotional connection. Similarly, politicians use political storytelling to present themselves as empathetic and authentic figures, taking advantage of all the positive features of stories in terms of message memorization as well.

4. *Voter experience optimization*

The customer journey is the study and subsequent improvement of the customer buying experience by optimizing each touch-point. In *citizen-centric* politics, it will seek to make every interaction between voter and candidate more engaging and memorable. If we think about events such as Atreju or the Leopolda (in Italy) and their evolution precisely in terms of experiential marketing, we can get an idea of the future development of these opportunities for politics to meet the community.

As is well known, this centrality of the citizen-voter carries with it certain risks, both individual and systemic. On the individual side, these include first and foremost privacy issues. Big data analysis often involves the collection and use of personal information raising important ethical issues (on this front the school case is clearly the *Cambridge Analytica* scandal). Beyond privacy there is obviously an issue of emotional manipulation that also involves a reduction in public debate. Hyper-personalization and so-called nano-targeting entails an incentive to create *ad personam* truths and the

creation of bubbles, thus reducing the possibility of general discussion on issues of common interests and fueling polarization from a systemic perspective. Again, from a systemic perspective, this *market-oriented* and “poll-cratic” attitude, in which the citizen shows the way, here and now, results in a transformation of leadership into followship of public opinion. The latter, moreover, in a configuration tending toward a kind of “public emotion”⁷, typical of the era of dopamine and immediate gratification in which we are immersed.

The dilemma of political neuromarketing and *citizen-centricity*: opportunity or danger?

Citizen-centricity constitutes a transformative approach that, on the one hand, can make politics closer to the real needs of citizens, but on the other hand, exposes it to the risks mentioned above, from privacy to emotional manipulation to followship replacing leadership and presentism as the *leitmotif* of political class behavior, which is increasingly crushed on tactics and less and less on strategy.

These dangers call into question what is the classic dilemma of political marketing: there are those who accuse it of being one of the reasons why citizens turn away from politics and political participation, and there are those who argue the opposite, namely that it is only through marketing techniques and tools that politics is able to capture the attention of an electorate otherwise light years removed from political issues and themes. The first thesis adopts the wrong assumption, namely, that doing marketing is tantamount to manipulating public opinion. In fact, as precisely a marketing guru, Simon Sinek, argues, there are two ways to influence the behavior of the masses: manipulate and inspire. Marketing should serve the second purpose, otherwise the emotional bond and connection with the public remains ephemeral and superficial. The second thesis, on the other hand, assumes that nation-states and governments have now lost the ability to truly affect our lives. And this is a further propellant toward narcissism, individualism, presentism and that “flight from politics” that Christopher Lasch identified and predicted as early as 1979 in *The Culture of Narcissism* itself.

The same dilemma, even in a heightened form, arises for the eventual (and likely) dissemination of political neuromarketing techniques. Is understanding how our unconscious mind reacts to political stimuli a way to manipulate us or is it a way to better reach us? Is identifying the issues, topics, and images that mobilize our emotions the most a tactical shortcut to influence our behavior or is it the only way to get us interested in politics and institutions? To answer these questions, we need to go

⁷ L. Di Gregorio, *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019.

back to the initial concepts of this contribution: technologies are not neutral, they change us profoundly, but they are always *dual* use, that is, some will use them well, others badly. It is inevitable, I would say an iron law of humanity.

In this sense, the expansion of artificial intelligence broadens the scope of these issues, since it will be a *General Purpose Technology* capable of affecting virtually every sphere of our lives and therefore extremely powerful and fraught with *dual-use* dangers. The possibilities of using it in manipulative, destabilizing, even terrorist terms are just around the corner. Not to mention--leaving the strictly communicative sphere--the dangers related to the resilience of democracies and the infinite possibilities of hybrid warfare when the cost of arming swarms of small drones will be laughable, or when quantum computers will be able to hack the servers of any institution in minutes, or even when a group of malicious people will be able to create a virus or poison in the laboratory with relative ease.

We are facing a technological transition characterized by unprecedented potential (positive and negative). If world leaders approach it from a tactical perspective, it is likely that negative uses will be widespread, with the risk of planetary-scale destabilization. If, on the other hand, a strategic rationale prevails, it will be possible to contain negative externalities and exploit the immense potential of artificial intelligence also to defend the precarious scaffolding of our democracies. The important thing, however, is to gain awareness not only of how they work – *media literacy*, technological literacy, etc. – but especially about how we react to these changes and how our “emotional mind” works.

References

Bhaskar M. e Suleyman M., *The Coming Wave: AI, Power and Our future*, Crown, N.Y. 2023; tr. it. *L'onda che verrà. Intelligenza artificiale e potere nel XXI secolo*, Milano, Garzanti, 2024, edizione Kindle.

Bennett W. L. e Livingston S., *The Disinformation Age: Politics, Technology, and Rationality in Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Bradshaw S. e Howard P. N., *The Global Disinformation Order: 2019 Global Inventory of Organised Social Media Manipulation*, Oxford Internet Institute, Oxford 2019.

Damasio A., *Descart's Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Putnam Pub Group, N.Y. 1994; tr. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

Di Gregorio L., *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

Di Gregorio L., *Demopathy and the Democratic Malaise: Symptoms, Diagnosis and Therapy*. Edward Elgar Publishing, Chaltenham 2021.

Di Gregorio L., *War room. Attori, strutture e processi della politica in campagna permanente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024.

Haidt J., *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Knopf Doubleday Publishing Group, N.Y. 2012; tr. it. *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione*, Codice Edizioni, Torino 2013.

Haidt J., *The Anxious Generation: How the Great Rewiring of Childhood Is Causing an Epidemic of Mental Illness*, Penguin, N.Y. 2024; tr. it. *La generazione ansiosa*, Rizzoli, Milano 2024.

Howard P. N. e Woolley S. C., *Computational Propaganda: Political Parties, Politicians, and Political Manipulation on Social Media*, Oxford Internet Institute, Oxford 2016.

Kahneman D., *Thinking, Fast and Slow*, Penguin, N.Y. 2011; tr. it. *Pensieri lenti e veloci*, Arnoldo Mondadori editore, Milano, edizione Kindle, 2012.

Lakoff G., *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*, Penguin, N.Y. 2008; tr. it. *Pensiero politico e scienza della mente*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

Lasch C., *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, N.Y. 1979; tr. it. *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1979.

McLuhan M., *Understanding Media: The Extensions of Man*, MIT Press, Boston 1964; tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano 2015.

Ogilvy D., *Confessions of an Advertising Man*, *Confessioni di un pubblicitario*, Southbank Publishing, London 1983; tr. it. *Confessioni di un pubblicitario*, Fausto Lupetti Editore, Milano 2022.

Persily N. e Tucker J. A. (eds), *Social Media and Democracy: The State of the Field, Prospects for Reform*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Sinek S., *Start with Why: How Great Leaders Inspire to Take Action*, Portfolio, N.Y. 2011; tr. it. *Partire dal perché. Come tutti i grandi leader sanno ispirare collaboratori e clienti*, Franco Angeli, Milano 2014.

Spitzer M., *Digitale Demenz: Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen*, Droemer TB, München 2012; tr. it. *Demenza digitale: come la nuova tecnologia ci rende stupidi*, Garzanti, Milano 2013.

Spitzer M., *Cyberkrank! Wie das digitalisierte Leben unsere Gesundheit ruiniert*, Droemer Verlag, München, 2015; tr. it. *Solitudine digitale*, Corbaccio, Milano 2016.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

VULNERABILITÀ E CORPO POLITICO: UNA GENEALOGIA CONTRATTUALISTA DELL'ESCLUSIONE.

DOI: 10.7413/18281567299

di Alessio Panaggio

Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

Vulnerability and the Body Politic: a contractualist genealogy of exclusion.

Abstract

This contribution aims to reconstruct a genealogy of the concept of vulnerability by tracing its origins within the modern contractarian tradition. It demonstrates how the theories of Hobbes and Locke contributed to the construction of a normative anthropological model predicated on the expulsion of vulnerability as a constitutive element of political subjectivity. Through an analysis of the metaphor of the body politic, the article highlights how the representation of sovereign corporeal unity operates through a metonymic logic that selectively renders visible certain bodies – those deemed capable of sacrifice, rationality, and self-discipline – while marginalizing and stigmatizing all others. Building on this reflection, the study critically engages with the work of Judith Butler to reconceptualize vulnerability not as deficit or violation, but as an ontological, relational, and embodied condition, a foundational element for rethinking political inclusion and justice.

Keywords: vulnerability, contractarianism, body politic, political subjectivity, embodiment

1. Introduzione

La vulnerabilità rappresenta una delle nozioni più controverse del vocabolario filosofico, politico e giuridico contemporaneo. Lontana dall'essere un concetto univoco, essa si configura come una

categoria aperta e indeterminata¹ che riflette e al tempo stesso problematizza alcune delle assunzioni più radicate della modernità occidentale. Se, da un lato, la sua ambivalenza semantica ha favorito un impiego trasversale in ambiti disciplinari differenti, dall'altro ha suscitato interrogativi teorici fondamentali sulla natura del soggetto, sulla legittimità della sua inclusione politica e sulla capacità delle istituzioni di riconoscere forme di vita dissonanti rispetto al paradigma dominante del soggetto autonomo, razionale e autosufficiente. Per questo motivo, la vulnerabilità ha assunto un ruolo strategico nel contesto delle riflessioni femministe, etico-relazionali e post-strutturaliste, in cui è emersa come chiave critica per la decostruzione dell'ideale moderno del soggetto autonomo, razionale e autosufficiente². La vulnerabilità viene concepita da queste riflessioni come un elemento universale che definisce la condizione umana. Come scrivono Catriona Mackenzie, Wendy Rogers e Susan Dodds

La vita umana è condizionata dalla vulnerabilità. In virtù del nostro essere incarnati, gli esseri umani hanno bisogni corporei e materiali; sono esposti a malattie fisiche, lesioni, disabilità e morte; dipendono dalle cure altrui per lunghi periodi della vita. Come esseri sociali e affettivi, siamo emotivamente e psicologicamente esposti agli altri in innumerevoli modi: alla perdita e al dolore; alla negligenza, all'abuso e alla mancanza di cura; al rifiuto, all'ostracismo e all'umiliazione. In quanto esseri sociopolitici, siamo vulnerabili allo sfruttamento, alla manipolazione, all'oppressione, alla violenza politica e alla violazione dei diritti. E siamo vulnerabili all'ambiente naturale e all'impatto sull'ambiente delle nostre azioni e tecnologie³.

¹ Per una rassegna sul tema della vulnerabilità, cfr. K. Brown, K. Ecclestone, N. Emmel, *The Many Faces of Vulnerability*, in «Social Policy & Society», n. XVI,3 (2017), pp. 497-510, M. G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re, *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, IF Press, Roma 2018.

² Cfr. J. Butler, *Precarious Life*, Verso, New York 2004; A. Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, Stanford University Press, Stanford 2016; C. MacKenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2014, M.A. Fineman, *The vulnerable subject: anchoring equality in the human condition*, in «Yale Journal of Law & Feminism», n. 20 (2008).

³ C. MacKenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, cit., p. 1, trad. mia di «Human life is conditioned by vulnerability. By virtue of our embodiment, human beings have bodily and material needs; are exposed to physical illness, injury, disability, and death; and depend on the care of others for extended periods during our lives. As social and affective beings we are emotionally and psychologically vulnerable to others in myriad ways: to loss and grief; to neglect, abuse, and lack of care; to rejection, ostracism, and humiliation. As sociopolitical beings, we are vulnerable to exploitation, manipulation, oppression, political violence, and rights abuses. And we are vulnerable to

Alla luce di tale complessità, si possono individuare due principali modalità teoriche attraverso cui la vulnerabilità è stata concettualizzata nella letteratura filosofica. La prima concezione ne sottolinea il carattere ontologico e universale, radicato nella comune condizione incarnata dell'essere umano. Derivando dal latino *vulnus* – ferita – il concetto designa una disposizione costitutiva alla sofferenza, una fragilità strutturale che accomuna tutti gli individui. È in questa prospettiva che si collocano riflessioni di autori come Martha Fineman, Judith Butler, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Bryan Turner. Secondo Turner, ad esempio, è proprio la corporeità degli esseri umani a esporli strutturalmente alla malattia, alla vecchiaia e alla morte⁴. MacIntyre e Nussbaum insistono sul legame tra vulnerabilità e animalità, sottolineando come la dipendenza e la relazionalità siano tratti costitutivi della condizione umana⁵. Butler, dal canto suo, afferma che il corpo è costitutivamente sociale e interdependente, e che tale apertura all'altro – che espone tanto alla possibilità di soffrire quanto a quella di essere curati – è ciò che rende la vita umana fondamentalmente precaria. Questa prima concezione ha un'importante valenza etico-politica⁶. Riportando al centro della teoria morale e giuridica la dipendenza e l'interdipendenza, essa mette in discussione l'assunto liberale del soggetto invulnerabile e autosufficiente. Come proposto da Martha Fineman, il concetto di vulnerabilità universale può fornire una lente critica per ripensare le politiche pubbliche e le strutture istituzionali, spostando l'attenzione dalla responsabilità individuale alle responsabilità collettive e statali nei confronti delle fragilità umane⁷. Accanto a questa visione universalistica, si colloca una seconda concezione della vulnerabilità, di carattere più situato e relazionale, che identifica condizioni specifiche di esposizione al danno e all'ingiustizia. In questo senso, essere vulnerabili significa essere suscettibili a una lesione o a un danno in relazione a determinati agenti e contesti, come proposto da Robert Goodin

the natural environment and to the impact on the environment of our own, individual and collective, actions and technologies».

⁴ B. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2006, p.29.

⁵ Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, pp. 5-10, M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006, pp. 275-280.

⁶ J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, Londra 2009, p. 31.

⁷ M.A. Fineman, *The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition*, cit., pp. 1-23.

La vulnerabilità implica l'esistenza di un agente in grado di esercitare una scelta effettiva [...] sulla possibilità di causare o evitare il danno minacciato. [...] I riferimenti alla vulnerabilità implicano altri due riferimenti. Uno è a cosa sono vulnerabili le persone o le cose. [...] L'altro è a chi sono vulnerabili le persone o le cose. Chi può infliggermi i danni? Chi può proteggermi da essi? Si è sempre vulnerabili a particolari agenti rispetto a particolari tipi di minacce⁸.

Questa impostazione ha trovato largo impiego nella bioetica⁹, nel diritto internazionale e nelle pratiche di protezione delle cosiddette categorie vulnerabili. Tuttavia, proprio questa seconda accezione ha sollevato critiche significative. Inquadrando la vulnerabilità come proprietà di gruppi specifici, essa rischia di rafforzare una dicotomia tra normalità e alterità, contribuendo alla stigmatizzazione e alla patologizzazione di quei soggetti che si discostano dal modello dominante del soggetto normativo. Il pericolo, come ha sottolineato ancora Fineman¹⁰, è quello di ridurre la vulnerabilità a uno status minoritario associato a dipendenza, debolezza o inferiorità, anziché riconoscerla come tratto condiviso e fondativo dell'umano. Su questo, Axel Honneth e Joel Anderson riflettendo sulla semantica della vulnerabilità sottolineano come la sua accezione dominante si radichi

⁸ R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 112, trad. mia di «*Vulnerability implies that there is some agent (actual or metaphorical) capable of exercising some effective choice [...] over whether to cause or to avert the threatened harm. The implication that an agent exists, in turn, implies that "vulnerability" is essentially a relational notion. As the Oxford English Dictionary reminds us with respect to the cognate notion of "dependency," one depends upon someone for something. Similarly, references to vulnerability imply two other references. One is to what the persons or things are vulnerable. [...] The other is to whom the persons or things are vulnerable. Who can inflict the harms upon me? Who can protect me against them? One is always vulnerable to particular agents with respect to particular sorts of threats*».

⁹ In ambito europeo, si affermano i principi etici alla base della bioetica europea nella Dichiarazione di Barcellona del 1998. The Barcelona Declaration Policy Proposals to the European Commission, Novembre 1998, «*Vulnerability expresses two basic ideas. (a) It expresses the finitude and fragility of life which, in those capable of autonomy, grounds the possibility and necessity for all morality. (b) Vulnerability is the object of a moral principle requiring care for the vulnerable. The vulnerable are those whose autonomy or dignity or integrity are capable of being threatened. As such all beings who have dignity are protected by this principle. But the principle also specifically requires not merely non-interference with the autonomy, dignity or integrity of beings, but also that they receive assistance to enable them to realise their potential*». Per un approfondimento della vulnerabilità come principio bioetico si veda J.D. Rendtorff, *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability. Towards a Foundation of Bioethics and Biolaw*, in «*Medicine, Health, Care and Philosophy*», n. 5, 3 (2002), pp. 235-244. Per una grammatica bioetica sulla vulnerabilità si veda S. Zullo, *Potenzialità e limiti della nozione di vulnerabilità*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità, Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, Carocci 2018, pp. 187-200.

¹⁰ M.A. Fineman, *The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition*, cit., p. 8.

nella svalutazione del soggetto esposto a logiche di subordinazione, marginalizzazione ed esclusione¹¹. A partire da questo duplice registro concettuale – ontologico, universale e particolare – il presente contributo si propone di costruire una genealogia politica della vulnerabilità, con particolare attenzione alla tradizione contrattualista moderna. Le teorie di Hobbes e Locke, infatti, hanno svolto un ruolo cruciale nel costruire un modello antropologico incentrato sull'espulsione della vulnerabilità dal cuore del soggetto politico. Attraverso l'analisi della metafora del corpo politico, la riflessione mette in luce la logica metonimica sottesa alla rappresentazione dell'unità corporea della sovranità, in cui alcuni corpi vengono visibilizzati e inclusi in quanto capaci di sacrificio, razionalità e disciplina, mentre altri vengono silenziati, marginalizzati o assimilati in forma subordinata.

2. La vulnerabilità nel contratto sociale: un'origine ambivalente

L'analisi genealogica della vulnerabilità rivela il ruolo ambivalente che essa ha assunto nella formazione del pensiero politico moderno, in particolare nella tradizione contrattualista. Le teorie di Thomas Hobbes e John Locke, pur partendo dal riconoscimento implicito della vulnerabilità umana, tendono a trattarla non come una condizione costitutiva e permanente della soggettività, ma come un ostacolo da neutralizzare attraverso l'istituzione del patto sociale e la costruzione dell'ordine politico. Nella riflessione hobbesiana, l'ordine politico nasce come risposta alla vulnerabilità umana, intesa come condizione costitutiva di feribilità e di esposizione alla violenza e alla morte. Nello stato di natura, tutti gli individui sono uguali nella facoltà del corpo e della mente¹² e da questa eguaglianza scaturiscono desideri simili, ma anche diffidenza reciproca, poiché ciascuno persegue i propri fini con mezzi potenzialmente conflittuali. In assenza di un potere comune che assoggetti gli individui, essi si trovano in una condizione di guerra, dove

ciascuno ha diritto a tutto, anche al corpo di un altro. Perciò, finché dura questo diritto naturale di ciascuno a tutto, nessuno può avere la sicurezza, per quanto forte o saggio

¹¹ J. Anderson, A. Honneth, *Autonomia, Vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, Riconoscimento, diritti*, Morlacchi, Perugia 2011, pp. 127-149.

¹² T. Hobbes, *Leviathan*, A. Pacchi, A. Lupoli (a cura di), *Il Leviatano*, Laterza, Bari-Roma 1989, pp. 99-100.

sia, di vivere per tutto il tempo che la natura permette solitamente di vivere agli uomini¹³.

In questo scenario di totale libertà e assenza di autorità, ogni uomo è potenzialmente nemico di ogni altro. Nella costruzione hobbesiana il nemico svolge un ruolo cruciale¹⁴. In questo primo stadio, il nemico comune è l'altro in quanto tale, poiché ogni individuo rappresenta una minaccia per l'altro. La condizione originaria è una guerra diffusa. La vulnerabilità, in Hobbes, è dunque la fonte primaria della paura che caratterizza l'esistenza nello stato di natura. Gli esseri umani, in quanto nemici reciproci, vivono in una condizione di sospetto e timore e si adoperano per eliminare la paura agendo sulla causa che la genera¹⁵. In questa prospettiva, la vulnerabilità costituisce il fondamento del timore reciproco da cui nasce la società. Tuttavia, perché la convivenza sia possibile, questa vulnerabilità deve essere occultata e disciplinata attraverso la costruzione di un'autorità sovrana. Il *Leviatano*, in quanto corpo politico, realizza questo passaggio sottraendo la vulnerabilità alla sfera dell'anarchia originaria assoggettandola a un potere capace di contenerla. La sicurezza dell'esistenza e della pace si realizzano attraverso la creazione di un sovrano, di un corpo politico capace di garantire

¹³ *Ivi*, p. 106.

¹⁴ Hobbes dedica spazio alla presenza originaria del nemico sia nella prima parte relativa all'uomo che nella seconda, dove si sofferma sullo Stato. In particolare, nel capitolo XV Hobbes sottolinea che «in una condizione di guerra, nella quale ognuno – per mancanza di un potere comune che tenga tutti in soggezione – è nemico di ogni altro, non c'è alcun uomo che possa sperare di difendersi dalla distruzione [soltanto] con la propria forza o il proprio ingegno senza l'aiuto di alleati; in questa condizione ognuno si aspetta dall'alleanza la stessa difesa che [s'aspetta] ogni altro», in T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., pp. 118-119. Invece, nel cap. XVII opera una correlazione tra la propria sicurezza e la forza del nemico «La [grandezza della] moltitudine sufficiente a rassicurarci sulla nostra sicurezza non è determinata da un numero fisso [di uomini che abbiamo], ma attraverso un paragone con il nemico che temiamo» (in T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 140) evidenziando come un piccolo numero di uomini uniti contro un nemico può essere necessario a garantire la loro sicurezza, giustificando quindi l'unione di tutti gli uomini in un Leviatano. Sulla funzione del ruolo del nemico comune in Hobbes, cfr. C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Bari-Roma 2009, pp. 53-61.

¹⁵ La paura genera un'azione consapevole da parte di chi la prova nei confronti di chi o cosa la genera. Scrive a tal proposito Hobbes «Rifletta dunque tra sé sul fatto che quando intraprende un viaggio si arma e cerca di andare ben accompagnato; che quando va a dormire sbarra le porte, che addirittura quando è nella sua casa chiude a chiave i suoi forzieri; e tutto ciò sapendo che vi sono leggi, e funzionari pubblici armati, per vendicare tutte le offese che dovessero essergli fatte. Quale opinione ha dei suoi consudditi quando cavalca armato? Dei suoi concittadini quando sbarra le sue porte? Dei suoi figli e dei suoi servitori quando chiude a chiave i suoi forzieri? Non accusa egli l'umanità con le sue azioni, come faccio io con le mie parole? Ma, con ciò, né io né lui accusiamo la natura umana. I desideri e le altre passioni dell'uomo non sono in sé peccato. E neppure lo sono le azioni che procedono da quelle passioni, sino a quando non si conosce una legge che le vieti; e non si possono conoscere le leggi sino a che non vengono fatte; e nessuna legge può essere fatta sino a che non ci si è accordati sulla persona che le deve fare», T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 102. Sul punto si veda anche M.A. Foddai, *Jonas, Hobbes e le forme della paura*, in «Diritto e Storia», XV, n. 14 (2016), pp. 13-18.

all'individuo la conservazione della vita¹⁶. Questo corpo politico è in grado di modellare le volontà dei singoli individui in funzione della pace, costringendoli a rinunciare alla violenza per ricevere in cambio sicurezza¹⁷. All'interno del *Leviatano*, il nemico è rappresentato dal criminale che ha accettato le regole del patto sociale – e quindi è vincolato dalle leggi civili – ma le infrange. Nel corpo politico, la paura della morte che accomuna gli individui nello stato di natura si trasforma in terrore del potere e del monopolio della violenza da parte del *Leviatano*¹⁸ e questo terrore ha lo scopo di neutralizzare il comportamento criminale attraverso la deterrenza della legge. Infatti, una volta istituito l'ordine pubblico, il nemico non scompare bensì si trasforma in una figura esterna, in un nemico comune pubblico che legittima l'unità sovrana e la sua capacità di difendere i cittadini. La funzione del nemico persiste anche se traslata: da minaccia reciproca tra individui nello stato di natura essa diventa il fondamento dell'identità politica collettiva, poiché solo contro un pericolo comune esterno lo Stato può esercitare la sua funzione protettiva e mantenere la coesione interna. Così, se l'ordine politico nasce nel tentativo di eliminare la vulnerabilità, essa permane al cuore del sistema hobbesiano come ciò che legittima la mutua relazione tra protezione e obbedienza¹⁹. La vulnerabilità, tuttavia, non si esaurisce però nella sola minaccia esterna. Essa può riemergere nella forma del nemico interno, ovvero del ribelle, di colui che mina l'unità. In questo senso, il *Leviatano* è chiamato a riconoscere e neutralizzare anche le forme interne di ostilità mantenendo così il potere sovrano sul fondamento del controllo della violenza. Il nemico comune può quindi essere anche un elemento interno, latente, che giustifica l'intervento straordinario del potere per preservare la pace²⁰. Non si tratta di una vera e

¹⁶ B. Pastore, *Semantica della Vulnerabilità, soggetto, cultura giuridica*, Giappichelli, Torino 2021, pp. 8-9

¹⁷ T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 143.

¹⁸ Cfr. T. Greco, *Dimensioni della sicurezza*, Giappichelli, Torino 2009, L. Scuccimarra, *Semantiche della paura. Un itinerario storico-concettuale*, in «Quaderno di storia del penale de della giustizia», I (2019), pp. 17-34, O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS Edizioni, Pisa 2012.

¹⁹ A. Furia, *Libertà dopo la liberazione?*, in A. Furia, S. Zullo (a cura di), *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto e etica*, Carocci, Roma 2020, p. 19

²⁰ Sul punto Hobbes: «In realtà, se potessimo supporre una grande moltitudine di uomini concordemente dediti al rispetto della giustizia e delle altre leggi di natura, senza un potere comune che li tenesse in soggezione, potremmo anche supporre un identico comportamento per tutta l'umanità; e allora né ci sarebbe, né ci sarebbe bisogno che ci fosse, alcun governo civile o Stato di sorta, poiché ci sarebbe pace senza sottomissione. Né per la sicurezza, che gli uomini desiderano che duri per tutto il tempo della loro vita, è sufficiente che essi siano governati e guidati da un unico giudizio per un tempo limitato, come in una battaglia o in una guerra. Infatti, anche se col loro sforzo unanime ottengono una vittoria contro un nemico straniero, tuttavia dopo, quando non hanno [più] alcun nemico comune, oppure quando una parte ritiene nemico colui che l'altra ritiene amico, accade necessariamente che si disgreghino a causa della differenza dei loro interessi e cadano di nuovo in guerra fra loro stessi», in T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 141.

propria padronanza individuale della vulnerabilità, poiché il sovrano detiene il monopolio legittimo della violenza proprio al fine di neutralizzare il rischio dello stato di natura. Piuttosto, si assiste al tentativo di ridurre ed eliminare la vulnerabilità, intesa come esposizione al male supremo – la morte – rimuovendola dalla scena politica.

Diversa risulta la prospettiva di John Locke. Nel *Secondo Trattato sul Governo*, Locke sviluppa una concezione dello stato di natura profondamente divergente da quella hobbesiana. Egli descrive tale stato come una condizione di libertà e uguaglianza, in cui gli individui sono titolari di diritti e obblighi morali, vincolati dai limiti imposti dalla legge di natura²¹. A differenza dello stato di natura hobbesiano, dominato dalla diffidenza reciproca e da una conflittualità incessante, la condizione originaria delineata da Locke si fonda su una ragione capace di guidare il comportamento degli individui anche in assenza di un'autorità politica condivisa. Come è noto, lo stato di natura, pur mancando di un giudice imparziale dotato di potere coercitivo, non si configura come una guerra permanente di tutti contro tutti. In questa fase, infatti, i soggetti possono far valere contratti e accordi agendo secondo le norme dettate dalla ragione e dalla legge naturale. Si tratta, tuttavia, di una pace imperfetta, in cui gli individui possono seguire la legge di natura senza alcuna garanzia che lo facciano effettivamente. In questo contesto, la vulnerabilità deriva dal fatto che, nello stato di natura ciascuno sia giudice delle proprie cause.

Evitare questo stato di guerra [...] è l'unico grande motivo per cui gli uomini si costituiscono in società e abbandonano lo stato di natura. Infatti, dove c'è un'autorità, un potere sulla terra al quale è possibile appellarsi per avere un aiuto, lì è esclusa la permanenza di uno stato di guerra e ogni controversia è risolta da quel potere²².

In assenza di un'autorità sovraordinata capace di risolvere i conflitti, ogni individuo detiene quindi il monopolio della legge naturale, con il conseguente rischio che l'uso della forza sia determinato da giudizi parziali. Questo contesto genera la possibilità di uno stato di guerra, che quindi non costituisce una condizione necessaria dello stato di natura, ma rappresenta piuttosto una possibilità sempre

²¹ J. Locke, *An Essay Concerning the True Original, Extent, And End of Civil Government*, tr. it. A. Gialluca, *Il Secondo trattato sul governo*, BUR Rizzoli, Milano 2024, pp. 66-67.

²² *Ivi*, p. 89.

latente. La vulnerabilità si configura quindi come la precarietà e l'incertezza determinate dall'assenza di un giudice imparziale. La nascita dell'ordine politico si realizza per superare questa incertezza al fine di vivere gli uni con gli altri in sicurezza e nel godimento della proprietà, con una protezione contro coloro che non vi appartengono. Locke a tal proposito sottolinea che

Nessuna società politica può esistere o sussistere senza avere in sé il potere di salvaguardare la proprietà e, a questo fine, punire le infrazioni commesse da tutti coloro che a quella società vi appartengono. [...] E così, essendo escluso ogni giudizio privato di ciascun membro particolare, la comunità diventa arbitra, in forza di norme stabili e determinate, imparziali ed eguali per tutti; e, per mezzo di uomini da essa autorizzati a rendere esecutive quelle norme, decide di tutte le divergenze che possono nascere fra i membri di quella società in materia di diritto, e punisce le offese che un membro qualsiasi abbia commesso contro la società con le pene stabilite dalla legge. Da ciò è facile capire quali uomini siano, e quali no, fra loro uniti in una società politica. Coloro che sono riuniti in un solo corpo e hanno una legge comune stabilita e una magistratura cui appellarsi unico corpo giudiziario al quale fare appello [...] si trovano gli uni con gli altri in società civile; ma coloro che non dispongono di questo comune appello – sulla terra, intendo – sono ancora nello stato di natura²³.

Pur condividendo con Hobbes una logica volta a neutralizzare la vulnerabilità, Locke precisa come il fine del contratto non sia solo l'integrità fisica, ma la tutela della vita, della libertà e dei beni di ciascun individuo, ossia l'insieme dei diritti naturali di cui ciascuno è titolare nello stato di natura. Se nel pensiero hobbesiano la dialettica fondamentale che struttura il rapporto tra gli individui nello stato di natura è quella tra guerra e morte – che nella società politica si trasforma in pace-vita – nella teoria lockeana la dinamica fondante si articola invece nell'opposizione tra norma e trasgressione. Come sottolinea Ilario Belloni, già nello stato di natura lockeano emerge la distinzione normativa tra l'individuo razionale – capace di autodisciplinarsi e di conformarsi alle prescrizioni della legge

²³ *Ivi*, pp. 173-175.

naturale – e il trasgressore, inteso come colui che rifiuta l’uso della ragione²⁴. Se in Hobbes quindi il corpo politico è inteso in maniera inclusiva e totalizzante, nella misura in cui solo la sottomissione di tutti al *Leviatano* può garantire la sicurezza, in Locke l’ordinamento è selettivo: solo chi è capace di agire razionalmente e di esercitare i diritti in quanto proprietario di sé, dei propri beni e del proprio corpo può essere incluso nella costruzione dell’ordine. Infatti, in un altro passaggio, Locke si riferisce al soggetto che viola l’obbligo primario di conservare sé stesso e l’umanità intera disumanizzandolo:

Ed è per questo che ogni uomo nello stato di natura ha il potere di uccidere un assassino, sia per dissuadere altri dal compiere la stessa offesa – che nessuna riparazione può compensare – con l’esempio della punizione che sempre segue per mano di ognuno; sia anche per mettere al sicuro gli uomini dalle aggressioni di un criminale che, avendo rinunciato alla ragione – comune norma e misura che Dio ha dato all’umanità – ha, con l’ingiusta violenza e il brutale assassinio commesso nei riguardi di uno solo, dichiarato guerra all’intero genere umano. Quegli può perciò essere ucciso come un leone o una tigre, una di quelle bestie selvagge con cui gli uomini non possono mettersi in società né riceverne sicurezza²⁵.

L’ordine dei diritti, così concepito, non è universalmente accessibile. Si tratta di un ordine che esclude chi, per incapacità morale o volontà trasgressiva, mette a repentaglio la sicurezza collettiva. La vulnerabilità intesa da Hobbes come *vulnus*, e quindi feribilità dettata dalla corporeità degli esseri umani, viene invece considerata da Locke come esposizione al diverso, pericoloso e irrazionale²⁶. Rispetto alla concezione hobbesiana, nella teoria politica di Locke la nozione di vulnerabilità assume una configurazione marcatamente individualizzata. Tale individualizzazione si manifesta sotto due principali aspetti. In primo luogo, la protezione contro la vulnerabilità non è più demandata esclusivamente al potere sovrano assoluto – il *Leviatano* di Hobbes – ma si fonda sulla capacità dei singoli individui di conformarsi autonomamente a un determinato modello normativo di cittadinanza.

²⁴ I. Belloni, *Metamorfosi della sicurezza. Dall’ordine della sicurezza alla sicurezza (dell’ordine) dei diritti*, in T. Greco, *Dimensioni della sicurezza*, cit., pp. 75-106.

²⁵ J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 75.

²⁶ A. Furia, *Libertà dopo la liberazione?*, cit., p. 23

Questo modello è articolato attorno alla figura del proprietario razionale, capace di autodisciplina, di controllo dei propri desideri e, soprattutto, di pieno possesso di sé, del proprio corpo e dei propri beni. In secondo luogo, la vulnerabilità diventa un attributo selettivamente visibile e socialmente riconosciuto soltanto in relazione a quei soggetti che risultano incapaci di soddisfare i criteri morali ed economici richiesti per l'inclusione nello status di cittadino libero. In altre parole, coloro che non sono in grado di esercitare un controllo disciplinato su sé stessi vengono esclusi dal contratto sociale lockeano, e la loro condizione viene reificata come priva di legittima aspirazione alla libertà. All'interno di questa logica di esclusione rientrano categorie sociali come le donne²⁷, gli schiavi africani e i popoli indigeni delle Americhe. Ad esempio, facendo riferimento ai termini servo e padrone, Locke evidenzia come la proprietà sia un fondamento della cittadinanza civile e della libertà individuale:

Padrone e servo sono nomi antichi quanto la storia, ma dati a persone di ben diversa condizione. Infatti, un uomo libero si rende servo di un altro vendendogli per un certo periodo il servizio che si impegna a fornire in cambio di una paga che riceve [...] ciò non conferisce al padrone se non un potere temporaneo su di lui, e non maggiore di quanto non sia previsto nel contratto tra loro stipulato. Ma vi è un'altra specie di servi,

²⁷ La posizione di Locke riguardo alla figura della donna è complessa e ha dato origine a interpretazioni divergenti, oscillando tra una lettura egualitaria e una patriarcale. A prima vista, Locke sembra adottare una posizione favorevole all'uguaglianza tra i sessi, considerando uomini e donne liberi ed eguali, con gli stessi diritti e capaci di «disporre dei propri beni e persone come meglio credono, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di un altro» in J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 65. Locke estende questa visione egualitaria anche al contesto genitoriale, affermando che il potere parentale non appartiene solo al padre ma anche alla madre che detiene un titolo eguale (*Ivi*, p. 129). Analogamente, per quanto riguarda la proprietà, Locke descrive il matrimonio come un contratto volontario tra uomini e donne, sottolineando come l'autorità coniugale debba basarsi sul consenso reciproco, non sulla subordinazione (*Ivi*, p. 163). Tuttavia, questa lettura è stata messa in discussione da alcune critiche femministe, tra cui Carole Pateman e Teresa Brennan, le quali sostengono invece che Locke giustifichi l'oppressione patriarcale. Le due autrici riprendono i commenti di Locke al versetto 3:16 della Genesi dove l'autore affronta le implicazioni per le donne della punizione di Dio per il peccato di Eva. Questa punizione sarebbe la soggezione in cui le mogli dovrebbero ordinariamente trovarsi nei confronti dei loro mariti, trovando in essa un fondamento per natura. La visione di Locke, scrivono, è «*That women are naturally fit only for a restricted role within the family. Men alone can make the transition to political life; it is they who are the 'individuals' who have the capacity to enter the social contract and to be authors of their own subjection in political life. A striking and sad corollary of this assumption is that women are seen as lacking in the rationality required to take these steps*» in T. Brennan, C. Pateman, *Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism*, in «*Political Studies*», 27, 2 (1979), p. 195. Per una differente interpretazione che sostiene la visione egualitaria tra uomini e donne in Locke – con particolari riferimenti riguardo al suo *Primo Trattato sul governo* – si veda K. Gillespie, B. Van Der Vossen, *Women and Lockean Theory: John Locke, Rachel Speght, and Egalitarian Personhood*, in «*Locke Studies*», XXIV, 2024, pp. 1-26.

che con un nome specifico chiamiamo schiavi, i quali essendo prigionieri presi nel corso di una guerra legittima, sono per diritto di natura assoggettati al dominio assoluto e al potere arbitrario dei loro padroni. Costoro, avendo per così dire messo in gioco la vita e con essa le loro libertà; avendo perduto i loro beni; e trovandosi in stato di schiavitù e perciò non abilitati a godere di proprietà alcuna, non possono, in quello stato, essere considerati parte della società civile, il cui fine principale è la conservazione della proprietà²⁸.

Lo schiavo è quindi qualcuno che ha perso diritto alla propria vita. Tali gruppi sono rappresentati da Locke non soltanto come privi delle virtù richieste per l'autogoverno, ma anche come ontologicamente inadeguati al possesso e all'esercizio di diritti civili e politici. Di conseguenza, la vulnerabilità viene naturalizzata e trasformata in giustificazione per la loro subordinazione o per la loro esclusione dalla sfera politica. Il passaggio da una concezione universale a una particolare e gerarchica della vulnerabilità segna un momento decisivo nella genealogia politica del concetto stesso. Se nella prospettiva ontologica la vulnerabilità accomuna tutti gli esseri umani in quanto corporei e relazionali, nella logica contrattualista, specie lockeana, essa viene particolarizzata, diventando il segno distintivo di quei soggetti che si discostano dal modello normativo della razionalità, della proprietà e della disciplina. In questo modo, la vulnerabilità situata non funziona più come un elemento che interpella la responsabilità collettiva, ma diviene criterio di esclusione politica. Come nota Robert Goodin, si è sempre vulnerabili a particolari agenti e rispetto a particolari tipi di minacce²⁹, ma tale esposizione relazionale nel pensiero contrattualista, viene irrigidita e moralizzata. I soggetti vulnerabili non sono coloro che dipendono da relazioni, ma sono coloro che, incapaci di governarsi, appaiono indegni di cittadinanza. Il pensiero contrattualista trasforma la vulnerabilità ontologica in difetto antropologico, spostando quindi l'attenzione dalla responsabilità verso l'altro al potere di decidere chi è adatto alla cittadinanza. Questo meccanismo anticipa molte delle pratiche contemporanee in cui l'attributo della vulnerabilità come proprietà di gruppi minoritari diviene condizione per legittimare regimi di sorveglianza, assistenza selettiva e inclusione condizionata.

²⁸ J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 171.

²⁹ R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 112, «*One is always vulnerable to particular agents with respect to particular sorts of threats*».

3. La metafora del corpo politico come dispositivo di esclusione

Nel pensiero contrattualista moderno, la metafora del corpo politico non svolge soltanto una funzione descrittiva o simbolica dell'unità sovrana, ma costituisce un vero e proprio dispositivo di soggettivazione e al tempo stesso di esclusione. Essa opera attraverso una logica metonimica, in cui alcuni corpi – quelli percepiti come capaci di razionalità, disciplina e sacrificio – vengono assunti come rappresentativi dell'intero corpo sovrano, mentre altri vengono silenziati, marginalizzati o ridotti a mere appendici funzionali al sistema politico. I tre grandi fattori discriminanti³⁰ – genere, razza e classe – sono riuniti in una corrente non esplicitamente sviluppata della tradizione contrattualista. Così, in *The Sexual Contract*, Carole Pateman suggerisce di teorizzare la dominazione maschile di genere in termini di un contratto tra uomini volto a subordinare le donne³¹. Charles Mills, invece, propone di teorizzare la dominazione razziale bianca in termini di un contratto tra bianchi per subordinare individui di etnie differenti³². Stacy Simplican, invece, sottolinea come le teorie contrattualiste possano aver teorizzato il contratto di capacità, legando la capacità cognitiva alle concezioni di cittadinanza³³. Infatti, la capacità è centrale nella riflessione lockeana sull'uguaglianza, laddove sottolinea che creature della stessa specie e dello stesso rango che utilizzano le medesime facoltà dovrebbero essere uguali le une alle altre³⁴. Locke distingue chiaramente tra coloro che, giunti all'età della ragione, possono accedere alla libertà e alla cittadinanza civile, e coloro che, per difetti naturali o temporanei, ne restano esclusi. I bambini, pur essendo liberi, sono sottoposti al governo paterno fino a quando l'intelletto non consente loro di autodeterminarsi. Questa soggezione è considerata compatibile con la loro futura partecipazione alla società civile. Diversamente, i pazzi e gli idioti, primi per natura o permanentemente incapaci di comprendere e seguire la legge, non possono mai disporre della propria volontà e restano perennemente sotto la tutela dei genitori³⁵.

³⁰ C.W. Mills, *Philosophy and the racial contract*, in N. Zack (ed.), *The Oxford handbook of philosophy and race*, Oxford university press, New York 2017, p. 67.

³¹ C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Standford 1988.

³² C.W. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, New York 2007.

³³ S. Simplician, *The Capacity Contract: Intellectual Disability and the question of citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.

³⁴ J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 65.

³⁵ *Ivi*, p. 139. Locke fa riferimento a Hooker quando il teologo inglese in *Ecclesiastical Polity* afferma che «Children who are not as yet come unto those years whereat they may have, and innocents, which are excluded by a natural defect from ever having. Madmen, which, for the present, cannot possibly have the use of right reason to guide themselves, have,

Questa esclusione non è solo giuridica ma ontologica in quanto la loro impossibilità di autogoverno li pone fuori dai confini della cittadinanza, poiché la libertà civile, per Locke, si fonda sull'intelligenza e sulla capacità di autodisciplina. La società politica lockeana, dunque, si costruisce su una razionalità selettiva che lascia ai margini chi non è in grado di conformarsi ai criteri normativi dell'autonomia e del possesso di sé.

Queste riflessioni differenti tra loro evidenziano una precisa architettura del potere, per cui il corpo politico è costruito su e attraverso l'espulsione della vulnerabilità come caratteristica costitutiva del soggetto politico. Come sottolineato in precedenza, in Hobbes l'unità sovrana nasce dalla paura condivisa della morte violenta nello stato di natura e la vulnerabilità rappresenta la fonte della legittimità del potere che, una volta entrata nella sfera del politico, viene repressa, disciplinata e resa invisibile. Il *Leviatano* è pensato come un organismo omogeneo, invulnerabile, compatto, la cui integrità si ottiene proprio attraverso la negazione della pluralità, fragilità e contingenza dei corpi che lo compongono. La vulnerabilità diventa così un rischio che deve essere gestito dalla sovranità, non un principio costitutivo della soggettività politica. Locke rende questa esclusione ancor più esplicita e normativa. Se per Hobbes tutti sono vulnerabili e inclusi nella logica del patto, sebbene poi gerarchizzati nella figura del sovrano, Locke riserva la cittadinanza solo a chi possiede le qualità morali e razionali per governare sé stesso. La vulnerabilità non indica solo una condizione condivisa, ma diventa una mancanza differenziale che separa chi è in grado di autogovernarsi da chi invece rappresenta una minaccia all'ordine politico. Perché il patto sociale possa operare, è necessario che alcuni corpi vengano riconosciuti come capaci di cittadinanza, mentre altri vengano esclusi o inglobati in modo passivo, senza un effettivo riconoscimento. È in questo snodo che la vulnerabilità, da condizione condivisa dell'esistenza umana, viene riconfigurata come caratteristica particolare – in senso patologico – propria di quei corpi che non riescono, o non sono autorizzati, a simulare i tratti di razionalità, autonomia e forza ritenuti necessari per accedere allo spazio politico come soggetti attivi³⁶. In questo quadro, la metonimia non si limita a rappresentare in modo parziale i corpi, ma

for their guide, the reason that guideth other men which are tutors over them, to seek and procure their good for them», in R. Hooker, *Ecclesiastical Polity*, C. Morris (ed.), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Dent & Sons, Londra 1969, p. 171. Da qui deriva la rilevanza della capacità – o, in questo caso incapacità – di governo di sé per poter far parte del corpo politico.

³⁶ A tal proposito, come ricordato in precedenza, Locke afferma che l'assassino «può perciò essere ucciso come un leone o una tigre, una di quelle bestie selvagge con cui gli uomini non possono mettersi in società né riceverne sicurezza». In J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 75.

diventa un meccanismo che produce gerarchie e confini tra i corpi stessi, distinguendo tra soggetti pienamente politici e soggettività ridotte alla sola esposizione. Questa operazione teorica segna in profondità l'origine della nozione contemporanea di soggetto vulnerabile, inteso come figura residuale, fragile, feribile, e collocata ai margini della cittadinanza piena. In tal senso, le teorie contrattualiste non si limitano a fondare l'ordine politico moderno. Esse inaugurano anche un lessico politico e giuridico in cui la vulnerabilità da condizione antropologica universale rischia di essere ridotta a etichetta stigmatizzante, funzionale a identificare, delimitare e contenere i soggetti non conformi. È a partire da questa genealogica che Judith Butler propone una lettura critica della vulnerabilità come categoria performativa e normativa. Nella sua analisi, non tutti i corpi sono egualmente riconosciuti come vulnerabili. Pur riconoscendone la natura antropologica, Butler evidenzia come essa sia anche prodotta socialmente, messa in scena attraverso cornici – *frames* – che decidono quali vite meritano di essere degne di lutto e quali protette³⁷. Ciò che conta come corpo – ciò che viene riconosciuto come dotato di valore, proteggibile, o come scriverà Butler nei testi successivi, degni di lutto – dipende da regimi normativi che selezionano, includono ed escludono.

La matrice esclusiva attraverso la quale si formano i soggetti richiede, dunque, la produzione simultanea di un ambito di esseri abietti, coloro che non sono ancora “soggetti” e che costituiscono il confine esterno all'ambito del soggetto. Con il termine abietto si intende qui designare precisamente quelle zone “invivibili” e “inabitabili” della vita sociale che sono, tuttavia, densamente popolate da coloro che non godono dello status di soggetto, ma il cui vivere nell'invivibile è necessario per potere circoscrivere l'ambito del soggetto. Questa zona di inabitabilità costituisce il confine esterno del soggetto: quel luogo di identificazione temuta contro il quale – e in virtù

³⁷ Butler analizza i meccanismi attraverso cui alcune vite vengono escluse dal lutto e rese *ungrievable* a causa di dispositivi normativi che stabiliscono chi può essere riconosciuto come umano e chi, invece, ne viene escluso. Queste esclusioni si fondano su un'ontologia ristretta dell'umano, che nega a determinati soggetti lo statuto di piena umanità. Tuttavia, il riconoscimento di tali soggetti potrebbe mettere in discussione le strutture di potere che definiscono quali vite meritino lutto e attenzione etica, aprendo la strada a un'etica della responsabilità rivolta a ogni essere umano. A tal proposito, scrive Butler «*Not only is there always the possibility that a vulnerability will not be recognized and that it will be constituted as the “unrecognizable,” but when a vulnerability is recognized, that recognition has the power to change the meaning and structure of the vulnerability itself. In this sense, if vulnerability is one precondition for humanization, and humanization takes place differently through variable norms of recognition, then it follows that vulnerability is fundamentally dependent on existing norms of recognition if it is to be attributed to any human subject*» in J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, cit. p. 43.

del quale – il soggetto può candidarsi all'autonomia e all'esistenza. In tal senso, allora, il soggetto si costituisce attraverso la forza dell'esclusione e dell'abiezione. Tale forza produce un confine costitutivo esterno al soggetto, un confine abietto, che si trova, tutto sommato, “dentro” il soggetto in qualità di ripudio originario³⁸.

Questo meccanismo di esclusione consente di illuminare la logica metonimica della rappresentazione politica moderna, che ha costruito il corpo politico come una figura compatta e invulnerabile. Tale logica sopravvive nelle pratiche contemporanee che designano alcune soggettività come naturalmente vulnerabili, e dunque come soggetti altri, non pienamente umani, non pienamente politici. Questa assegnazione identitaria se da un lato rende invisibile la vulnerabilità strutturale che attraversa ogni forma di vita, dall'altro stigmatizza alcuni gruppi come intrinsecamente fragili, dipendenti o devianti, giustificando la loro esclusione e subordinazione. Questa operazione trasforma la vulnerabilità da condizione ontologica a difetto antropologico. Nel dispositivo moderno della sovranità, la vulnerabilità viene così depoliticizzata quando è universale, e patologizzata quando è situata. Da un lato, essa viene rimossa dal modello normativo del cittadino come soggetto autosufficiente, dall'altro, viene reificata in categorie sociali considerate bisognose di protezione, e quindi escluse dalla piena agency politica³⁹. L'effetto è la produzione di una topografia morale del corpo sociale, in cui solo alcuni corpi possono rappresentare la totalità, mentre altri vengono ridotti a oggetti di cura, sorveglianza e controllo. Recuperare la vulnerabilità come condizione relazionale e incarnata dell'esistenza, come propone Butler, significa allora spezzare questa logica immunitaria e aprire lo spazio per una nuova forma di comunità politica fondata non sull'espulsione della fragilità, ma sul riconoscimento reciproco come base della responsabilità e della giustizia. In aperto contrasto con la logica contrattualista, che costruisce la vulnerabilità come un difetto da eliminare per garantire la stabilità del corpo politico, Butler propone di partire proprio dalla vulnerabilità come fondamento ontologico e relazionale dell'esistenza umana. Questa non è più intesa come una condizione patologica, ma come una condizione sociale e performativa riconosciuta solo all'interno di cornici normative. Come sottolinea Butler, non tutti i corpi sono ugualmente intelligibili come vite, perché

³⁸ J. Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, tr. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 3.

³⁹ Su questo punto si veda M.A. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, New Press, New York 2004.

l'accesso al riconoscimento dipende dalla conformità a schemi culturali di riconoscibilità che definiscono chi può essere considerato degno di lutto⁴⁰. In questa prospettiva, la vulnerabilità non è un dato da gestire attraverso istituzioni sovrane e modelli normativi stabili, ma un punto critico da cui interrogare le fondamenta stesse della cittadinanza. I soggetti esclusi dal contratto sociale non sono semplici assenti, ma figure liminari e non intelligibili che sono al confine del soggetto politico e lo fondano attraverso il loro rifiuto. La finzione del corpo politico unitario e invulnerabile viene così decostruita da Butler, che permette di leggere la vulnerabilità non come una fragilità individuale, ma come condizione che interroga le cornici stesse di esclusione e inclusione su cui si fonda l'ordine politico moderno.

Rintracciare genealogicamente la costruzione moderna della vulnerabilità consente di comprendere come questa categoria sia stata progressivamente trasformata da condizione ontologica condivisa a dispositivo differenziale di esclusione politica. Le teorie contrattualiste, pur partendo da un riconoscimento implicito della vulnerabilità, hanno operato una sua rimozione o selezione, sancendo l'accesso alla cittadinanza sulla base di criteri normativi di razionalità, proprietà e autodisciplina. Recuperare la vulnerabilità come dimensione relazionale e strutturale, come proposto da prospettive critiche contemporanee, significa non solo decostruire l'ideale modello del soggetto sovrano, ma anche immaginare forme alternative di comunità politica fondate sul riconoscimento reciproco, sulla cura e sulla responsabilità condivisa. In questo senso, una politica della vulnerabilità non si limita a chiedere protezione per soggetti considerati fragili, ma interroga radicalmente i presupposti epistemici e normativi della cittadinanza, aprendo spazi per un'etica e una giustizia fondata sul riconoscimento della vulnerabilità stessa.

⁴⁰ J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, cit., pp. 1-7.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

PRIVACY E SPAZIO. DALLA PROSSEMICA AL COSMO, GLI ELEMENTI SPAZIALI E GIURISDIZIONALI DELLA PROTEZIONE DEI DATI.

DOI: 10.7413/18281567297

Gianluigi M. Riva

Università commerciale L. Bocconi

Privacy and space. From proxemics to cosmos, the spatial and jurisdictional elements of data protection.

Abstract

This paper aims to assess the regulatory gaps concerning privacy and personal data protection in the context of space activities, with a particular focus on the applicability of the European General Data Protection Regulation (GDPR). This paper first presents an examination of the extra-legal concept of privacy in relation to physical space and how this relationship gave rise to the legal notions of privacy and property. These elements are then considered in the context of extra-atmospheric space in order to assess the applicability of European data protection law in that context.

Keywords: privacy; proxemics; space law; GDPR; space data

Introduzione

Nel panorama geopolitico contemporaneo, la fusione della tecnologia spaziale, dell'intelligenza artificiale (IA) e della protezione e gestione dei dati rappresenta un nuovo paradigma nelle strategie internazionali di sicurezza e difesa. Il 21° secolo ha visto una transizione significativa nell'esplorazione e nell'utilizzo dello spazio extra-atmosferico, passando da un modello stato-centrico a un dominio dinamico e sfaccettato che coinvolge entità private. I paradigmi tradizionali del Diritto Internazionale dello Spazio difficilmente si adattano alla complessità dell'attuale scenario

globale¹. La rapida espansione dei satelliti nello spazio ha portato alla possibilità di una rete di intelligence privata globale². Questa rete potrebbe consentire ad attori pubblici e privati di monitorare individui e gruppi a loro insaputa, raccogliendo - o generando - enormi quantità di dati. Molti satelliti commerciali forniscono una serie di servizi civili, tra cui il monitoraggio ambientale e i servizi Internet, ma svolgono anche un ruolo cruciale nella sicurezza nazionale. Emergono, dunque, preoccupazioni anche per quanto riguarda i diritti privacy e di protezione dei dati, stante la potenziale monetizzazione di informazioni personali sensibili da parte di soggetti privati, il trasferimento indiscriminato a terzi ed i relativi problemi di giurisdizione ed esecutività. Ciò è particolarmente preoccupante quando gli enti privati hanno la capacità di monitorare gli individui, compresi quelli che ricoprono ruoli pubblici, o altri soggetti, come i concorrenti commerciali.

Difatti, i rapidi progressi nella tecnologia spaziale e il crescente coinvolgimento di aziende private nell'esplorazione e nello sfruttamento dello spazio hanno introdotto una nuova dimensione nel panorama giuridico che regola le attività spaziali. Storicamente dominato da attori statali, il settore spaziale sta ora assistendo a un cambiamento di paradigma con contributi significativi da parte di entità private come SpaceX, Blue Origin, Virgin Galactic ed altre iniziative commerciali. Questo cambiamento solleva questioni critiche circa l'applicabilità e l'adeguatezza dei quadri giuridici esistenti, che si basano principalmente su trattati internazionali formulati in un diverso scenario storico e tecnologico, fra attori principalmente statali e per diverse questioni³. Le questioni emergenti, invece, riguardano in particolare la protezione dei dati e la privacy e l'uso di sistemi di IA, data la dipendenza delle moderne tecnologie e servizi satellitari dall'elaborazione di dati. Peraltro, l'uso strategico dei dati derivati dallo spazio, in particolare se combinato con le tecnologie di intelligenza artificiale (IA), offre vantaggi significativi, tra cui una migliore risposta ai disastri, il monitoraggio ambientale e l'analisi predittiva. Tuttavia, questi progressi amplificano anche i rischi associati alla privacy e alla sicurezza dei dati. Poiché, dunque, gli attori spaziali trattano quantità crescenti di dati personali o non personali sia dallo spazio (dati generati) che dalle attività terrestri (dati raccolti), il potenziale di violazioni alle norme del GDPR e di uso improprio dei dati diventa una preoccupazione

¹ Weinzierl, 2018, pp. 137-192.

² Zimmerman, 2017, pp. 1-37.

³ Masson-Zwaan & Hofmann, 2019, passim.

significativa⁴. Specificatamente, la raccolta di dati personali dallo spazio, come le informazioni di geolocalizzazione e le immagini satellitari, pone sfide uniche che i quadri giuridici esistenti non sono pienamente attrezzati per gestire. Inoltre, gli interessi commerciali che guidano le imprese spaziali private possono entrare in conflitto sia con la sicurezza nazionale sia con la sovranità tecnologica e i diritti alla privacy degli individui, rendendo necessaria una rivalutazione delle attuali normative UE sui dati in termini di applicabilità alle attività spaziali.

In generale, il cd. diritto spaziale rappresenta il quadro giuridico che regola le attività al di fuori dell'atmosfera terrestre. Esso si è evoluto in modo significativo dal suo inizio, riflettendo la natura dinamica dell'esplorazione e dell'utilizzo dello spazio. Il fondamento del diritto spaziale si trova in una serie di trattati, convenzioni e accordi internazionali, a partire dal Trattato sullo spazio extra-atmosferico del 1967⁵. Questo ed i successivi trattati costituiscono collettivamente il quadro giuridico di base che regola le attività spaziali internazionali e definiscono generalmente alcune regole per la giurisdizione. Questi trattati enfatizzano la cooperazione, la responsabilità e l'affidabilità tra gli Stati, riflettendo però le realtà geopolitiche del loro tempo, in particolare l'era della Guerra Fredda⁶. Poiché le attività spaziali sono passate dall'essere prevalentemente guidate dallo Stato al coinvolgimento di entità private, il panorama normativo richiede giocoforza un adattamento significativo.

Tuttavia, considerando la rapidità con cui si verificano i progressi sociali e tecnologici, la portata di queste convenzioni internazionali non sembra essere sufficiente a coprire tutti i problemi emergenti che esistono in materia di spazio extra-atmosferico, in particolare per quanto concerne la protezione e alla governance dei dati⁷. In questo contesto, l'Unione Europea ha lanciato nell'ottobre 2023 una *Call for Evidence*⁸ con una Consultazione Mirata⁹ (ora conclusa), per valutare le prospettive delle parti interessate sullo sviluppo di *“regole per attività spaziali sicure, resilienti e sostenibili”*¹⁰.

⁴ Dunk, 2013, pp. 241-258.

⁵ Trattato sui principi che governano le attività degli Stati nell'esplorazione e nell'uso dello spazio extra-atmosferico, compresa la Luna e altri corpi celesti

⁶ Catledge et al., 2009, pp. 1-28.

⁷ Weinzierl, 2018, pp.173-192.

⁸ https://ec.europa.eu/info/law/better-regulation/have-your-say/initiatives/13971-EU-Space-Law-new-rules-for-safe-resilient-and-sustainable-space-activities_en.

⁹ https://defence-industry-space.ec.europa.eu/newsroom/consultations/targeted-consultation-eu-space-law_en.

¹⁰ Larik, 2023, pp. 1125–1142.

L'obiettivo di questa iniziativa è definire norme per garantire un approccio coerente dell'UE in materia di sicurezza¹¹, resilienza¹² e sostenibilità¹³. Non appare, però, che l'iniziativa abbia preso in considerazione il settore della gestione e della governance dei dati, né che comprenda il tema pertinente dei sistemi di IA utilizzati nelle attività spaziali, cosa che comporta un grave vulnus. Con un ampio tentativo interpretativo, si può sostenere che questi temi possano rientrare indirettamente nel campo della "sostenibilità". Ciononostante, l'UE dovrebbe prestare molta attenzione alle implicazioni di tale lacuna nell'ambito di un futuro regolamento del diritto spaziale dell'Unione.

L'Antropologia Spaziale della privacy

Il bisogno di una qualche forma di privacy sembra essere un elemento universale per molte società umane tanto nello spazio che nel tempo. L'attuale idea attuale di privacy e del suo spettro¹⁴ è però una costruzione moderna (e occidentale) ed è stato giustamente notato che il concetto di privacy è variamente influenzato da fattori socioeconomici¹⁵. La letteratura, in diverse discipline, fornisce prove di comportamenti relativi alla privacy comuni tra popoli, gruppi e culture separati per spazio, tempo, lingua e cultura. I semi di atteggiamenti di ricerca della privacy sono stati trovati in antiche civiltà come Roma antica e la Grecia¹⁶ sino a società tribali come i Tuareg preindustriali.¹⁷ Questi esempi eterogenei di elementi sociologici legati alla privacy dimostrano già come esistano molteplici nozioni di privacy in tutto il mondo, a seconda di molti fattori che possono comprendere l'economia, il progresso tecnologico, la religione o persino elementi climatici e geografici. Tutti questi elementi hanno in comune una diversa interazione con lo spazio fisico e la tecnologia: con ciò, i moderni processi di trattamento di dati personali che avvengono nello spazio, ma che possono influenzare le attività terrestri dell'individuo, potrebbero riverberare – nel lungo termine – su una differente percezione di privacy. Difatti, come ha ipotizzato Altman, la privacy sembra essere sia "culturalmente specifica" che "culturalmente universale" simultaneamente, se non

¹¹ vale a dire norme comuni per evitare collisioni e mitigare i detriti spaziali.

¹² vale a dire norme comuni in materia di gestione dei rischi e cibersicurezza su misura per il settore spaziale.

¹³ vale a dire norme comuni per la valutazione del ciclo di vita delle attività spaziali.

¹⁴ Dall'intimità, alla riservatezza, dalla pudicizia alla protezione dei dati.

¹⁵ Vedasi Hargittai 2008, p.936-944; Cf. Hargittai, Hinnant, 2008, p.602-621. Alcuni autori hanno anche espanso il concetto per sostenere che la privacy è un "bene di lusso": Schwartz, 1968, pp. 741-752.

¹⁶ Veyne et al., 1967; Ariès, Duby, 1992. Cfr. anche Westin, 1967.

¹⁷ Cf. Westin in Schoeman, 1984.

addirittura contemporaneamente¹⁸. Il senso più universale di privacy (in senso lato) che accomuna tutti gli esseri umani e i mammiferi è anche legato all'istinto di sopravvivenza, con particolare riferimento al soggetto nel suo spazio. Questo elemento è ancorato, infatti, alla radice più profonda del concetto di sorveglianza, ossia l'essere osservati¹⁹. In natura, per l'appunto, i predatori sono soliti nascondersi per spiare la loro preda senza essere notati, in modo da avvicinarsi lentamente il più possibile alla vittima e sfruttare il momento giusto per tenderle un'imboscata. Questa strategia venatoria è alla base delle caratteristiche mimetiche sia dei predatori che delle prede²⁰, nonché dei comportamenti di nascondiglio nel contesto spaziale di riferimento. Per il predatore nascondersi serve ad aumentare la possibilità di colpire il bersaglio. Per la preda nascondersi è essenziale per aumentare le possibilità di sfuggire a un attacco. Per entrambi, significa sopravvivenza. Lo spionaggio e il nascondersi influenzano sia i predatori che le prede in modo simile, ad esempio nell'attività di esplorazione di spazi nuovi, ove si procede gradualmente in uno spazio che rimane vicino a un elemento protettivo²¹ al fine di ridurre al minimo le minacce. Lo stesso si può trovare nel comportamento di fuga da una minaccia, dove le prede tendono a scappare sempre verso la propria tana, cioè il proprio spazio "privato", ossia il proprio territorio sicuro²². Questo marcatore comportamentale di sopravvivenza si ritrova anche negli esseri umani e viene persino utilizzato come base analitica nelle indagini penali algoritmiche, poiché è stato notato che i criminali spesso commettono le proprie attività illecite non troppo lontano, ma nemmeno troppo vicino alla propria abitazione, ovvero alla propria sfera spaziale di sicurezza territoriale²³. Empiricamente, si può notare che, quando le persone fuggono dalle minacce, esse tendono a dirigersi verso un luogo noto in cui percepiscono di essere protette. La radice stessa del senso di privato trova quindi nel nascondersi e nel riparo due elementi peculiari legati tra loro dalla percezione di protezione. Un ulteriore tassello ermeneutico collega poi il rifugio protettivo con il territorio (sovranità di un determinato spazio), inteso come sfera privata: la letteratura antropologica non si ha infatti rilevato che in questi fattori comportamentali e spaziali si possono già trovare gli elementi essenziali della privacy come comunemente

¹⁸ Altman, 1977, pp.66-84.

¹⁹ *Surveillance*, (Cambridge Dictionary).

²⁰ Basti pensare alle strisce di tigre e cerbiatto, che tradiscono lo stesso obiettivo: nascondersi. Cushing, 2000.

²¹ Questo può essere visto nei topi moderni, che esplorano le aree urbane camminando lungo i muri. Carter, Shieh, 2015.

²² *Ibid.*

²³ Baraniuk, 2015; Vedasi anche Coats, 2018.

intesa, ovvero come connaturata con l'anonimato, inteso in senso lato²⁴, con la sicurezza e la proprietà, che costituiscono ancora i paradigmi cardine di una specifica concezione normativa della disciplina privacy²⁵.

Per astrarre ulteriormente questi elementi, essi rappresentano, rispettivamente, l'invisibilità²⁶, la protezione e sicurezza offerta da un luogo sicuro e, infine, la territorialità, intesa come potere di signoria su un dato luogo, connesso alla facoltà di escludere gli altri dall'accesso. Proprio la territorialità e i connessi concetti di possesso e proprietà/signoria giocano un ruolo cruciale nella ricostruzione antropologica e spaziale della privacy²⁷. In tal senso, von Hayek sottolinea, giustamente, che gli esseri umani sono governati non solo da norme apprese, ma anche da norme innate, che – si può sostenere – possono essere intese come comportamenti naturali che emergono quali norme socialmente accettate²⁸. Egli osserva che lo studio comparativo dei comportamenti sociali degli animali ha prodotto forme ritualizzate di regole comportamentali, che servono a ridurre la violenza nel gruppo e a garantire un ordine pacifico. In questa cornice, la “proprietà” mira a creare un'area territoriale che risponda all'esigenza di un controllo preventivo (e pervasivo) che garantisca la stabilità e la conservazione del singolo o del gruppo²⁹. In effetti, questo può essere esattamente il caso del senso di privacy, i cui diversi elementi e comportamenti “innati” hanno un effetto diretto sulle relazioni nel gruppo sociale, così come sono influenzati dalle esigenze di “sopravvivenza” di quello stesso gruppo, così costituendo la base delle regole e della cultura consuetudinaria.

L'etologia della privacy nel tempo e nello spazio

Dalla più ampia analisi della letteratura etologica, lo studio della privacy si è spesso concentrato sull'elemento individuale piuttosto che sulle dinamiche interattive sociali e di gruppo. Ciononostante, gli studi antropologici ed etologici sia sugli animali che sull'uomo rivelano tratti interessanti che collocano la privacy in una prospettiva più ampia riguardante le relazioni con le interazioni ambientali e sociali.

²⁴ In effetti, l'anonimato non significa direttamente nascondersi, ma solo non essere riconosciuti.

²⁵ Quella anglo-americana, basata su una concezione spaziale e proprietaria.

²⁶ Intesa come capacità di rimanere invisibili, nascosti e, dunque, salvi.

²⁷ Pastalan, 1970.

²⁸ O come ciò che viene comunemente chiamato diritto naturale.

²⁹ von Hayek, 2000, pp. 97-98.

La territorialità appare come un elemento cardine sia per gli elementi personali che per quelli interattivi dei comportamenti di privacy. Westin ha già notato che gli animali a volte cercano periodi di isolamento, che corrisponde a una “rivendicazione privata” su un territorio (terra, acqua o spazi aerei) difeso contro l’intrusione altrui, inclusi membri della propria stessa specie³⁰. Pertanto, la territorialità implica il controllo “giurisdizionale”³¹ dello spazio fisico, che corrisponde a comportamenti protettivi che riflettono anche le interazioni umane³². Nella sua rassegna di studi antropologici e psicologici sul campo, Newell sottolinea che di solito “*gli individui più dominanti o potenti selezionavano gli spazi più favoriti per sé stessi e avevano i confini meglio custoditi e i territori più sicuri*”³³. L’autore osserva inoltre che la letteratura mostra come le popolazioni aviarie, animali e umane dimostrino comportamenti territoriali con la caratteristica comune del garantirsi un perimetro spaziale necessario per l’alimentazione e l’accoppiamento protetti. A questo elenco si può aggiungere il sonno, che comporta l’esposizione a minacce senza difese e, quindi, richiede uno spazio protetto ed è alla base della ricerca animale di uno spazio considerato naturalmente sicuro e difendibile dalle intrusioni, come le tane. Con ciò, questa esigenza fisiologica incorpora la radice stessa del concetto – umano – di proprietà e di quello, interconnesso, di privacy spaziale, ossia quella relativa ad uno spazio considerato privato e, dunque, sicuro. Difatti, Carpenter e Gold ipotizzano che le zone non occupate con caratteristiche naturali o artificiali di sicurezza forniscano una protezione implicita contro le minacce, facilitando la convivenza pacifica tra membri della stessa comunità o anche tra specie diverse³⁴. Appare quindi ancora una volta evidente dalla letteratura come l’elemento di protezione svolga un ruolo cruciale nella concezione della sfera privata, che costituisce la base del moderno concetto di privacy. La territorialità nello spazio fisico spiega anche il legame naturale tra la tutela fisica individuale e la sfera privata: non è un caso che gli studiosi utilizzino una metafora fisica – la sfera – per descrivere il concetto spaziale figurativo di privato e privacy. Ne deriva una conseguente connessione tra territorio privato e comportamenti relazionali con gli altri. Infatti, come alcuni autori dimostrano, in natura, sia i territori personali che quelli di gruppo sono

³⁰ Westin, 1967.

³¹ In senso etologico, inteso come *imperium* ossia capacità di imporre le proprie regole ed il proprio potere senza interferenze esterne.

³² Tripathi, 2010, pp. 108-117.

³³ Brierley Newell, 1995, p. 93.

³⁴ Carpenter, 1958; Cf. Gold, 1980 and Gold, 1982, pp. 44-67.

contrassegnati da mezzi olfattivi, ottici e acustici, che funzionano come protezione preventiva dalle intrusioni³⁵.

Altri studiosi hanno condotto ampi studi empirici che hanno messo in relazione questi comportamenti con la gerarchia sociale³⁶. Queste relazioni sono state trovate anche da Schwartz, che sostiene che la privacy funziona come un elemento di “conservazione del gruppo” che mantiene le divisioni di status e le istituzioni sociali³⁷. Inoltre, questi risultati sono stati confrontati con gli elementi spaziali degli uffici moderni, in cui il livello di privacy dipende dallo status gerarchico dei dipendenti³⁸. Secondo McGinley, in queste circostanze, la privacy ha un effetto stabilizzante sull’ordine sociale e sulla gerarchia dei gruppi, che riflette anche le capacità asimmetriche dei più ricchi o potenti di ottenere la privacy, come elemento pervasivo di tutta la storia umana³⁹. Moore ipotizza poi che gli studi ecologici dimostrino come la mancanza di spazio privato causata dalla sovrappopolazione comporti minacce alla sopravvivenza e, di conseguenza, reazioni violente, perverse o suicide nella popolazione⁴⁰, il che trova diversi parallelismi con gli studi riguardanti il sovraffollamento delle carceri e delle abitazioni, nonché l’urbanizzazione congestionata⁴¹.

Poiché la privacy sembra essere culturalmente mediata, appare corretto ciò che Spiro nota in termini di regole di associazione e disimpegno, che sono culturalmente dipendenti dalla specifica architettura sociale di un gruppo o di una comunità⁴². In questo senso, Spitz postula che lo spazio sia un elemento cruciale sia per gli esseri umani che per gli animali per lo sviluppo degli aspetti più critici della vita e questa affermazione trova già un sostegno concettuale in Mill quando l’autore descrive la protezione delle diverse forme di vita assicurata dalla privacy, considerata come l’elemento che suscita il fiorire di nuove idee⁴³.

³⁵ Vedasi Malmberg, 1984; Cf. Hediger, 2013; Hediger, 1961.

³⁶ Cfr. Altman, 1975, 1976; DeLong, 1973; Esser, 1971; Esser, 1970; Sundstrom et al., 1980; Sundstrom, Altman, 1976.

³⁷ Schwartz, 1968, *op. cit.*

³⁸ *Id.*, ove i cd. quadri hanno, solitamente, spazi individuali (la scrivania) in luoghi comuni, quali stanze o *open space*.

³⁹ McGinley, 1969.

⁴⁰ Moore, 2017, p.164.

⁴¹ Vedasi, tra i tanti, Mumford, 1968; Cf. Baum, Koman, 1976; e Clauson-Kaas et al., 1996. Per ulteriori informazioni su questo tema, consultare Moore, *cit.* p. 164.

⁴² Spiro, 1971.

⁴³ Spitz, 1964, pp.752-775; Cf. Mill, 2002, cap. 2.

Dallo spazio della privacy alla privacy nello spazio

I concetti interconnessi di territorio, controllo, possesso e, quindi, la costruzione concettuale della proprietà influenzano l'individuo al di là delle relazioni con il gruppo e questa concezione può essere espressa con l'intimità fisica e l'accessibilità agli altri del corpo e dello spazio proprio, che, a sua volta, si ricollega allo spazio personale e alla signoria su un ente fisico⁴⁴, che possono essere visti come precondizioni per la privacy individuale. Alcuni studi hanno affrontato questi concetti nella ricerca etologica riguardante la vita naturale degli animali. Secondo Sommer, lo spazio personale circonda il corpo come una sorta di forza o luogo invisibile che funziona come un'area individuale per tenere separati gli altri e funziona come una zona di protezione⁴⁵. Il concetto di territorialità di solito si riferisce a un luogo fisico⁴⁶. Tuttavia, la letteratura ha anche esteso il significato per includere una particolare area di conoscenza o status sociale⁴⁷ e alcuni autori lo hanno usato per descrivere atteggiamenti di possessività e controllo su un'area dello spazio fisico⁴⁸. Come già notato, gli esseri umani usano i territori per regolare le relazioni e la collaborazione con gli altri, preservare la gerarchia, mantenere l'ordine sociale e, cosa più importante, proteggere la sopravvivenza del gruppo. Tuttavia, la letteratura fornisce una distinzione tra territori pubblici e privati, come territori interazionali e corporei⁴⁹, quest'ultimi descritti come un bisogno naturale, che assolve a diverse funzioni legate alla sicurezza e alla protezione, all'autonomia e alla libertà di comportamento, nonché al rilascio emotivo⁵⁰. In questo senso, il proprio territorio fornisce all'individuo anche lo spazio intellettuale che consente di liberarsi da regole sociali o regolative, favorendo così l'autonomia personale e la libertà di comportamento grazie alla caratteristica protettiva data dalla capacità di rimanere invisibili e incontrollati. Si può sostenere che l'elemento fisico-spaziale della sfera privata ha a che fare con il concetto di possesso e sovranità, che sono elementi fondamentali che compongono la nozione di proprietà del diritto civile. A questo proposito, la nozione giuridica di possesso implica il potere

⁴⁴ Ossia, il concetto di proprietà personale quale diritto di signoria su un bene o uno spazio e il potere di escludere gli altri.

⁴⁵ Sommer, 1969; Cf. Bell Meisenhelder, 1982; e Altman, 1975.

⁴⁶ Pastalan, 1970.

⁴⁷ Proshansky et al., 1970, p.173-183.

⁴⁸ Roberts, Gregor, 1971, pp.199-225.

⁴⁹ Lyman, Scott, 1967, pp. 236-249.

⁵⁰ Hayter, 1981, pp.79-85; Cf. Roberts, Gregor, *ibid.*

di controllo, che si estende anche quando l'oggetto del possesso non è disponibile o è custodito da altri⁵¹. In questo senso, esiste uno stretto legame tra proprietà e territorialità, e questo sembra essere il motivo della forte connessione (soprattutto nella concezione nordamericana) tra i concetti di proprietà e privacy.

Spazio nei contatti sociali

Negli ambienti relazionali, gli individui manifestano gli aspetti sociali della privacy attraverso la capacità e lo sforzo di gestire i contatti sociali contestuali, e anche l'intrusione corporea nei contatti, i cui processi ed effetti possono dipendere dalle circostanze⁵². Quindi, il carattere sociale o relazionale della privacy può essere descritto come un atteggiamento sia individuale che di gruppo, influenzato da una forte connotazione culturale. Secondo gli antropologi, infatti, la cultura ha un impatto significativo sui modi in cui le persone gestiscono la propria privacy individuale e relazionale⁵³. Hall ha identificato quattro spazi di distanza, ovvero intimi (0-45 cm), personali (46-122 cm), sociali (1,23-3,66 metri) e pubblici e (3,67-7,62 metri). Tuttavia, come già notato da Watson e Altman, questi spazi possono differire tra culture diverse, e questa categorizzazione è stata criticata da Leibman, che considera questo approccio troppo meccanicistico⁵⁴. Va anche notato che Edney e Buda hanno scoperto che la territorialità e la privacy potrebbero essere differenziate sperimentalmente in una situazione di laboratorio, dove postulano che la privacy da sola significhi un maggiore senso di libertà. Al contrario, ove la privacy e la territorialità siano concettualmente connesse, le risultanze empiriche hanno portato a sentimenti di sicurezza nei soggetti analizzati⁵⁵. Tutte queste argomentazioni sembrano dimostrare che le radici antropologico- spaziali della privacy individuale non possono essere effettivamente separate dalla dimensione sociale delle interrelazioni. In quanto tale, la privacy rimane un complesso di elementi, caratteristiche e comportamenti diversi ma universali che dipendono dalle circostanze.

Gli studi etologici analizzati da Altman, Moore e Westin dimostrano che le società primitive e tribali che non avevano confini sofisticati per preservare la loro sfera privata usavano meccanismi comportamentali - ad esempio, evitare il contatto visivo o fisico - o marcatori naturali per proteggere un'area dello spazio

⁵¹ Tripathi, 2010, pp.108-117.

⁵² Cf. Westin, 1967; e Altman 1975.

⁵³ Vedere Hall, 1970, pp. 173-183; Vedasi anche Roberts, Gregor, *op. cit.*.

⁵⁴ Leibman, 1970, pp. 208-246.

⁵⁵ Edney, Buda, 1976, pp. 283-296.

personale⁵⁶. Tuttavia, anche i contatti territoriali e spaziali (cioè, prossemici) sono fattori chiave nella moderna relazione sociale e familiare. Ad esempio, è degno di nota come i contatti forzati tra individui nel loro spazio privato (abitazione) a causa di fattori esterni, ad esempio il lockdown dovuto alla pandemia, abbiano visto un aumento dei tassi di violenza domestica⁵⁷, il che sembra riflettere le preoccupazioni di Moore per le aree urbane e le carceri sovraffollate. Inoltre, anche l'aumento del tasso di divorzio in alcune giurisdizioni durante i periodi di lockdown⁵⁸ e i problemi di salute mentale più generali hanno avuto un picco durante il lockdown⁵⁹. Questi insiemi di dati possono essere correlati proprio con una maggiore invasione quantitativa e qualitativa dello spazio privato e, quindi, con la percezione della privacy.

Giurisdizione del GDPR sul trattamento dei dati spaziali

Come visto, il concetto di privacy trae le sue origini nel rapporto con lo spazio e da esso fa derivare i paradigmi giuridici che ancora lo contraddistinguono nel mondo anglo-americano: proprietà, sicurezza, elemento spaziale (dicotomia spazio privato-pubblico)⁶⁰. In Europa, invece, il concetto di privacy si è evoluto in un connotato che prescinde dal rapporto proprietario o relazionale con uno spazio ed attiene invece ad un ambito informazionale⁶¹. Così, la privacy europea diventa la riservatezza della vita familiare e si snoda in due concetti interconnessi, ma distinti, anche se talvolta sovrapponibili: diritto alla riservatezza della vita privata⁶² e diritto alla protezione dei dati⁶³. Ciononostante, e contrariamente a quanto possa apparire da un'analisi superficiale, anche la privacy di matrice europea conserva un rapporto con lo spazio. Esso, infatti, assume una connotazione eterea, pervadente e ubiqua: essendo questi diritti connessi al concetto di dato personale⁶⁴, là ove un dato

⁵⁶ B. Moore, 1984.

⁵⁷ Si veda, ad esempio, WHO EMRO; Taub, 2020, BBC News, 2021. Vedasi anche Evans et al., 2020, pp.2302-2304.

⁵⁸ Brwonwell, 2021; vedasi anche Institute for Family Studies, 2021; Bloomberg.com, 2021, Savage, 2021. E, a livello locale, dove la pandemia ha colpito duramente e i lockdown sono stati più prolungati e severi: The Local, 2021.

⁵⁹ Niedzwiedz et al., 2021, pp. 224-231; e BB CNews, 2020.

⁶⁰ Lessig, 2002, fra i molti.

⁶¹ Whitman, 2004, pp. 1151-1221.

⁶² Art. 7 Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea.

⁶³ Art. 8 Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea.

⁶⁴ Tramite il nesso eziologico dell'identificazione o identificabilità, diretta o indiretta dei soggetti cui le informazioni si riferiscono: Cf. Art. 4(1) GDPR e art.4(2) quanto alla nozione di trattamento.

viene trattato⁶⁵, ivi sorgeranno i diritti dell'interessato, a prescindere dal luogo specifico in cui il dato o colui che lo tratta si trovano. Questo elemento si connette anche alla cd. extra-territorialità del GDPR, definita dall'art.3. In questo contesto va quindi iscritta l'attività dell'industria spaziale la valutazione in merito all'applicabilità del GDPR rispetto alle trasmissioni satellitari, i servizi di telecomunicazione satellitare e i servizi di geolocalizzazione⁶⁶. Stante la lettura combinata degli artt.4(1) e 4(2) in tema di dato personale e nozione di trattamento, si può certamente sostenere che, in astratto, ogni trattamento di dati personali in senso lato ricade nell'alveo del Regolamento, sia esso compiuto a terra che nello spazio. Va però appurato se la giurisdizione del GDPR si estende anche allo spazio extra-atmosferico o meno.

Anzitutto, va notato che quelle attività spaziali che pure comportano il trattamento di dati personali, ma per finalità di sicurezza nazionale potrebbero non rientrare nell'ambito di applicazione del GDPR, date le particolari eccezioni concesse per questo ambito⁶⁷. Su un altro piano, va rilevato comunque che uno degli scopi principali del Regolamento è quello di garantire agli interessati un controllo approfondito sui propri dati personali, rendendo i titolari e responsabili del trattamento direttamente imputabili per le proprie attività che coinvolgono le informazioni personali. Questa ratio protettiva è ben definita dai primi sei articoli del Regolamento, che incardinano uno strumento giuridico teso ad abbracciare il più ampio spettro di applicabilità e ove le casistiche di esclusione vengono definite tassativamente. Come detto, il riferimento giurisdizionale per l'applicazione del GDPR risiede nell'articolo 3, la cui extra-territorialità è particolarmente ampia rispetto ad altre normative. Esso offre delle clausole di chiusura in quanto ogni trattamento effettuato da un soggetto stabilito nell'UE - indipendentemente dal fatto che il trattamento avvenga nel territorio UE⁶⁸ - ricade nell'ambito di applicabilità (ex art.3(1)). Parimenti, ex comma 2, avviene per il *“trattamento dei dati personali degli interessati che si trovano nell'Unione da parte di un titolare [...] non stabilito nell'Unione, qualora le attività di trattamento riguardino: a) l'offerta di beni o servizi, [...]; o b) il monitoraggio del loro comportamento [che]”*⁶⁹ ha luogo all'interno dell'Unione. Infine, ex comma 3,

⁶⁵ E quindi, eventualmente conservato.

⁶⁶ Harris, Baumann, 2021; Santos, Rapp, 2019, pp. 275-295.

⁶⁷ Cf. Considerando 16 e 104 e artt. 2(2) a) , 2(2) b) e 2(2) d), nonché 3 e 23.

⁶⁸ Lemma questo di particolare rilievo per l'argomento qui dibattuto.

⁶⁹ N.d.a.

esso si applica *“al trattamento [...] da parte di un titolare [...] non stabilito nell’Unione, ma in un luogo in cui si applica il diritto degli Stati membri in virtù del diritto internazionale pubblico”*.

Pertanto, il GDPR si applica certamente al trattamento e al trasferimento di dati personali che avvengono all’interno dello spazio aereo e vicino allo spazio, in quanto tali aree rientrano certamente nel territorio sovrano dell’UE. Inoltre, data la portata delle disposizioni dell’articolo 3, appare pacifico che esso rimanga applicabile alle attività nello spazio extra-atmosferico quando, ad esempio, un titolare o un responsabile del trattamento si è stabilito nel territorio dell’Unione o tratta dati personali per attività come quelle sopra menzionate⁷⁰. Allo stesso modo, se l’archiviazione dei dati provenienti da, o generati da attività spaziali si trova in un data center con sede nell’UE, sembra che il GDPR possa applicarsi senza alcun dubbio.

Per altro verso, l’applicazione del GDPR allo spazio extra-atmosferico deve essere valutata attentamente, considerando anche il Capitolo 5 del GDPR, riguardante i trasferimenti di dati che avvengono verso paesi terzi o organizzazioni internazionali. Come prevedibile, il regolamento non tratta dei trasferimenti o il trattamento di dati personali che avvengono al di fuori della Terra o nello spazio extra-atmosferico. L’articolo 44 stabilisce che qualsiasi trasferimento di dati oggetto di trattamento o destinati ad essere trattati dopo il trasferimento a un paese terzo o a un’organizzazione internazionale ha luogo solo se il titolare e il responsabile rispettano le condizioni del capo, anche per i cd. trasferimenti successivi. A prima vista può sembrare che questa disposizione limiti l’applicabilità al trasferimento sulla terra⁷¹. A un livello più profondo dell’ermeneutica, tuttavia, si deve considerare ciò che rappresenta il concetto di “paese terzo”. Infatti, tenuto conto delle norme generali di competenza stabilite nel trattato sullo spazio extra-atmosferico e sulla responsabilità⁷², il concetto di “stato di bandiera”⁷³ si applica a qualsiasi mezzo marittimo, aereo o spaziale lanciato da terra o da entità terrestri, siano esse pubbliche o private (previa autorizzazione). Difatti, l’articolo VIII OST

⁷⁰ Bu-Pasha, Kuusniemi, 2021, pp. 54-55.

⁷¹ *Id.*, p.55.

⁷² Cf. artt. VIII e VI.

⁷³ Ossia il criterio di collegamento della nave con l’ordinamento giuridico di uno Stato. La nazionalità della nave comporta la soggezione della stessa e dell’equipaggio a bordo alla sovranità e giurisdizione di questo Stato. La Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare del 10 dicembre 1982, stabilisce che ogni nave può registrarsi e navigare sotto la bandiera di un qualsiasi Stato.

concede espressamente la giurisdizione sullo stato di immatricolazione del veicolo spaziale⁷⁴. Ciò implica che qualsiasi satellite, come le navi, porta con sé una propria giurisdizione nazionale⁷⁵. Quindi, se non porta quello europeo, un oggetto spaziale per forza di cose ricade sotto la giurisdizione di un paese terzo. I satelliti e gli oggetti spaziali, dunque, non sono spazi extra-giuridici che non soggiacciono ad alcuna sovranità nazionale. Peraltro, nonostante questi elementi e la lettera dei trattati siano chiari rispetto alla giurisdizione degli oggetti spaziali, deve comunque essere sempre considerata la finalità del GDPR, come enunciata nell'articolo 1, vale a dire, proteggere le libertà e i diritti fondamentali delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali, oltre che garantire la circolazione (lecita e legittima) dei dati (all'interno dell'UE). In altre parole, il bene tutelato dalla normativa sono i diritti fondamentali dei soggetti e l'oggetto della tutela è costituito dai dati in quanto personali e in quanto in qualsiasi modo trattati, ovunque e comunque. È dirimente notare che il GDPR è una norma che si rivolge ai soggetti e non ai luoghi ed il suo regime di applicabilità ruota attorno a questo concetto. Sia l'ambito di applicazione materiale ex art. 2. che quello territoriale ex art. 3 del Regolamento, nonché i principi e le basi giuridiche del trattamento, dimostrano la tecnica giuridica con clausole di chiusura adottata dal legislatore dell'UE per ricomprendere qualsiasi trattamento di dati personali che avvenga nei confronti di cittadini europei o di persone residenti nel territorio dell'UE, a prescindere dai luoghi. L'intenzione del legislatore di mantenere un ambito di applicazione completo e completo della protezione deve essere letta in termini di interpretazione estensiva delle norme di principio del GDPR, in modo che qualsiasi trattamento di dati normalmente rientrante nel suo ambito possa essere protetto senza lacune.

Aree grigie nella disciplina del GDPR applicato allo spazio

Permangono tuttavia questioni relative all'applicabilità di tali disposizioni a talune fattispecie. Anzitutto, come accennato, l'art. 2(2) a) sembrerebbe escludere l'applicabilità del GDPR al di fuori dell'ambito di applicazione del Diritto UE, così limitandone la giurisdizione al territorio europeo. Va

⁷⁴ “Uno Stato Parte del Trattato sul cui registro è trasportato un oggetto lanciato nello spazio esterno deve mantenere la giurisdizione e il controllo su tale oggetto, e su qualsiasi suo personale, mentre si trova nello spazio esterno o su un corpo celeste” (traduzione dell'autore).

⁷⁵ *Ad abundantiam*, si confronti la Convenzione relativa alle infrazioni e altri atti compiuti a bordo di aeromobili, firmata a Tokyo il 14 settembre 1963 e ratificata con legge 11 giugno 1967, n. 468.

però considerato che è proprio l'art.3 ad espandere dinamicamente la portata dell'ambito di applicazione del Diritto UE, con il solo limite della sicurezza nazionale, appunto.

In ogni caso, è preliminarmente importante stabilire se un operatore spaziale agisca in qualità di titolare o di responsabile del trattamento, al fine di determinare gli obblighi specifici. Infatti, in alcune situazioni, come i servizi cloud, gli operatori spaziali potrebbero non avere un collegamento diretto con gli interessati e il trattamento dei dati da loro effettuato verrebbe posto in essere per conto del titolare del trattamento e, quindi, sulla base di una nomina che segua i dettami del Regolamento. In questi casi, poi, dovrebbero eventualmente applicarsi le regole di trasferimento dei dati, come menzionato. Purtroppo, rimane un ambito scoperto dal GDPR, ossia rispetto al trattamento di dati generati direttamente nello spazio. È il caso di quei rilevamenti spaziali di dati terrestri: si pensi ad immagini satellitari di immobili o veicoli. È palese che, a norma dell'art.4(1) queste informazioni siano direttamente collegabili all'identità di un soggetto. Ne deriverebbe l'applicabilità del Regolamento, a meno che l'operatore/titolare intenda sfruttare il regime dell'art.11, che consente di non identificare i soggetti al solo scopo di conformarsi alle norme del Regolamento⁷⁶, creando però un vulnus, specie in termini di informativa. Inoltre, ai sensi del citato art. 3, par. 2, lettera a), e del considerando 23, il Regolamento si applica sia agli operatori dell'UE che a quelli di paesi terzi se offrono beni o servizi nell'UE o agli interessati nell'UE. Questa disposizione può potenzialmente escludere il trattamento dei dati generati nello spazio che non vengano sfruttati per questi scopi. Queste condizioni possono creare un vuoto normativo in cui il trattamento dei dati personali dei cittadini dell'UE può avvenire senza alcun principio minimo di salvaguardia o protezione. Tuttavia, sempre l'art. 3(2), alla lettera b), potrebbe potenzialmente coprire l'ambito di applicazione anche di questo caso, considerando che le attività di trattamento sono connesse al "monitoraggio" del comportamento degli interessati. L'applicabilità del GDPR a tale fattispecie è però legata all'interpretazione estensiva, a mente della ratio protettiva del Regolamento, rispetto agli effetti sulle libertà fondamentali delle "attività di monitoraggio". L'art. 4 non fornisce definizioni di "monitoraggio", quindi il significato del termine deve essere ricercato altrove. Esso però fornisce, al numero 4, una definizione di attività di "profilazione", in cui si afferma che "profilazione" è

⁷⁶ "Se le finalità per cui un titolare del trattamento tratta i dati personali non richiedono o non richiedono più l'identificazione dell'interessato, il titolare del trattamento non è obbligato a conservare, acquisire o trattare ulteriori informazioni per identificare l'interessato al solo fine di rispettare il presente regolamento"

“qualsiasi forma di trattamento automatizzato di dati personali consistente nell'utilizzo di tali dati personali per valutare determinati aspetti personali relativi a una persona fisica, in particolare per analizzare o prevedere aspetti riguardanti il rendimento professionale, la situazione economica, la salute, le preferenze personali, gli interessi, l'affidabilità, il comportamento, l'ubicazione o gli spostamenti di detta”. Poiché la profilazione implica il monitoraggio, si potrebbe sostenere che questa definizione comprenda la logica alla base del termine utilizzato nell'art.3. La seconda condizione, cumulativa, è data dal termine “comportamento”, laddove il monitoraggio deve essere finalizzato a rilevarlo. Per questo termine, né l'articolo 4 né l'articolo 9 forniscono alcun riferimento ai dati sensibili. Tuttavia, si può logicamente dedurre che i “comportamenti” degli interessati siano esattamente ricompresi nella definizione di profilazione e, comunque, si colleghino direttamente alla definizione stessa di dato personale: poiché i comportamenti sono informazioni riguardanti una persona identificata o identificabile, costituisce dato personale qualsiasi informazione che possa, direttamente o indirettamente, implicare la conoscenza dei comportamenti degli interessati. Alla luce di questa interpretazione estensiva, potrebbe estendersi l'applicabilità del GDPR anche a queste attività extra-atmosferiche, tramite una sorta di clausola di chiusura per rendere le sue disposizioni generalmente complete e applicabili estraterritorialmente a qualsiasi istanza di trattamento dei dati, compreso il trattamento dei dati spaziali, in linea con la propria ratio. Rimane però discutibile se le attività di scansione e di immagine satellitare possano astrattamente configurare monitoraggio del comportamento o solo potenzialmente e, nel secondo caso, se questo sia sufficiente a creare un nesso sostanziale con l'art.3 quanto all'applicabilità del GDPR a queste fattispecie. Risulterebbe comunque utile un intervento specifico del legislatore europeo per chiarire questi dubbi interpretativi.

Indipendentemente dal fatto che un attore spaziale non sia presente nel territorio dell'UE, sarà improbabile che le autorità europee per la protezione dei dati (DPA) possano applicare le disposizioni del GDPR o qualsiasi altra legge sui dati dell'UE⁷⁷. Un parallelo può essere riscontrato con il sito web ospitato da server situati al di fuori dell'UE, in cui l'operatore non risiede o non detiene locali all'interno del territorio europeo: mentre un cittadino europeo, o, comunque, persone residenti nell'UE, accedono a questo sito web, dovrebbe applicarsi il GDPR. Ciononostante, rimane improbabile che gli operatori privati rispettino le disposizioni più stringenti del GDPR, soprattutto se

⁷⁷ Isnardi, 2020, pp. 491-501.

operano solo a livello locale, così come rimane improbabile che un Garante possa intervenire e, soprattutto, far rispettare il GDPR al di fuori del territorio UE.

Rilievi conclusivi

Si è visto come privacy e spazio abbiano un legame profondo, che connatura il concetto stesso di riservatezza. La concezione europea di diritto alla riservatezza e alla protezione dei dati porta poi a travalicare i paradigmi spaziali e territoriali, ancorano l'ubiquità della disciplina alla natura informazionale di questi diritti, come afferenti ai diritti della personalità. Così, il GDPR appare idoneo a ricomprendere quasi tutte le fattispecie di trattamento dati ipotizzabili in ambito spaziale. La discussione degli interpreti, però, dovrà comunque considerare i potenziali ambiti scoperti, così come i dati personali trattati nello spazio nell'ambito di future attività di turismo spaziale. È comunque importante sottolineare, che, al di là di giurisdizione e applicabilità del GDPR, l'ambito sicuramente scoperto rimane la sua esecutività. Laddove un attore spaziale non sia presente nel territorio dell'UE, sarà improbabile che le autorità europee per la protezione dei dati possano applicare materialmente le disposizioni del GDPR o qualsiasi altra legge sui dati dell'UE. Un parallelo può essere riscontrato con i siti web ospitati da server situati al di fuori dell'UE, in cui l'operatore non risiede o non detiene locali all'interno del territorio europeo: ove un cittadino europeo, o, comunque, persone residenti nell'UE, accedano a questo sito web, dovrebbe applicarsi il GDPR, cosa che, nei fatti, difficilmente avviene e, ancor più difficilmente, tale titolare del trattamento sarà punibile. Difatti, rimane improbabile che gli operatori privati rispettino le disposizioni più stringenti del GDPR, soprattutto se operano solo a livello locale, così come rimane improbabile che un Garante possa intervenire e, soprattutto, far rispettare il GDPR al di fuori del territorio UE: paradigmatico in questo senso è il caso del Garante italiano e di ClearviewAI⁷⁸.

Pertanto, si può concludere che, in termini generali, l'applicabilità extraterritoriale del GDPR al trattamento dei dati nello spazio extra-atmosferico è generalmente prospettabile sebbene, per ragioni strettamente materiali, non lo sia l'esecutività.

⁷⁸ Riva, 2024, p.162.

Riferimenti bibliografici

- Altman, I. (1975). *The environment and social behavior: Privacy, personal space, territory, crowding*. Brooks/Cole Pub. Co.
- Altman, I. (1976). Privacy: A Conceptual Analysis: Environment and Behavior. *Environment and Behavior*, 8(1), 141–141.
- Altman, I. (1977). Privacy Regulation: Culturally Universal or Culturally Specific? *Journal of Social Issues*, 33(3), 66–84.
- Baraniuk, C. (2015). *Pre-crime software recruited to track gang of thieves*. New Scientist. Da <https://www.newscientist.com/article/mg22530123-600-pre-crime-software-recruited-to-track-gang-of-thieves/>
- Baum, A., & Koman, S. L. (1976). Differential response to anticipated crowding: Psychological effects of social and spatial density. *Journal of Personality and Social Psychology*, 526–536.
- Brwonwell, T. (2020). COVID-19 Impact on Divorce Rates. *The National Law Review*, XI(146). <https://www.natlawreview.com/article/divorce-rates-and-covid-19>
- Bu-Pasha, S., & Kuusniemi, H. (2021). Data protection and space: What challenges will the General Data Protection Regulation face when dealing with space-based data? *Journal of Data Protection & Privacy*, 4(1), 52–58.
- Carpenter, C. R. (1958). Territoriality: A review of concepts and problems. In A. Roe & G. G. Simpson (Eds.), *Behavior and Evolution*. (Vol. 19). Yale University Press.
- Carter, M., & Shieh, J. (2015). Chapter 2—Animal Behavior. In M. Carter & J. Shieh (Eds.), *Guide to Research Techniques in Neuroscience (Second Edition)* (pp. 39–71). Academic Press.
- Catledge, B. “Ernie,” Powell, J., College, A. C. and S., & Seminars, S. R. E. (2009). *Space History (AU-18 Space Primer, pp. 1–28)*. Air University Press.

Clauson-Kaas, J., Dzikus, A., Stephens, C., Hojilyng, N., & Aaby, P. (1996). Urban Health: Human settlement indicators of crowding. , 18, 1996, 349-363. *Third World Planning Review*, 18(2), 349–363.

Coats, K. (2018). *Council Post: The Future Of Policing Using Pre-Crime Technology*. Forbes. Da <https://www.forbes.com/sites/forbestechcouncil/2018/08/14/the-future-of-policing-using-pre-crime-technology/>

Covid: Lockdown had “major impact” on mental health. (2020). *BBC News*. Da <https://www.bbc.com/news/health-54616688>

DeLong, A. J. (1973). Territorial Stability and Hierarchical Formation. *Small Group Behavior*, 4(1), 55–63.

Divorce is Down During COVID. (n.d.). Institute for Family Studies. Da <https://ifstudies.org/blog/divorce-is-down-during-covid>

Divorces and Marriages Tumbled in U.S. During Covid, Study Shows. (2021). *Bloomberg.Com*. Da <https://www.bloomberg.com/news/articles/2021-01-05/divorces-and-marriages-tumbled-in-u-s-during-covid-study-shows>

Dunk, F. G. von der. (2013). Outer Space Law Principles and Privacy. In *Evidence from Earth Observation Satellites* (pp. 241–258). Brill Nijhoff.

Edney, J. J., & Buda, M. A. (1976). Distinguishing territoriality and privacy: Two studies. *Human Ecology*, 4(4), 283–296.

Esser, A. (Ed.). (1971). *Behavior and Environment: The Use of Space by Animals and Men*. Springer US.

Esser, A. H. (1970). Interactional hierarchy and power structure on a psychiatric ward: Ethological studies of dominance behavior in a total institution. In S. J. Hutt & C. Hutt (Eds.), *Behavior Studies in Psychiatry*. Pergamon Press.

- Evans, M. L., Lindauer, M., & Farrell, M. E. (2020). A Pandemic within a Pandemic—Intimate Partner Violence during Covid-19. *New England Journal of Medicine*, 383(24), 2302–2304.
- Gold, J. R. (1980). *An Introduction to Behavioural Geography*. Oxford Univ Pr.
- Gold, J. R. (1982). Territoriality and human spatial behaviour. *Progress in Human Geography*, 6(1), 44–67.
- Hall, E. (1970). The anthropology of space: An organising model. In H. M. Proshansky, W. H. Ittelson, & L. G. Rivlin (Eds.), *Environmental psychology: Man and his physical setting* (pp. 173–183). Holt, Rinehart and Winston.
- Hargittai, E. (2008). The Digital Reproduction of Inequality. In D. B. Grusky, M. C. Ku, & S. Szélenyi (Eds.), *Social stratification: Class, race, and gender in sociological perspective* (pp. 936–944). Westview Press.
- Hargittai, E., & Hinnant, A. (2008). Digital inequality: Differences in young adults' use of the Internet. *Communication Research*, 35(5), 602–621.
- Harris, R., & Baumann, I. (2021). Satellite Earth Observation and National Data Regulation. *Space Policy*, 56, 101422.
- Hayek, F. A. von. (2000). *Legge, legislazione e libertà*. Il Saggiatore.
- Hayter, J. (1981). Territoriality as a universal need. *Journal of Advanced Nursing*, 6(2), 79–85.
- Hediger, H. (1961). The evolution of territorial behaviour. In S. L. Washburn & Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Eds.), *Social life of early man*.
- Hediger, H. (2013). *Wild Animals in Captivity*. Butterworth-Heinemann.
- Isnardi, C. (2020). Problems with Enforcing International Space Law on Private Actors. *Columbia Journal of Transnational Law*, 58(2).

- Italy records fewer weddings and more divorces during pandemic. (2021, February 18). *The Local Italy*. Da <https://www.thelocal.it/20210218/italys-divorce-rate-shoots-up-by-60-percent-due-to-forced-coexistence-during-pandemicitalys-divorce-rate-shoots-up-by-60-during-pandemic/>
- Larik, J. (2023). EU law and the governance of Global Spaces: Ambitions, constraints and legal creativity. *Journal of European Integration*, 45(8), 1125–1142.
- Leibman, M. (1970). The effects of sex and race norms on personal space. *Environment and Behavior*, 2(2), 208–246.
- LESSIG, L. (2002). Privacy as Property. *Social Research*, 69(1), 247–269.
- Lyman, S. M., & Scott, M. B. (1967). Territoriality: A Neglected Sociological Dimension. *Social Problems*, 15(2), 236–249.
- Malmberg, T. (1984). *Human Territoriality: Survey of Behavioural Territories in Man, With Preliminary Analysis and Discussion of Meaning*. Mouton De Gruyter.
- Masson-Zwaan, T., & Hofmann, M. (2019). *Introduction to Space Law*. Kluwer Law International B.V.
- McGinley, P. (1969). *Province of the Heart*. Viking Press.
- Meisenhelder, J. B. (1982). Boundaries of Personal Space. *Image*, 14(1), 16–19.
- Mill, J. S. (2002). *On Liberty*. Dover Pubns.
- Moore, A. D. (2017). Privacy, Neuroscience, and Neuro-Surveillance. *Res Publica*, 23(2), 159–177.
- Moore, B. (1984). *Privacy: Studies in Social and Cultural History*. Routledge.
- Mumford, L. (1968). *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (1° ed.). Mariner Books.
- Newell, P. B. (1995). Perspectives on privacy. *Journal of Environmental Psychology*, 15(2), 87–104.

Niedzwiedz, C. L., Green, M. J., Benzeval, M., Campbell, D., Craig, P., Demou, E., Leyland, A., Pearce, A., Thomson, R., Whitley, E., & Katikireddi, S. V. (2021). Mental health and health behaviours before and during the initial phase of the COVID-19 lockdown: Longitudinal analyses of the UK Household Longitudinal Study. *J Epidemiol Community Health*, 75(3), 224–231.

Pastalan, L. A. (1970). Privacy as an expression of human territoriality. In L. A. Pastalan & D. A. Carson (Eds.), *Spatial Behavior of Older People*. Ann Arbor. University of Michigan Press.

Proshansky, H. M., Ittelson, W. H., & Rivlin, L. G. (1970). Freedom of choice and behavior in a physical setting. In H. M. Proshansky, W. H. Ittelson, & L. G. Rivlin (Eds.), *Environmental psychology: Man and his physical setting* (pp. 173–183). Holt, Rinehart and Winston.

Riva, G. M. (2024). Diritto e intelligenza artificiale generativa: L'istruttoria del Garante per la protezione dei dati taliano su OpenAi e ChatGPT. *Cyberspazio e Diritto*, 25(76), 151–174.

Roberts, J., & Gregor, T. (1971). Privacy: A cultural view. In J. R. Pennock & J. W. Chapman (Eds.), *Privacy* (American Society for Political and Legal Philosophy Annual Meeting, pp. 199–225). Atherton Press.

Santos, C., & Rapp, L. (2019). Satellite Imagery, Very High-Resolution and Processing-Intensive Image Analysis: Potential Risks Under the GDPR. *Air and Space Law*, 44(3).

Savage, M. (n.d.). *Why the pandemic is causing spikes in break-ups and divorces*. Retrieved May 26, 2021, Da <https://www.bbc.com/worklife/article/20201203-why-the-pandemic-is-causing-spikes-in-break-ups-and-divorces>

Schoeman, F. D. (1984). *Philosophical Dimensions of Privacy: An Anthology*. Cambridge University Press.

Schwartz, B. (1968). The Social Psychology of Privacy. *American Journal of Sociology*, 73(6), 741–752.

Sommer, R. (1969). *Personal space: The behavioral basis of design*.

Spiro, H. J. (1971). Privacy in comparative perspective. In J. R. Pennock & J. W. Chapman (Eds.), *Privacy* (American Society for Political and Legal Philosophy Annual Meeting, pp. 121–148). Atherton Press.

Spiz, R. (1964). The derailment of dialogue. *Journal of the American Psychoanalytical Association*, 12, 752–775.

Stopping lockdown domestic abuse on my street. (n.d.). *BBC News*. Da <https://www.bbc.com/news/av/world-53014211>

Sundstrom, E., & Altman, I. (1976). Interpersonal relationships and personal space: Research review and theoretical model. *Human Ecology*, 4(1), 47–67.

Sundstrom, E., Burt, R. E., & Kamp, D. (1980). Privacy at Work: Architectural Correlates of Job Satisfaction and Job Performance. *The Academy of Management Journal*, 23(1), 101–117.

Surveillance. (Cambridge Dictionary). Da <https://dictionary.cambridge.org/it/dizionario/inglese/surveillance>

Taub, A. (2020, April 6). A New Covid-19 Crisis: Domestic Abuse Rises Worldwide. *The New York Times*. Da <https://www.nytimes.com/2020/04/06/world/coronavirus-domestic-violence.html>

Tripathi, N. (2010). Privacy and control: Are they related? *Psychological Studies*, 55(2), 108–117.

Veyne, P., Ariès, P., & Duby, G. (1967). *A History of Private Life, Volume I: From Pagan Rome to Byzantium* (Vol. 1). Athenäum.

Weinzierl, M. (2018). Space, the Final Economic Frontier. *The Journal of Economic Perspectives*, 32(2), 173–192.

Westin, A. F. (1967). *Privacy and freedom*. Atheneum.

Whitman, J. Q. (n.d.). The Two Western Cultures of Privacy: Dignity Versus Liberty. *The Yale Law Journal*, 72.

WHO EMRO | Levels of domestic violence increase globally, including in the Region, as COVID-19 pandemic escalates | Violence-news | Violence, injuries and disabilities. (n.d.). Da <http://www.emro.who.int/violence-injuries-disabilities/violence-news/levels-of-domestic-violence-increase-as-covid-19-pandemic-escalates.html>

Why do tigers have stripes? (n.d.). The International and Comparative Law Quarterly. Da <https://www.downtoearth.org.in/blog/wildlife-biodiversity/why-do-tigers-have-stripes--74393>

Zimmerman, R. (2017). *CAPITALISM IN SPACE: Private Enterprise and Competition Reshape the Global Aerospace Launch Industry*. Center for a New American Security.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

IL MITO DEI DIRITTI E L'ECLISSI DEL LOGOS. SU UN LIBRO DI FABRIZIO SCIACCA.

DOI: 10.7413/18281567300

di Marco Spada

Università degli Studi di Messina

The Myth of Rights and the Eclipse of Logos: On a Book by Fabrizio Sciacca.

Abstract

Through a trajectory that intertwines genealogy and political theory, Sciacca analyses the language of rights as a form of new secular mythology and reconstructs its symbolic function within the civilisation of *logos*. The article seeks to highlight the work's continuity with the European philosophical tradition – from Locke to Hegel, from Nietzsche to Heidegger – and to underscore its theoretical significance: restoring to legal thought the intrinsic connection between freedom, form, and limit, against the reduction of law to a merely technical instrument or to political moralism.

Keywords: Rights; genealogy; sovereignty; language; civil theology.

Nel panorama odierno della filosofia politica e del pensiero giuridico, *Il mito dei diritti* di Fabrizio Sciacca¹ si impone come un intervento di rara precisione teorica. L'autore affronta qui il nodo più fragile e insieme più idolatrato della modernità occidentale: la credenza nei diritti universali come forma secolarizzata del sacro. Lungi dal limitarsi a una critica polemica o a una provocazione di tono reazionario, Sciacca costruisce un percorso genealogico che riconduce la categoria del diritto alle sue origini linguistiche, mitiche e simboliche, restituendo a queste spessore antropologico e densità storica. L'idea, sin dall'incipit, è che i linguaggi non siano strumenti neutri, ma depositi di mitologie,

¹ F. Sciacca, *Il mito dei diritti*, Liberilibri, Macerata 2025.

luoghi in cui si sedimentano le grandi narrazioni dell'umano. Da questa premessa, in cui riecheggia la lezione di Wittgenstein² e di Heidegger³, deriva la tesi centrale del libro, secondo cui la modernità, pur credendosi dissacratrice, è in realtà la più potente produttrice di nuove sacralità. Tra queste, la mitologia dei diritti occupa un posto eminente: non solo codice normativo, ma religione civile dell'Occidente, con dogmi e riti laici. Il percorso di Sciacca attraversa la modernità europea mettendone a nudo la struttura simbolica. Ciò che si presenta come razionale e universale affonda le sue radici in un immaginario religioso secolarizzato. La Francia rivoluzionaria, con i suoi templi dell'uguaglianza e i suoi culti civili, è assunta come paradigma di questa traslazione: la sfera politica si appropria degli spazi e delle funzioni del sacro, sostituendo alla trascendenza teologica la trascendenza immanente della legge. In questa nuova liturgia la parola "diritto" assume una funzione demiurgica, ove non designa più un istituto giuridico, ma il luogo simbolico in cui individuo e comunità si riconciliano in una promessa di redenzione secolare. È a questo livello che la diagnosi di Sciacca si distingue dalla semplice genealogia laica dei valori, poiché mostra come la modernità, pretendendo di fondarsi sulla ragione, si sia costruita attorno a un linguaggio che perpetua la logica della fede, sostituendo il culto della verità con quello della legittimazione morale. La religione dei diritti non dissolve il mito, lo riformula. Ciò che muta non è la struttura, ma l'oggetto della devozione. La modernità non ha distrutto la sacralità, ma l'ha tradotta nel linguaggio giuridico conferendo al diritto il ruolo di garante del senso⁴.

Per comprendere la genesi di questa nuova mitologia politica, Sciacca rilegge i grandi fondatori della tradizione moderna – da Locke a Kant e Hegel – seguendo il filo che unisce libertà, proprietà e autonomia. In Locke, la libertà appare come espressione volitiva dell'individuo e trova nella proprietà del lavoro la propria giustificazione razionale⁵. L'atto produttivo diventa il segno della differenza tra l'uomo e la natura. Tuttavia, in questa logica si annida già il paradosso che accompagnerà tutta la modernità: principi enunciati in nome dell'uguaglianza si traducono storicamente in nuove forme di disuguaglianza, perché la proprietà, fondamento della libertà, introduce una gerarchia di possesso e

² L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, trad. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano 1986, p. 31. Cfr. M. Carmello, *Jesi e Wittgenstein: letture del mito tra simbolo e senso*, in «Mythos», 13, 2019, p. 14.

³ M. Heidegger, *La questione della tecnica. Con un saggio di Federico Sollazzo*, goWare, Firenze 2017, pp. 12-15.

⁴ C. Schmitt, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 2014, p. 19.

⁵ J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 27-33.

di potere. Kant, spostando il discorso sul piano dell'autonomia morale, fa del diritto un'estensione della volontà razionale, e riconosce nello *ius connatum* della persona la condizione trascendentale della cittadinanza etica⁶. Ma la moralità kantiana, osserva Sciacca, rischia di astrarre il diritto dall'esperienza storica, fissandolo in un formalismo incapace di misurarsi con la concretezza dei conflitti. Hegel, invece, riporta il diritto nella storia. L'eticità (*Sittlichkeit*) è la forma concreta in cui la libertà individuale si realizza attraverso le istituzioni⁷. In questo passaggio, la teoria dei diritti si emancipa dal naturalismo e si confronta con la storicità dello spirito. Sciacca ne ricava una lezione decisiva, secondo cui ogni teoria del diritto che dimentichi le sue radici simboliche e comunitarie si espone al rischio di diventare pura tecnica di legittimazione.

Nel percorso di Sciacca, la figura di Bernard Mandeville assume un rilievo singolare. L'autore della *Favola delle api*⁸ rappresenta l'anello mancante tra la riflessione morale e l'economia politica: nella sua teoria dei "vizi privati, pubbliche virtù" si manifesta la prima consapevolezza del nesso tra libertà individuale e ordine spontaneo. Mandeville non celebra l'egoismo, ma ne riconosce la funzione strutturale: l'agire umano è mosso da interessi personali, e proprio tale dinamica genera effetti collettivi positivi. Sciacca coglie in questa intuizione la prefigurazione di una razionalità non pianificata, che troverà compimento in Adam Smith e, in epoca contemporanea, in Friedrich von Hayek⁹. La modernità liberale appare così come un lungo tentativo di conciliare virtù e interesse, libertà e ordine, individuo e comunità. Tuttavia, l'autore non si ferma alla genealogia e ne mostra anche le aporie. La tradizione dell'ordine spontaneo, nel suo sviluppo economico e giuridico, tende infatti a rimuovere la dimensione simbolica del diritto, riducendo la libertà a funzione del mercato e la proprietà a strumento di legittimazione economica. È in questo punto che Sciacca introduce una distinzione decisiva: la difesa della libertà individuale non può coincidere con l'apologia dell'individualismo. La libertà è forma, non impulso; è misura, non espansione illimitata. Da qui la necessità di ripensare il rapporto tra diritti e responsabilità, riconducendo il discorso politico alla concretezza dell'individuo e al limite come principio costitutivo dell'ordine. Il nesso tra libertà e proprietà, che costituisce l'asse portante della tradizione liberale, viene da Sciacca riconsiderato in

⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2024, pp. 58-62.

⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2025, pp. 33-40.

⁸ B. Mandeville, *La favola delle api, ovvero Vizi privati benefizi pubblici*, Boringhieri, Torino 1961, pp. 38-44.

⁹ F. von Hayek, *La società libera*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 58-63.

chiave teoretica e antropologica. Egli mostra come il diritto alla proprietà non sia soltanto un istituto economico, ma un'estensione della sovranità personale: possedere significa delimitare uno spazio d'azione, affermare la propria autonomia di fronte al potere politico. In questa prospettiva, la proprietà si configura come il primo limite all'intervento dello Stato, il confine entro cui la libertà può farsi concreta. Tuttavia, nel corso del Novecento, l'ampliarsi della nozione dei diritti sociali e collettivi ha finito per intaccare questo equilibrio. Sciacca segue la critica di autori come Hans-Hermann Hoppe¹⁰ e Robert Nozick¹¹, per i quali la proliferazione di diritti positivi rappresenta una forma di espropriazione indiretta: la redistribuzione sistematica delle risorse trasforma la giustizia in strumento di controllo. Il diritto cessa di essere limite al potere e diventa apparato di gestione delle disuguaglianze. Qui l'autore coglie una deriva ideologica: l'universalismo dei diritti sociali si rovescia nel paternalismo dello Stato etico, che protegge l'individuo svuotandolo di responsabilità. Il risultato è una società amministrata, in cui la libertà è ridotta a concessione regolata e la proprietà a funzione pubblica. Per Sciacca, il compito teorico è allora quello di restituire alla libertà il suo statuto originario di principio negativo, ossia di barriera contro l'invasione del potere e di garanzia della differenza individuale. Nel cuore della trattazione, Sciacca affronta con rigore la controversia contemporanea sulle "ragioni dei diritti", riprendendo la distinzione elaborata da Matthew Kramer tra la teoria dell'interesse e quella della volontà¹². La prima considera i diritti come strumenti di tutela di beni essenziali – vita, integrità, libertà –, mentre la seconda li concepisce come espressione di una facoltà di scelta e di controllo del titolare. Sciacca mostra come entrambe le impostazioni, pur divergenti, condividano un medesimo limite, ossia la tendenza a fondare i diritti su principi morali assoluti, dimenticando che il diritto è una tecnica di regolazione del conflitto, non un'estensione della coscienza etica. In questo senso, egli si avvicina alla prospettiva di Bernard Williams, che distingue tra modelli "emanativi" e "strutturali" della filosofia politica, riconoscendo al secondo il merito di non derivare la legittimità da valori trascendenti, ma dall'equilibrio pratico delle istituzioni¹³. Analogo rigore è applicato al tema della tolleranza, che Sciacca rilegge alla luce del pensiero di John Gray: non come strumento di

¹⁰ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, Springer, Berlin 2013, pp. 184-190.

¹¹ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2024, pp. 149-153.

¹² M.H. Kramer, *Rights Without Trimmings*, in Id., *A Debate Over Rights: Philosophical Enquiries*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 7-10.

¹³ B. Williams, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. 3-5.

consenso morale, ma come condizione di pace in società pluralistiche¹⁴. Tollerare non significa condividere valori, bensì riconoscere la coesistenza di forme di vita incompatibili, evitando di tradurre la diversità in errore. In questa prospettiva, la politica non è pedagogia del bene, ma arte della misura e della mediazione. Nella sezione conclusiva del volume, Sciacca riporta la riflessione sul terreno più alto della filosofia del linguaggio e del politico, dove il mito e la parola si intrecciano alla decisione. In dialogo con Carl Schmitt, egli riconosce che ogni ordine politico presuppone una distinzione originaria tra amico e nemico¹⁵, e che l'universalismo dei diritti tende a neutralizzare questa dimensione costitutiva del politico. La retorica dell'umanità, della pace e della dignità universale, pur nobile nei principi, finisce per dissolvere la responsabilità della decisione, sostituendo al conflitto reale un linguaggio amministrativo di procedure e garanzie. Ma quando la crisi si manifesta – che sia economica, sanitaria o migratoria –, riemerge la domanda schmittiana, ossia chi decide sull'eccezione. Il liberalismo dei diritti non ha una risposta, perché ha smarrito il luogo della sovranità. Parallelamente, il richiamo a Heidegger consente a Sciacca di leggere la crisi dei diritti come sintomo dell'oblio del logos, poiché se il linguaggio è la casa dell'Essere, l'uso inflazionato e performativo della parola “diritto” rivela la riduzione dell'essere umano a funzione di apparati tecnico-giuridici¹⁶. Laddove il diritto era parola di fondazione, diventa formula di amministrazione. L'epoca del *Gestell*, l'essenza della tecnica che riduce l'Essere a risorsa disponibile (*Bestand*), trova così nella liturgia dei diritti la propria espressione secolare: un sistema che protegge e ordina, ma non comprende più il senso del limite. In questa prospettiva, l'eclissi del logos non è soltanto un tema teoretico, ma la diagnosi di una civiltà che ha smarrito la misura simbolica del proprio linguaggio normativo.

A bilanciare questa critica dell'universalismo contemporaneo, Sciacca recupera la memoria formale del diritto romano, riconoscendo in essa la più alta espressione della razionalità giuridica occidentale. È a Roma, più che ad Atene, che il diritto si configura come architettura di forme e non come emanazione di principi morali: la *mancipatio*, il *nexum*, la *naturaliter possessio* non sono mere procedure, ma atti performativi che uniscono simbolo, rito e norma, conferendo al diritto una concretezza sacrale. In questo richiamo alle origini, Sciacca individua l'antidoto al dissolvimento

¹⁴ J. Gray, *Two Faces of Liberalism*, The New Press, New York 2002, pp. 83-88.

¹⁵ C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*. *Saggi di teoria politica*, op. cit., pp. 26-29.

¹⁶ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1999, pp. 7-11.

semantico della modernità: solo un diritto che riconosca la propria dimensione rituale può resistere alla riduzione strumentale operata dalla tecnica e dal moralismo. La perdita della forma giuridica coincide, infatti, con la perdita dell'ordine, e qui il pensiero di Sciacca si salda con l'intuizione di Renato Cristin¹⁷, secondo cui l'Occidente vive una transizione dal *cosmos* al *chaos*, ossia dalla forma al disordine, dall'ordine simbolico a un orizzonte di frammenti. In questa regressione, i diritti cessano di essere principi di misura e diventano richieste illimitate, legittimazioni emotive, strumenti di rivendicazione senza fondamento. È in questo scenario che Sciacca richiama la necessità di restituire ai diritti la loro forma originaria: quella di confini, non di promesse; di garanzie, non di desideri. Il diritto, per sopravvivere, deve tornare a essere misura dell'umano, non linguaggio dell'illimitato.

Nel suo insieme, *Il mito dei diritti* si configura come un libro di necessità più che di attualità. Necessario, perché interviene in un momento in cui il discorso pubblico sui diritti ha raggiunto il massimo grado di inflazione semantica e di vuoto teorico; e perché restituisce alla riflessione politico-giuridica quella profondità metafisica che la modernità aveva dissolto. Sciacca non si limita a criticare l'universalismo dei diritti: ne svela la struttura mitopoietica, mostrando come esso funzioni da nuova religione civile, costruita per sostituire la trascendenza con l'autocelebrazione della società. Tuttavia, il suo obiettivo non è la demolizione ma la fondazione: recuperare la libertà nella sua forma concreta, radicata nella responsabilità, nella proprietà, nel limite. In ciò consiste la sua distanza tanto dal moralismo progressista quanto dal nichilismo anti-moderno: Sciacca non cerca un'alternativa ideologica, ma un principio ordinatore che restituisca senso alla distinzione tra individuo e potere.

La forza del libro sta nella sua capacità di collegare genealogia e diagnosi, mostrando come la crisi del linguaggio giuridico sia parte della più ampia crisi del logos occidentale. In un tempo in cui il diritto è diventato sinonimo di desiderio e la giustizia si misura in termini di emozione pubblica, *Il mito dei diritti* si pone come gesto di sobrietà teorica e come invito a ripensare le fondamenta simboliche della libertà. Il merito di Sciacca è di collocarsi nel punto in cui la filosofia del diritto incontra la diagnosi della civiltà. Il suo libro non appartiene soltanto alla tradizione giusfilosofica, ma si inserisce nella linea di chi ha interrogato la modernità come forma spirituale. Nietzsche, Schmitt e Heidegger costituiscono i poli impliciti di questa genealogia. Dal primo, Sciacca eredita la diffidenza verso ogni moralismo travestito da razionalità: la volontà di verità che sostiene i diritti universali è,

¹⁷ Renato Cristin, *I padroni del caos*, Liberilibri, Macerata 2017, pp. 15-18.

per Nietzsche, un effetto della decadenza dell'Occidente, la prosecuzione della metafisica cristiana sotto il linguaggio dell'eguaglianza¹⁸. Da Schmitt proviene invece la consapevolezza che ogni ordine giuridico si fonda su una decisione originaria e che la neutralizzazione dei conflitti, operata dal linguaggio universalistico, conduce inevitabilmente all'indistinzione e alla crisi della sovranità¹⁹. Infine, da Heidegger deriva la consapevolezza più profonda: che la crisi dei diritti non è un fatto politico, ma ontologico. L'oblio del logos coincide con la perdita del linguaggio come luogo del senso, e con la riduzione del diritto a calcolo, a strumento tecnico di gestione della vita²⁰.

Il mito dei diritti appare così come una meditazione sul destino della parola "diritto", sulla sua progressiva secolarizzazione e sul bisogno di un nuovo fondamento che restituisca al pensiero politico la dimensione dell'essere e del limite. In definitiva, *Il mito dei diritti* non è un libro "contro" i diritti, ma un libro "dentro" la questione dei diritti, nel punto in cui essi smettono di essere strumenti giuridici e diventano categorie metafisiche. Sciacca non mira a una restaurazione del passato, bensì a una purificazione del linguaggio: la sua critica è un atto di fedeltà al diritto stesso, inteso non come repertorio di pretese, ma come forma di civiltà. Ciò che egli oppone all'ideologia universalistica non è il relativismo, bensì la consapevolezza dei limiti: l'idea che la libertà non si fondi sull'assenza di vincoli, ma sulla coscienza del proprio confine. È in questa fedeltà alla misura che si riconosce la vera continuità con la tradizione europea, dal diritto romano alla filosofia classica tedesca. La modernità, osserva Sciacca, ha smarrito il rapporto tra logos e nomos: tra parola e legge, tra fondamento e forma²¹. Riannodare questo legame è il compito di una filosofia politica all'altezza della crisi contemporanea.

Nel linguaggio limpido e nella struttura densamente argomentata del libro si avverte la volontà di restituire al pensiero giuridico la sua dignità speculativa. Sciacca non indulge alla retorica, né alla polemica; procede, piuttosto, con una calma severità che ricorda la lezione dei moralisti classici, quando la riflessione sul diritto era ancora una meditazione sulla natura dell'uomo. *Il mito dei diritti* appartiene a quella rara categoria di opere che non cercano consenso ma comprensione, e che

¹⁸ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2017, pp. 108-110.

¹⁹ C. Schmitt, *Il custode della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1981, p. 24.

²⁰ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., p. 21; si veda anche Id., *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, pp. 151-153.

²¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi 1995, pp. 41-45.

non si lasciano consumare dal ritmo del dibattito giornaliero. In un tempo in cui la parola “diritto” è divenuta sinonimo di desiderio, e la giustizia è ridotta a strumento di inclusione performativa, Sciacca restituisce al pensiero la responsabilità della distinzione, cioè di saper discernere ciò che è politico da ciò che è morale, ciò che è giuridico da ciò che è emotivo, ciò che è libertà dalla pretesa²². In questa capacità di distinguere – di riportare il logos nel cuore del diritto – risiede la forza più duratura del suo libro.

²² Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago 1965, p. 8: «The distinction between the political and the moral is the condition of philosophy itself».



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



AlboVersorio
Edizioni

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.