

LA FILOSOFIA È UN DISCORSO PUBBLICO?

Medialità e mediaticità del discorso filosofico

di Alessandro De Cesaris e Francesco Striano

Abstract

Today, in talking about public sphere and the possible role of philosophy in it, one can not but refer to information technology. However, in order to investigate the relationship of the philosophical discourse with the environments of the digital age, seems appropriate to start from the more general question of the status of philosophy itself, as well as from its relationship with persuasion and the rhetorical dimension.

The basic question to which this essay is intended to answer is the following: in what sense is philosophy a public discourse? In what terms, moreover, does the reconfiguration of the public/private distinction determined by digital media influence the nature of the philosophical debate, its internal dynamics, its objectives and its diffusion?

First of all, the article will reconstruct, in particular through an analysis of the Platonic *Phaedrus*, the common origins and a certain consubstantiality of philosophical thought and its rhetorical manifestation. Starting from this assumption the thesis according to which philosophy has always been and, in a certain sense, must be philosophy of communication will be supported. The specificity of the relationship between philosophy and communication lies in its being always mediology in the sense of a discourse in, of, and on the medium, medium and medium.

Finally, this retrospective redefinition of the status of philosophy will be applied to the context of Computer-Mediated Communication (CMC) in order to understand how reflection can recover its role of taking a critical distance in the current public context.

Keywords: comunicazione, digitale, media, pubblico, retorica.

1. *Il discorso filosofico e il suo statuto*

Al fine di comprendere la relazione specifica che il discorso filosofico intrattiene con i nuovi media digitali, è innanzi-

tutto necessario porsi una domanda più generale circa lo statuto del discorso filosofico in quanto tale¹.

A differenza del discorso delle scienze esatte, il discorso filosofico non si lascia rinchiudere all'interno di una ripartizione binaria netta tra pubblicazione scientifica e divulgazione. Nel caso delle scienze esatte, ad esempio della fisica, esiste una distinzione comunemente accettata tra la fase di produzione della ricerca (che è pubblica solo in senso lato, dal momento che ammette come interlocutori solo individui altamente specializzati a seguito di un duro percorso di preselezione), e la successiva fase di divulgazione, che è senz'altro pubblica, ma al tempo stesso è orientata in senso unilaterale, presentandosi come un momento di condivisione di risultati già dati da parte di un esperto.

Il caso della filosofia è peculiare, perché mostra una contraddizione evidente. Da un lato, la ricerca filosofica è riservata a una comunità di esperti, allo stesso titolo delle altre scienze. Dall'altro lato, tuttavia, il carattere pubblico del discorso filosofico non ha mai una modalità puramente unidirezionale, ma si presta strutturalmente a una certa dialogicità. La figura di Socrate, sospesa ambiguamente tra l'interrogazione in pubblica piazza e il protagonismo all'interno degli scritti del fondatore dell'Accademia, rende con molta precisione questo paradosso².

Lungi dall'essere un limite, tuttavia, questa ambiguità rivela il carattere fondamentale retorico del pensiero filosofico. Sospesa tra elitarismo ed ecumenismo, la filosofia sa dai tempi del *Fedro* di Platone che la verità non basta, e che essa abbisogna della persuasione. Il carattere retorico della filosofia è ciò che occorre mettere a

¹ In questa sede il termine “discorso” è usato senz'altro con un riferimento al lavoro di Michel Foucault (M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, tr. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 1972, pp. 9-18). Rispetto a Foucault, l'elemento di avvicinamento è senz'altro dato dalla considerazione della rete di rapporti reali e virtuali in cui la produzione del discorso si pone. In seconda battuta, tuttavia, nel presente saggio si propenderà per una considerazione che mette al centro i media, e dunque la configurazione tecnologica della società, invece che la rete di potere che struttura la società stessa.

² Per un'analisi dettagliata di questa ambiguità è illuminante il libro di M.M. SASSI, *Indagine su Socrate*, Einaudi, Torino 2015.

tema in un discorso circa la dimensione pubblica. Ciò non significa, chiaramente, squalificare il tenore del discorso filosofico in nome di una non precisata “retoricità”: al contrario, l’obiettivo è precisamente quello di scardinare un uso sedimentato nel linguaggio comune, secondo il quale la dimensione retorica si contrapporrebbe a una dimensione “non retorica”, più seria e diretta. Se si riconosce la funzione strutturale della dimensione retorica all’interno di qualsiasi forma di discorso pubblico, diventa allora centrale individuare il carattere specifico che questa dimensione assume all’interno delle pratiche filosofiche. La domanda, a questo punto, è se non sia proprio questo carattere specifico a dirci qualcosa rispetto al senso della filosofia in generale.

La scelta di riarticolare la questione circa il rapporto tra filosofia e nuovi media, ponendola in termini più generali, è interessante perché permette di individuare un possibile pregiudizio nell’andamento del discorso corrente circa lo statuto della filosofia, ovvero l’idea che sia possibile discutere del carattere pubblico o privato, individuale o collettivo, popolare o elitario della filosofia prima di analizzare la configurazione mediatica all’interno della quale l’attività filosofica si svolge. L’ipotesi di partenza di questo saggio è proprio che questa prospettiva vada abbandonata, e che ciò che appare primo per noi – ovvero un discorso generale circa la natura della filosofia – non sia in realtà primo in sé, e trovi risposta solo in seguito a un’analisi circostanziata del modo in cui l’attività filosofica si svolge.

Ciò significa, innanzitutto, accettare almeno in parte una nozione plastica e storica di filosofia³. Tuttavia, il rifiuto di una posizione essenzialista e statica circa la natura del filosofare non deve condurre al pericolo di adottare una posizione nominalista, o di cadere in una forma di relativismo. Al contrario, l’obiettivo di questo saggio è mostrare come sia proprio l’attenzione alle diverse e cangianti modalità espressive della filosofia, e l’analisi delle conseguenze di queste stesse modalità sulla natura dell’attività filosofica, a permet-

³ Il termine “plastico” è mutuato dal lessico di Catherine Malabou, che a propria volta lo raccoglie dalla tradizione della filosofia classica tedesca, in particolare da Hegel. Cfr. C. MALABOU, *Plasticité*, Léo Scheer, Paris 1999.

tere una definizione di filosofia priva di presupposti, al tempo stesso efficace teoreticamente e sostenibile storicamente. Il nucleo di questa proposta consiste nel precisare che è proprio della filosofia un certo rifiuto per la distinzione tra tema e metodo, tra oggetto e stile (usando espressioni classiche, tra forma e contenuto o tra medium e messaggio).

Questo implica una riflessione sulla natura mediatica della filosofia. Questo aspetto non ne costituisce un difetto, come voluto da alcuni sostenitori dello specialismo filosofico⁴, ma piuttosto una cifra costitutiva. Il pensiero filosofico si è espresso in tutte le forme stilistiche, in tutti i generi letterari, in tutti i mezzi di comunicazione conosciuti alla tradizione occidentale. Questo dato non dice l'indifferenza di questi mezzi, ma piuttosto l'esigenza, da parte del pensiero filosofico, di operare riflessivamente una scelta comunicativa, che è consustanziale alla dimensione argomentativa.

Lo scopo del presente saggio, dunque, consiste nel mostrare in che senso un discorso sulla filosofia non può darsi se non nei termini di un discorso *nel* medium, *del* medium e *sul* medium. Un discorso nel medium, perché la riflessione filosofica, pur agognando a una certa oggettività, è pur sempre calata all'interno di un regime comunicativo ben preciso, e deve sempre riconoscere con precisione ciò che questo comporta. Del medium, perché il principale effetto del discorso filosofico è mostrare l'essenza del medium in cui esso si esprime. Sul medium, perché questa essenza non può limitarsi ad apparire, ma deve essere al tempo stesso esplicito oggetto di riflessione. In questo senso, la natura strutturalmente mediatica della filosofia è al tempo stesso la sua natura mediale: la filosofia è sempre, in quanto tale, mediologia.

Limitandosi al campo della CMC (Computer Mediated Communication), l'obiettivo è dunque non tanto quello di riflettere sulla possibilità di fare filosofia sui social network⁵, ma piuttosto indivi-

⁴ Cfr. D. MARCONI, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.

⁵ Si veda ad esempio A. FABRIS, *Twitter e la filosofia*, ETS, Pisa 2015; ID., *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia 2012. In generale, l'idea che i social network possano essere uno strumento più o meno valido per la comunicazione e lo scambio di opinioni, anche in ambito accademico o di ricerca, è la conseguenza di un approccio che vede negli strumenti della comunicazione

duare le modalità specifiche con cui la dimensione argomentativa-teoretica si calibra con quella retorica.

2. *Filosofia come persuasione*

Dalla pubblica *Agorà* alla segretezza delle scuole pitagoriche, dall'insegnamento orale dei sofisti e di Socrate (ma anche di Platone e Aristotele all'interno di Accademia e Liceo), alla scrittura di poemi, dialoghi, lettere. Non si può parlare della filosofia antica senza intrecciare i suoi contenuti, le sue intuizioni, i suoi teoremi con l'inesausto intento della persuasione⁶.

Alle sue origini la filosofia poneva enorme attenzione alla forma con la quale presentarsi al pubblico e calibrava l'accessibilità dei propri testi o prolusioni a seconda del tipo di pubblico che si voleva raggiungere. Testi poetici ed evocativi erano preferiti da dottrine quasi iniziatiche, mentre la buona e coerente argomentazione, capace di convincere mediante il ragionamento consequenziale, era preferita dai sofisti, che preparavano i giovani nobili ateniesi a un futuro nella politica cittadina⁷.

Ma l'esempio più illuminante di sperimentazione sul discorso filosofico e di inscindibilità tra forma e contenuto è Platone. Sappiamo⁸ che egli si dedicò a due generi di comunicazione, scritti e

un oggetto "neutro" che bisogna saper maneggiare, ma che permettono di lasciare pressoché intatta la natura di ciò che veicolano. Un buon esempio di un'impostazione simile è P.C. RIVOLTELLA, *Le virtù del digitale*, Morcelliana, Brescia 2015.

⁶ R. BARTHES, *La retorica antica*, tr. it. P. Fabbri, Bompiani, Milano 2000; F. PIAZZA, *La Retorica di Aristotele. Un'introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, p. 101.

⁷ A questo proposito sono utili le ricerche di Giorgio Colli circa la nascita della logica filosofica. Cfr. G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975. Cfr. anche M. DETIENNE, *I maestri della verità nella Grecia arcaica*, tr. it. A. Fraschetti, Laterza, Roma-Bari 2008; J.P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, tr. it. F. Codino, Feltrinelli, Milano 2007.

⁸ Almeno secondo le ricerche delle scuole storico-filosofiche di Tubinga e Milano: cfr. PLATONE, *Dottrine non scritte*, a cura di G. Reale e M.D. Richard, Bompiani, Milano 2008 e G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Ri-*

orali: i dialoghi, opere essoteriche, destinate al pubblico, le uniche giunte fino a noi, e le cosiddette dottrine esoteriche, contenenti precetti che venivano insegnati tra le mura dell'accademia. Conosciamo il Platone critico dei sofisti e del loro utilizzo troppo libero del linguaggio, con il quale avrebbero potuto sostenere qualunque causa, anche se contraria alla verità. Lo sappiamo critico della scrittura, che fisserebbe un discorso senza che il suo autore abbia più la possibilità di difenderlo⁹; eppure anche l'allievo di Socrate fu scrittore elegantissimo e adottò la forma del dialogo, proprio di modo che anche ciò che veniva fissato nella scrittura mantenesse un carattere di apertura e di stimolazione al ragionamento, piuttosto che di imposizione di una teoria.

Da questo punto di vista il *Fedro* è uno straordinario esempio di testo che riflette allo stesso tempo su un tema (l'amore), sul modo di affrontarlo (quali regole debba avere un discorso su di esso per essere ben formato, convincente e conforme a verità al tempo stesso) e anche sulla stessa possibilità di filosofare attraverso la scrittura. I tre livelli (contenutistico, discorsivo e testuale) formano una testimonianza fondamentale della co-originarietà di filosofia e retorica come persuasione e dell'inseparabilità di una riflessione dal suo stesso strutturarsi.

In questo dialogo possiamo ben vedere come Platone, in realtà, non disprezzi affatto la retorica e quanta importanza riconosca alla potenza di questo mezzo. Ciò che teme, infatti, è il cattivo uso della retorica che, per soddisfare il narcisismo del retore, potrebbe portare chi lo ascolta a credere cose non vere, soltanto perché egli possa dimostrare la sua abilità nel dire tutto e il contrario di tutto. Socrate, protagonista del racconto, dice di essere rimasto molto colpito dall'orazione di Lisia recitatagli da Fedro, ma principalmente per due motivi: la forma del testo e la recitazione dell'amico¹⁰. Non essendo però persuaso dalle argomentazioni e dal contenuto, farà egli stesso due discorsi, uno per argomentare la stessa cosa sostenuta da

lettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte", Vita e Pensiero, Milano 1990.

⁹ Cfr. *Phaedr.* 275d-e.

¹⁰ Cfr. *Phaedr.* 234d-235a.

Lisia, ma in forma più stringente, e un altro per argomentare il suo contrario, che egli ritiene più conforme al vero, e per esprimere i contenuti della filosofia delle idee (di Platone).

Infatti, secondo Socrate, «di per sé non è cosa brutta scrivere discorsi», lo è invece «do scrivere in maniera non bella, ma in maniera brutta e cattiva»¹¹, giacché «una vera arte del dire che non tocchi la verità [...] non c'è e non ci sarà mai»¹². Non può esserci arte retorica che sia veramente arte se essa non persegue la verità¹³, e dunque non potrà esserci buona retorica senza filosofia. Eppure, si potrebbe anche dire che non può esserci filosofia senza retorica: Platone, infatti, per bocca del suo maestro, tratteggia una buona retorica che ha le sembianze della sua dialettica, la quale non è però soltanto modo di esprimere la filosofia, bensì modo stesso del buon filosofare: «E di queste forme di procedimento, proprio io sono un amante, o Fedro, ossia delle divisioni e delle unificazioni, *al fine di essere capace di parlare e di pensare*»¹⁴.

Il *Fedro*, inoltre, ci dice anche che la persuasione passa necessariamente per la conoscenza dell'anima, dal momento che è all'anima che essa si rivolge; e saranno diversi i discorsi a seconda dei tipi di anima¹⁵. E la filosofia, quindi, deve conoscere l'oggetto a cui si rivolge per fare ad esso un discorso che sarà sempre, in ultima analisi, un discorso intorno a questo stesso oggetto.

¹¹ *Phaedr.* 258d. PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 565.

¹² *Phaedr.* 260e. PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 567.

¹³ Cfr. *Phaedr.* 262c.

¹⁴ *Phaedr.* 266b. PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 572, corsivo nostro. In modo molto più radicale, si potrebbe esporre questa tesi affermando che non esiste verità filosofica che non si dia nei termini di un discorso. Da una prospettiva platonica, ovviamente, sarebbe problematico ridurre l'orizzonte della verità a quello del linguaggio, e tuttavia è proprio nell'impossibilità di ridurre il vero all'esprimibile che si testimonia il carattere strutturalmente mediale della filosofia stessa, che in quanto tale – ovvero in quanto filosofia e non sofia – è sempre mezzo, indirizzamento, allusione a una dimensione che essa stessa non intende esaurire. Cfr. G. CARCHIA, *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2000, cap. I.

¹⁵ Cfr. *Phaedr.* 270e-272a.

Nonostante poi la critica alla scrittura e l'affermazione della superiorità dell'oralità sia affidata all'ultima parte del dialogo, in quest'opera viene presentato un interessantissimo esperimento meta-mediatico. È senz'altro vero che Platone vuole affermare che il filosofo non lascerà allo scritto la parte più importante delle proprie dottrine¹⁶, ma è altrettanto vero che l'autore si trova a sperimentare con le possibilità concessegli dalla scrittura stessa, cercando di darle una forma aperta e quanto più possibile somigliante all'oralità. Platone vive un'epoca che è soglia, in occidente, tra la cultura orale e quella alfabetica e sviluppa su questa soglia la sua intera filosofia¹⁷.

Anche Aristotele, senza dubbio assai meno severo nei confronti della scrittura, esprime la consustanzialità di metodo filosofico e metodo retorico: le figure sillogistiche che egli espone negli *Analitici Primi* non sono intese soltanto come figure del ragionamento apodittico o dialettico, ma anche di quello retorico e di ogni forma di persuasione, dal momento che «ad ogni cosa prestiamo fede o tramite un sillogismo o tramite un'induzione»¹⁸. Secondo lo Stagirita, quindi, la logica, in quanto ragionamento ben strutturato, non può che convincere e per convincere è necessario utilizzare la logica. Al tempo stesso, tuttavia, il dominio dell'argomentazione, pur mostrando un tratto unitario, non si riduce a quello della stretta argomentazione razionale, ma anzi trova in sé diverse forme di discorso, regolate da principi distinti. Se dunque il rigore logico fa, in qualche modo, da tratto unitario nei confronti di tutte le forme dell'argomentazione, l'argomentazione stessa non è riducibile alla dimostrazione di tipo logico-formale. La stessa distinzione aristotelica tra argomentazione analitica, dialettica e retorica non vede affatto la prima come "superiore" alle altre due, ma riconosce anzi nella dialettica e nella retorica degli aspetti centrali del discorso –

¹⁶ Cfr. *Phaedr.* 278c-d.

¹⁷ Questa è la nota tesi di E.A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, tr. it. M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1973; si veda anche ID, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, tr. it. L. Lomiento, Laterza, Roma-Bari 1996.

¹⁸ *APr.*, II, 23, 68b14. ARISTOTELE, *Organon*, vol. I, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1996, p. 410.

dove è proprio la dialettica, anzi, a mostrare di fatto la realtà più propria dell'argomentazione filosofica¹⁹.

Alcune linee all'interno della tradizione occidentale moderna vedono nella retorica una forma di argomentazione "debole" rispetto alla dimostrazione logica, individuando il discorso retorico come un'estensione del campo del linguaggio, ma in territori che si fanno progressivamente estranei al dominio della verità e dunque all'interesse della filosofia. Questa posizione, d'altronde, è ribaltabile, come è stato più volte tentato: la retorica non costituisce solo un'integrazione del "nucleo forte" costituito dalla logica dimostrativa, ma può rappresentarne anche una coerentizzazione e una radicalizzazione, in quanto forma di discorso capace di tenere in considerazione più fattori e di rispondere a un'immagine più globale dell'uomo e dei suoi compiti²⁰.

3. *La natura mediatica della filosofia*

Fin qui, dunque, il discorso si è limitato a giustificare l'opportunità di riavvicinare filosofia e retorica. La retorica non solo è stata una componente essenziale nella nascita e nello sviluppo del pensiero filosofico, ma ne è sempre stata e ne è ancora una di-

¹⁹ A questo proposito è senz'altro rilevante che Aristotele ponga esplicitamente un'analogia tra dialettica e retorica (*Rhet.* 1354a), affermando oltretutto che è proprio d'entrambe trattare un oggetto che in qualche modo tutti conoscono. Filosofia e retorica non sono solo strettamente connesse, ma lo sono anche in quanto si richiamano entrambe a qualcosa di comune, di pubblico nella sua connotazione più strettamente antropologica (si veda a riguardo F. PIAZZA, *La Retorica di Aristotele*, cit., pp. 28-29).

²⁰ Cfr. C. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, tr. it. C. Schick, M. Mayer, E. Barassi, Einaudi, Torino 1966, pp. 3-5. Si veda anche G. PRETI, *Retorica e logica. Le due culture*, Einaudi, Torino 1968, pp. 145-210. Incidentalmente, è interessante notare che il problema del rapporto tra logica dimostrativa e retorica, e dunque la questione dell'argomentazione, si incardina all'interno del dibattito sulle due culture, e riguarda dunque anche la possibilità di gettare ponti tra la dimensione scientifica e quella letteraria. In questo dibattito la posizione della filosofia è del tutto peculiare, trattandosi di una forma di sapere tradizionalmente considerata sospesa tra scienza e letteratura.

mensione strutturale, questo anche nei casi in cui essa viene rimossa in nome di un ideale più trasparente e rigido di verità e di conoscenza. In questo senso, l'appello alla componente retorica della filosofia si pone come un recupero, come un modo di riguadagnare coscienza di un aspetto delle pratiche filosofiche che non può essere eliminato, ma semmai solo rimosso o ignorato. Nell'urgenza di non effettuare questa rimozione, e dunque di mantenere uno sguardo globale sull'esperienza filosofica, risiede il senso di un progetto ermeneutico, ovvero di un tentativo di concentrare l'attenzione sull'aspetto espressivo della vita, come della pratica filosofica che riflette quella vita stessa.

Tuttavia, il discorso può farsi ancora più radicale. Mettere a tema l'espressione e la comunicazione può essere ancora considerato come il compito specifico di un certo modo di fare filosofia. In questo senso la retorica può essere un metodo tra gli altri, così come il linguaggio e l'espressione possono essere un oggetto tra gli altri. La filosofia si configura così come una filosofia *della* comunicazione, come una filosofia del linguaggio, e in due possibili sensi: o nel senso sempre più corrente di una filosofia speciale, e dunque di una disciplina filosofica particolare, o nel senso di una proposta programmatica, come se la filosofia proponesse, tra i tanti possibili, un certo ideale, un valore o un tipo di prassi, identificato con la comunicazione.

Rispetto a questa immagine del nesso tra filosofia e comunicazione, la presente proposta intende muoversi in una direzione più radicale. Secondo questa proposta, la comunicazione non è "un" oggetto della filosofia, ma ne è al contrario l'oggetto più proprio, se non addirittura l'unico. La contrapposizione tra logica, fisica ed etica, e più recentemente la tassonomizzazione delle discipline filosofiche secondo innumerevoli indirizzi diversi, si fonda su una nozione molto ristretta di ciò che è il *logos*, così come di ciò che la comunicazione può significare e riguardare. Nella misura in cui la filosofia è un discorso riflessivo, che porta a coscienza e rende trasparenti le strutture profonde del pensiero e del linguaggio, questo pensiero e questo linguaggio vanno intesi liberandosi dal presupposto che si parli di qualcosa di specifico, e non piuttosto della condizione di possibilità per qualsiasi incontro, qualsiasi discorso.

In primissima battuta, dunque, il carattere peculiare del rapporto tra filosofia e retorica, tra filosofia e comunicazione, è che la filosofia è il discorso il cui oggetto non è esterno al discorso stesso. Ciò è una diretta conseguenza dell'ambizione più propria del discorso filosofico, che mira a una forma di sapere priva di presupposti e assolutamente libera.

In quanto forma radicale di “metadiscorso”, la filosofia possiede un carattere strutturalmente mediale. Questo non solo nel senso che essa si pone come una forma di “rimando” a una dimensione veritativa che non viene ritenuta direttamente attingibile, ma anche e soprattutto nel senso che essa si configura come una forma di riflessione sulle possibilità, sul senso e sui limiti del medium all'interno del quale essa si muove, sia esso il pensiero, il linguaggio, la scrittura, il genere letterario in cui essa si esprime.

Per questa ragione, la filosofia possiede un carattere di triplicità: come ogni discorso, essa è un discorso nel medium. Essa è soggetta a un determinato regime discorsivo, risente delle potenzialità e dei limiti della lingua, del genere letterario, del supporto materiale in cui si esprime. La filosofia ha tentato più volte di aggirare questa dimensione attraverso l'idea di un “medium perfettamente trasparente”²¹. Al contrario, l'impostazione mediale della filosofia abbraccia questo elemento come costitutivo. In questo, la proposta di una concezione mediologica si propone come una prosecuzione, se non come una radicalizzazione della tradizione ermeneutica. Come per questa tradizione, l'urgenza risiede nel chiarire in che senso il riferimento necessario alla dimensione sensibile, contingente, storica e “culturale” non implichi affatto una rinuncia alla dimensione della verità, ma anzi apra la strada ad una comprensione più ricca, coerente e radicale della verità stessa.

L'esigenza di salvare la filosofia dal pericolo del relativismo deterioro viene soddisfatta dagli altri due elementi. In seconda battuta,

²¹ Esempi ne sono la lingua universale di Leibniz, o più recentemente le riflessioni di Alain Badiou sulla matematica, considerata come un linguaggio puro e autenticamente universale. Si veda ad esempio A. BADIOU, *L'Essere e l'evento*, tr. it. G. Scibilia, Mimesis, Milano-Udine 2018, in particolare l'*Introduzione*. Per uno studio più generale sul problema si veda invece U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1996.

infatti, la filosofia è un discorso del medium, e non solo nel medium. Ciò significa che rispetto ad altre forme di discorso, che si servono del medium comunicativo come un mezzo, la filosofia lascia invece parlare questo medium nella sua purezza, mostrandone in qualche modo l'essenza. Analizzata propriamente, ogni forma di filosofia mette a tema precisamente gli aspetti determinati del medium in cui essa si esprime. Ciò significa, innanzitutto, che ogni filosofia mette a tema una certa modalità del "medium", e dunque dell'intermedio, del passaggio. Contro le immagini ancora correnti del pensiero occidentale come una forma di dualismo o dogmatismo²², la filosofia ha sempre provato a tematizzare la relazione, la contraddizione, la coesistenza necessaria degli opposti in una dimensione innominabile, eppure ineludibile. La filosofia è strutturalmente mediologia proprio perché il suo oggetto principale è la mediazione stessa, o più radicalmente lo statuto della medialità in quanto tale. Per questa ragione la filosofia può ambire a una verità che non richiede alcuna stabilità: essa si configura come un sapere plastico rivolto a un oggetto altrettanto plastico, oggetto che però non è fatto di una sostanza diversa rispetto allo stesso sapere.

Infine, la filosofia è anche un sapere sul medium. Proprio nella misura in cui essa riflette circa la natura della mediazione, essa consiste anche in una metariflessione sulla propria forma di comunicazione, sul medium in cui essa si esprime, e questo proprio perché quel medium corrisponde alla forma di mediazione analizzata. Questa riflessione, tuttavia, non è distinta da quelle precedenti. L'aspetto metafilosofico non è separato da quello filosofico, in quanto filosofia e metafilosofia coincidono, rappresentando solo due aspetti distinti di uno stesso discorso teorico.

Questa triplicità è omologa a quella ricostruita quando si è parlato del Fedro platonico. A questo riguardo, si può fare un passo ulteriore, e mostrare che tutti i temi affrontati nel corso del dialogo – l'anima, la bellezza, l'amore, la retorica, la mantica – hanno come punto di riferimento proprio la dimensione mediale. Il *Fedro* è al tempo stesso un dialogo calato nella tradizione linguistica e lettera-

²² Si veda, come esempio, F. JULLIEN, *L'identità culturale non esiste. Ma noi difendiamo le risorse di una cultura*, tr. it. C. Bongiovanni, Einaudi, Torino 2018.

ria greca, un discorso sulla mediazione e sulle sue diverse incarnazioni, e un discorso sulla natura della filosofia stessa. L'opera platonica è queste tre cose in modo inscindibile, creando un intreccio in cui è precisamente il nesso tra questi tre livelli a produrre la specificità epistemologica del discorso filosofico²³.

Rispetto al discorso platonico, dunque, occorre individuare la peculiarità dell'attuale configurazione mediatica, riproponendo la triplicità menzionata in una forma adatta alla società digitalizzata.

4. *Filosofia della, nella e sulla CMC*

I regimi discorsivi cambiano. Le regole di formazione di enunciati, l'archivio, l'a priori storico, le condizioni di possibilità di un sistema di comunicazione, comprensione, formazione di significati, come ci ha insegnato il Foucault dell'*Archeologia del sapere*²⁴, si modificano e spesso lo fanno attraverso brusche cesure, molto più significative e interessanti delle continuità che possiamo rintracciare. Va da sé che anche le retoriche corrispondenti ai diversi regimi discorsivi cambiano con essi: la persuasione e il buon discorso, infatti, rispondono alle sensibilità specifiche di parlanti immersi per intero nel sistema che li ha plasmati.

L'analisi dei diversi regimi discorsivi, come ben ci ha mostrato Kittler sin da *Discourse Networks 1800/1900*²⁵, non può prescindere da una analisi degli specifici media nei quali essi di volta in volta si radicano e dai quali sono implementati. Lo stesso Kittler, nonostante la sua insistenza su rotture e discontinuità, giunge a postulare una sorta di movimento dialettico delle sovrastrutture discorsive e delle loro strutture tecnico-mediatiche: all'interno della sovrastruttura emergono tensioni che, presto o tardi, porteranno cambiamenti nella struttura, o almeno renderanno più agevole l'affermarsi di

²³ A questo proposito ci permettiamo di rinviare ad A. DE CESARIS, *Dal Pharmakon al Medium. Del rimedio come questione metafisica fondamentale*, in *Terapie dell'umano*, a cura di G. Vissio, ETS, Pisa, in corso di stampa.

²⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, tr. it. G. Bogliolo, BUR, Milano 2005.

²⁵ Cfr. F.A. KITTLER, *Discourse Networks 1800/1900*, tr. en. M. Metteer e C. Cullens, Stanford University Press, Stanford (CA) 1990.

tali cambiamenti e la loro accettazione²⁶. Per fare un esempio, la scrittura come medium unico dell'era gutemberghiana e la letteratura largamente basata sulla rappresentazione di immagini, suoni e sul coinvolgimento di tutti i sensi nell'esperienza stimolata dalla lettura, ha preparato il terreno al differenziarsi dei media nell'universo edisoniano, all'affermarsi della fotografia e della cinematografia per esprimere l'immaginario²⁷, o della fonografia come registrazione del reale²⁸. Le condizioni di possibilità per l'emergere di nuovi media possono già trovarsi in quelli che li precedono. Non si tratta propriamente di evoluzione, ma di "escalazione"²⁹.

Se decidiamo di accettare questo scenario post-strutturalista di matrice foucaultiano-kittleriana è evidente che lo spazio per l'uomo come soggetto della storia è molto piccolo e strettamente passivo. Del resto, la "profezia" di Foucault ne *Le parole e le cose*, secondo cui arriverà un tempo in cui l'uomo verrà cancellato come un volto disegnato sulla sabbia in riva al mare³⁰, è ben accolta da Kittler che vede già negli apparati digitali delle tecnologie che, dopo aver riunificato nel mondo di Turing ciò che era stato separato dall'universo

²⁶ Cfr. G. WINTHROP-YOUNG, M. WUTZ, *Translators' Introduction to F.A. KITTLER, Gramophone, Film, Typewriter*, tr. en. G. Winthrop-Young, M. Wutz, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999, p. xxxv.

²⁷ Cfr. F.A. KITTLER, *Optical Media. Berlin Lectures 1999*, tr. en. A Enns, Polity, Cambridge 2010, p. 67.

²⁸ È opportuno esplicitare che Kittler fa un ampio utilizzo, nella sua opera, delle categorie lacaniane di "immaginario", "simbolico" e "reale", instaurando un esplicito parallelo tra la loro differenziazione e i media dell'epoca edisoniana (rispettivamente film, macchina da scrivere e fonografo/grammofono).

²⁹ Cfr. ID., *Literature Media Information Systems*, a cura di J. Johnston, OAP, Amsterdam 1997, p. 121. Questo concetto di evoluzione non lineare degli oggetti tecnici può trovare un parallelo nella meccanologia di Simondon, secondo cui, a partire da elementi (punti di svolta e di rottura nella storia della tecnica, sorta di essenze tecniche che, pur non essendo oggetti in sé in senso proprio, permettono l'esistenza di altri oggetti) e dalla loro combinazione e riconfigurazione, avviene l'individuazione di oggetti e di insiemi tecnici e tecnologici. Cfr. G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 2012, pp. 17 e sgg.

³⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967, p. 415.

di Edison, “non sono qui per noi umani”, ma rappresentano un ritorno (feedback) di una parte di natura (capace di cognizione) in sé stessa³¹.

Un radicale anti-umanismo, insomma, che sembrerebbe non salvare nemmeno la filosofia dal tecno-determinismo: non siamo noi a parlare una lingua, ma “siamo parlati” da essa; i media determinano la nostra situazione³²; essi determinano, di conseguenza, anche la nostra filosofia (dalla fondazione trascendentale di un soggetto unitario e continuo dell’era gutemberghiana – fatta di scrittura a mano, fluente e continua, e di diffusione tramite un solo medium tecnico, ovvero la stampa – fino al soggetto frammentato e differenziato della post-modernità).

Eppure questo approccio ha anche un altro punto di vista: la filosofia ha – hegelianamente – preso coscienza, tematizzato, tentato di comprendere ciascuno di questi mutamenti e ha talvolta, almeno in parte, anticipato, guidato o plasmato i cambiamenti. Platone vive nel passaggio dall’oralità alla scrittura e, proprio mentre critica quest’ultima (per iscritto), cerca anche di dare un esempio di *buona* scrittura e di stabilirne le regole³³.

La filosofia ha sempre agito – e, come ci insegna la lezione post-strutturalista, non avrebbe potuto fare altrimenti – all’interno di determinati e storicamente limitati sistemi discorsivi, ma ha di volta in volta scoperto o inventato le strategie retoriche ad essi più adatte e ha cercato con esse di descrivere, interpretare e, talvolta, direzionare tramite persuasione ciò che all’interno di tali sistemi avveniva. Non fanno eccezione neppure strutturalismo, post-strutturalismo, decostruzione o teoria dei media di Kittler, tutti figli della differenziazione edisoniana, che più o meno esplicitamente e più o meno settorialmente hanno messo a tema.

Tuttavia, a partire dalle intuizioni di Turing e sempre più con l’affermarsi delle tecnologie informatiche, siamo entrati in un nuovo regime discorsivo, in un’era digitale che potrebbe essere definita

³¹ Cfr. F.A. KITTLER, *Short Cuts*, Zweitausendseins, Frankfurt 2003, p. 270.

³² Cfr. ID., *Gramophone, Film, Typewriter*, cit., p. xxxix.

³³ Cfr. F. TRABATTONI, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005.

(come taluni suoi epigoni³⁴, ma assai raramente Kittler, hanno fatto) *Discourse Network 2000*. Ma questa volta la filosofia sembra essere rimasta indietro, intontita e impreparata.

Con questo non intendiamo dire che la filosofia o altre discipline teoriche non abbiano mai posto i media al centro della propria riflessione: sociologia e psicologia da tempo studiano l'impatto sociale dei media digitali sui collettivi e gli individui³⁵, limitandosi tuttavia a un approccio descrittivo e quantitativo; i *cultural studies* esaminano il legame dei media con le altre dinamiche culturali che intrecciano la società contemporanea, ma perdono spesso di vista la specificità ontologica del mezzo; i media studies, dal canto loro, in quanto indagine settoriale, non possono farsi carico di tematiche di portata filosofica. La filosofia, invece, sembra ancora intrappolata nella dialettica novecentesca, che oppone schemi datati³⁶ o in visioni parziali e fuorvianti³⁷.

In ambito filosofico l'eccezione a questo ritardo è rappresentata da Luciano Floridi. Grazie alle sue opere, già almeno a partire dai primi anni 2000³⁸, è stato possibile iniziare a gettare le basi di un

³⁴ Cfr. A. LIU, *Transcendental Data: Toward A Cultural History and Aesthetics of the New Encoded Discourse*, «Critical Inquiry» XXXI (2004), pp. 49-84.

³⁵ Si vedano, ad esempio, i lavori di Sherry Turkle riguardanti gli aspetti positivi delle sperimentazioni sull'identità online (tra gli altri S. TURKLE, *La vita sullo schermo: nuove identità sociali nell'epoca di Internet*, tr. it. B. Parrella, Apogeo, Milano 1997), nonché il suo parziale ripensamento – almeno in relazione ai social network e alla loro influenza sulle capacità empatiche – in ID., *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale*, tr. it. L. Giaccone, Einaudi, Torino 2016.

³⁶ Come la contrapposizione tra “apocalittici” e “integrati” (cfr. U. ECO, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 2015), autori i quali si limitano, da prospettive opposte, a tematizzare la tecnica e i suoi legami con altri aspetti della vita, senza riconoscere, però, il collegamento, per non dire la consustanzialità, tra apparato mediatico e regime discorsivo all'interno del quale la filosofia stessa si cala.

³⁷ Quali possono essere quelle di un'etica della comunicazione che tende a considerare i media mezzi neutri e si concentra perciò soltanto sulla buona o cattiva formulazione di atti linguistici.

³⁸ Cfr. L. FLORIDI, *What is the Philosophy of Information?*, «Metaphilosophy» XXXIII (2002), pp. 123-145.

lessico condiviso per avviare una analisi sistematica dei cambiamenti connessi a percezione, cognizione e azione umane nell'era di quella che il filosofo chiama "quarta rivoluzione"³⁹, e cioè quella dell'infosfera. Il merito di Floridi è soprattutto quello di aver recuperato dalla cibernetica e dalla teoria dell'informazione alcuni concetti base utili alla definizione della nozione di informazione, la quale ha oggi assunto centralità nei processi economici, sociali, ma anche e soprattutto di soggettivazione⁴⁰. L'introduzione di categorie come *l'onlife*, o il tentativo di inquadrare in ottica filosofica problematiche già sollevate in ambito sociologico e culturale⁴¹, rappresentano forse le intuizioni più feconde.

Alcuni punti della teorizzazione di Floridi possono essere contestabili o passibili di revisione⁴², ma, in generale, la sua opera fornisce un apparato analitico ed epistemologico formidabile. Ciò che però ancora forse rimane carente è un inquadramento generale storico-ontologico – nel senso heideggeriano di una *Seinsgeschichte* – che ci aiuti a riflettere non solo sui media (sui principi, le dinamiche e l'utilizzo delle tecnologie informatiche – aspetti sui quali si concentra Floridi), ma anche nei media e dei media.

³⁹ Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. M. Durante, Cortina, Milano 2017.

⁴⁰ A questo proposito il testo fondamentale è L. FLORIDI, *Information. A very short introduction*, Oxford University Press 2010, trad. it. di M. Durante (*La rivoluzione dell'informazione*, Codice, Torino 2012).

⁴¹ Si vedano, ad esempio, N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, tr. it. S. Grassini, Cortina, Milano 2011 e H. RHEINGOLD, *Perché la rete ci rende intelligenti*, tr. it. S. Grassini, Cortina, Milano 2013.

⁴² Nella sua definizione delle tecnologie di terzo ordine (tecnologia-tecnologia-tecnologia), per quanto veda giustamente la tendenza alla marginalizzazione della componente umana nel sistema tecnologica, trascura forse l'interazione e l'influenza spesso diretta delle tecnologie informatiche sull'ambiente e il suo impatto sulla natura (vista da Floridi come componente della mediazione solo nei sistemi tecnologici di primo ordine. Su questo argomento si vedano ad esempio di lavori di Jussi Parikka, in particolare J. PARIKKA, *A Geology of Media*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2015, e ID., *A Slow, Contemporary Violence Damaged Environments of Technological Culture*, Sternberg, Berlin 2016.

Forse solo la teoria dei media di Kittler è approdata a quella che può essere definita una “filosofia della storia dei media”⁴³: con il computer, il medium che media tutti i media, giungiamo a una riunificazione di ciò che era stato differenziato e al perfezionamento digitale e tecnologicamente implementato dei *pattern* cognitivi già imposti all’uomo dalla precedente era edisoniana. È la fine dell’uomo, la fine dei media, la fine della storia, che si risolve in una natura che ricomprende se stessa in termini matematici⁴⁴. Rimane un ultimo inganno, un ultimo ostacolo alla definitiva comunione tra uomo, macchina e natura: l’interfaccia. Essa ci inganna, celando la realtà tecno-matematica fatta di comandi, di programmazione e, in ultima analisi di circuiti, regole logiche binarie sigillate nel silicio⁴⁵ dietro “finestre” che promettono trasparenza, ma sono in realtà specchi che danno all’utente l’illusione della propria autorappresentazione attraverso il medium. La soluzione volta al superamento di questo stato di minorità a cui l’uomo è costretto dall’interfaccia è una sola: *Programmare aude!* Abbi il coraggio di servirvi delle tue proprie capacità di programmazione⁴⁶. In un certo senso, la fine della storia deve portare necessariamente anche alla fine della filosofia: nessun problema di interpretazione, di soggetto, di conoscenza, di spirito. *Calculamus*⁴⁷.

⁴³ Cfr. G. WINTHROP-YOUNG, *Kittler and the Media*, Polity, Cambridge 2011, p. 79; per una panoramica sull’impostazione storica della teoria dei media di Kittler, con riferimento al dibattito contemporaneo, si veda anche B. SIEGERT, *Media after media*, in *Media after Kittler*, ed. by E. Ikoniadou, S. Wilson, Rowman and Littlefield, London 2015, pp. 79-89.

⁴⁴ Sebbene Kittler si prenda spesso gioco del fanatismo cattolico di McLuhan, possiamo trovare di fatto un parallelo tra la sua concezione di ricomprensione globale nel linguaggio della matematica (più direttamente ispirata al sogno leibniziano di un linguaggio universale) e la previsione di una “condizione pentecostale” di superamento della Babele linguistica espressa dal teorico canadese: cfr. M. MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, tr. it E. Capriolo, Garzanti, Milano 1986, p. 100.

⁴⁵ Cfr. F.A. KITTLER, *Es gibt keine Software*, in ID., *Draculas Vermächtnis*, Reclam, Leipzig 1993, pp. 225-242.

⁴⁶ Cfr. G. WINTHROP-YOUNG, *Kittler and the Media*, cit., p. 77.

⁴⁷ A questo riguardo è celebre l’articolo di Chris Anderson, *The End of Theory: The Data Deluge Makes The Scientific Method Obsolete*, disponibile al se-

Ma che la risposta anti-umanista di Kittler, provocatoria e sconcertante come nel suo stile, apra più problemi di quanti ne risolve è facile da vedere. A partire dal problema dell'interfaccia come soglia⁴⁸, come ciò che apre l'accesso al digitale e, contemporaneamente, nasconde il funzionamento effettivo del medium; a partire proprio dalla sua necessità (anche la minimale interfaccia testuale che mostra unicamente stringhe di codice è pur sempre, appunto, un'interfaccia) fino ad arrivare alle possibilità inedite di percezione, cognizione e azione che essa dischiude. Si tratta qui di discutere il dislivello tra una questione ontologica di portata epocale (l'ontologia, da scienza descrittiva diventa normativa)⁴⁹ e una fenomenologica (necessità di interfacce per rendere esteticamente percettibile all'essere umano ciò che per il medium tecnomatematico è fondamentalmente differenza di voltaggio). L'interfaccia ripropone ancora una volta la questione del "tra", del medio, all'interno di un contesto nel quale cresce la tentazione di celebrare l'arrivo della trasparenza completa⁵⁰.

Ma c'è di più: esiste un nuovo e potente problema ermeneutico che riguarda la traduzione del linguaggio umano, soggetto a interpretazione, in linguaggio imperativo del codice, e viceversa. Si tratta di un tema che potrebbe essere aggredito riattualizzando e prendendo sul serio la cibernetica, i suoi concetti di interazione, di finalità interna e di causalità circolare, combinandoli con una ermeneutica generale che ponga maggiore attenzione al sistema rispetto al soggetto. Più radicalmente, si tratta di attivare gli strumenti dell'ermeneutica per stabilire se ed entro che misura il codice sia linguaggio, e quale sia la natura propria dell'espressione informatica.

guente link: «<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>» (ultima visita 12.06.2018, ore 14.00).

⁴⁸ Cfr. A.R. GALLOWAY, *The Interface Effect*, Polity, Cambridge (UK) 2016, p. 23.

⁴⁹ Cfr. F. STRIANO, *Fenomenologia del cyber-stupro. Note ontologico-filosofiche sulla violenza informaticamente mediata*, in «Lessico di Etica Pubblica» 1/2018, pp. 92-106: 104.

⁵⁰ Cfr. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, tr. it. F. Buongiorno, Notte-tempo, Roma 2015.

Come si vede già da questi pochi spunti non mancano certo gli argomenti per una filosofia del medium e sul medium *computer*, una filosofia del e sul digitale. Ma in che senso la filosofia contemporanea dovrà essere nel digitale? Non certo (solo) nel senso che i filosofi debbano mettersi a imparare rudimenti di programmazione o di costruzione di circuiti. Ciò che diventa necessario è, innanzitutto una comprensione del digitale non come “mondo virtuale”, quasi fosse un doppio del mondo reale, o una sua simulazione, ma come “ambiente” e quindi nuovo spazio pubblico; secondariamente una appropriazione della retorica specifica della CMC, smascherando le sue regole di costruzione dei significati e anche quelle di persuasione che determinano oggi l'intero regime discorsivo della nostra epoca. Non si tratta, quindi, di fare filosofia sui social network, quanto piuttosto di farla davvero all'interno del *Discourse Network 2000*.

5. *Conclusione. La filosofia come discorso pubblico*

In conclusione, dunque, la risposta circa il carattere pubblico della filosofia passa per una ridefinizione del suo statuto, del suo oggetto e del suo metodo. D'altronde, ciò che “pubblico” significa è determinato dalla situazione storica, e dunque sarà probabile che il filosofo venga chiamato a sperimentare nuove forme di socialità e di aggregazione, o di solitudine e violenza.

Nella misura in cui la filosofia è segnata dalla triplicità sopra analizzata, risulta evidente che essa non può che avere una funzione pubblica decisiva, che consiste nel far emergere gli elementi nascosti, eppure portanti, dei media che informano l'intera vita pubblica. Al tempo stesso, il carattere pubblico della filosofia non implica che essa sia “per tutti”, ma solo che essa mette a tema ciò che è comune, ciò che in qualche modo riguarda tutti. Nella nostra epoca la funzione principale della filosofia potrebbe essere proprio questa: contribuire frapponendo tra il cittadino e il mondo quella distanza critica che rende possibile un autentico esercizio di libertà e di riflessione.

Non rientra tra i compiti della filosofia “aggiornare” il proprio linguaggio sulla base delle nuove tecnologie a disposizione. Che

questo accada è una conseguenza diretta del modo stesso in cui la filosofia si dà come pratica. Il punto, dunque, non è quello di trovare nuovi mezzi di comunicazione e nuovi spazi di condivisione per il discorso filosofico, ma piuttosto di continuare a esercitare una funzione di coscienza critica all'interno della società.