



PAOLO BONAFEDE

IDENTITY AND EDUCATION IN INFORMATIONAL SOCIETY

IDENTITÀ ED EDUCAZIONE NELLA SOCIETÀ INFORMATIVALE

Starting from a theoretical recognition of the classical positions on identity, we propose an integrated concept of human identity. It assumes the relationship between man and technology as an unavoidable feature. This hypothesis – based on the paradigm of the informational society – focuses on the consequences of the constant interaction between human beings and information and communication technologies (ICT), showing several effects on habits and on formation of human identity determined by digital technologies. According to an axiological point of view, we intend to identify potentialities and risks of this interaction, recovering a humanistic orientation at the basis of education.

I. L'IDENTITÀ UMANA ALLA RICERCA DI UNA DEFINIZIONE

La questione dell'identità umana ha radici filosofiche profonde e diretta attinenza con dilemmi dell'antropologia e della filosofia della mente, che rimandano agli orizzonti metafisico, etico ed epistemologico, solo sfiorati in questo intervento. Tali interrogativi possono essere sintetizzati nelle seguenti domande: *chi sono e che cosa sono?*¹ Quesiti centrali all'interno della filosofia occidentale,² specie a partire dalla modernità. A mio avviso, si può rintracciare un'evoluzione delle risposte in merito a tali questioni, che riflette sempre più un'apertura di sguardo e di

¹ Ovviamente si possono rintracciare ulteriori livelli d'indagine sottesi ad ulteriori domande: a titolo esemplificativo, la questione della persistenza, ovvero della 'durata' dell'identità, e la questione inerente la personalità, ovvero la determinazione delle caratteristiche che rendono un soggetto 'persona'.

² Ma non solo. Si veda T. JINPA, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy*, Routledge, London 2002.



attenzione verso il mondo circostante.

Un primo tentativo di risposta, da Platone a Descartes, individua una radice sostanziale nell'identità: l'evidenza della propria esistenza è data dal *cogito*, dall'attività psichica, attribuita a un soggetto proprietario di quel pensiero e possessore di un corpo, o *res extensa*.³ Pertanto l'io, soggetto unitario di esperienza, è sostanza spirituale. Così la nozione di persona si fa concetto ontologico, irriducibile a criteri fisici o psicologici, conducendo a rintracciare l'identità umana nella sostanza semplice immateriale. Il sostanzialismo risolve la possibilità di rapporto tra soggettività e ricerca scientifico – sperimentale escludendone l'interazione.⁴ Inoltre, ponendo la differenza in termini qualitativi, il rapporto con il differente, con ciò che non è sostanza, è presentato come dualismo se non dichiaratamente oppositivo, difficilmente conciliabile.⁵

In risposta a Descartes, Locke, con il suo *Essay concerning human understanding*⁶, al capitolo 27, propone una seconda posizione, superando l'impostazione metafisica tradizionale: è l'unificazione degli stati mentali – attuali e attraverso la memoria – a generare coscienza di sé, quindi identità. Coscienza è sia ciò che *unifica* sensazioni e percezioni attuali, sia ciò che può essere esteso all'indietro alle azioni o pensieri passati⁷. L'identità non si mostra nelle sostanze, ma nei fenomeni mentali, che mantengono continuità e connessione tra esperienze coscienti, passate e presenti. All'approccio sostanzialista di Descartes – e anche di alcuni suoi avversari materialisti,⁸

³ R. DESCARTES, *Opere. 1637-1649, Meditatio II*, Bompiani, Milano 2009, p. 716, AT VII 27. Utilizzando, per designare la *res cogitans*, i termini *mens, animus, intellectus, ratio*, Descartes indica non le mere facoltà, ma le *res* dotate di queste facoltà.

⁴ «Dal momento che solo le attività, e non la sostanza, dell'anima sono aperte all'investigazione empirica, non c'è modo di dire osservando un individuo se la sua anima rimane la stessa» (R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 37-38).

⁵ In Descartes la *res extensa* è opposta alla *res cogitans* al punto che, pur considerando le persone umane un insieme di anima e corpo, si ritiene che si possa esistere senza quest'ultimo.

⁶ J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, trad. it. a cura di M. Abbagnano, N. Abbagnano, Utet, Torino 2013.

⁷ Per una ricostruzione del percorso filosofico di Locke, cfr. C. GIUNTINI, *Presenti a se stessi: la centralità della coscienza in Locke*, a cura di B. Lotti e L. Mannarino, Le Lettere, Firenze 2015, in particolare per quanto attiene il tema dell'identità personale, pp. 287-378.

⁸ Tra i fautori di questa posizione possiamo annoverare anche le soluzioni proposte da Leibni, che nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704) polemizza con Locke affermando che un'identità assunta come continuità psichica perderebbe la garanzia di permanenza; autori che appartengono al panorama empirista, quali Butler e Reid, arrivano ad affermare polemicamente come la vera identità sia assoluta e richieda la permanenza di una sostanza semplice e immutabile.

– che rintracciano la continuità della persona nella continuità di una particolare entità Locke oppone un criterio psicologico, per cui la persistenza della memoria diventa il criterio dirimente l'identità.⁹ Gli esperimenti mentali di Locke mostrano come la risposta alla domanda *chi sono?* non dipenda dalla continuità spazio-temporale del corpo, ma da quella psicologica.¹⁰

Questa posizione, criticata già dai contemporanei di Locke, ha creato un'opzione eliminativa, che considera la questione dell'identità un falso problema.¹¹ Questo perché Locke sarebbe andato incontro ad alcuni paradossi, quale quello di una circolarità degli assunti; questo perché la continuità della memoria, criterio coscienziale, presuppone e non fonda l'identità personale. In questo senso la soluzione di Locke sarebbe, al pari dell'ipotesi sostanzialista, un assunto a priori. Di questo avviso è Parfit, che in *Reasons and persons* (1984) ha elaborato diversi esperimenti mentali sulla base del problema della fissione,¹² tentando di ridurre ogni posizione sull'identità personale alla descrizione di relazioni tra classi di stati mentali, eliminando così i riferimenti alla

Cfr. J. Butler, *Sull'identità personale*, in Id., *L'analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura* (1970), Sansoni, Firenze 1970, pp. 305-313; T. REID, *Saggio sulla memoria*, Mimesis, Milano 2013, pp. 51-57, 67-73.

⁹ Gli argomenti che Locke porta a sostegno della sua teoria basata sulla coscienza consistono nella convergenza analogica tra vita e coscienza: come una pianta è un unico corpo coerente e rimane sé medesima finché partecipa della vita, così un individuo continua ad essere sé stesso poiché sussiste in lui la continuità della coscienza che gli permette di manifestarsi a se stesso come lo stesso soggetto. Altri esperimenti mentali vengono utilizzati da Locke per confermare tali ipotesi e saranno decisivi nel confronto con la contemporaneità.

¹⁰ Esperimenti mentali portati avanti nel XX secolo dai neo-lockiani, per esempio da Shoemaker, con l'ipotesi del trapianto di cervello e della tortura, in cui si evidenzia come la continuità corporea non sia criterio d'individuazione per l'identità. Cfr. S. SHOEMAKER, *Personal Identity and Memory*, in «The Journal of Philosophy», LVI, 1959, pp. 868-902.

¹¹ Il primo è Hume: nel *Treatise of Human Nature* (1739-40) si afferma l'insussistenza di prove sull'esistenza dell'io unitario e perdurante come identico nel tempo; l'identità personale è l'illusione data dall'attività mentale. Quindi, senza identità, anche il concetto di *persona* è insensato. Questa tesi è stata autorevolmente ripresa nel Novecento (B. Russell, L. Wittgenstein) ed è tuttora viva nel dibattito contemporaneo sull'identità personale (D.C. Dennett). Per una ricostruzione dell'eliminativismo, cfr. M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé*, Cortina, Milano 1998.

¹² Nella versione del teletrasporto si immagina che il corpo di una persona venga trasportato su un altro pianeta, e che nel processo la macchina crei due copie esatte di quella persona, due individui identici che, proprio nell'essere copia l'uno dell'altro, annullano l'univocità identitaria della coscienza personale. Cfr. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, (1984) trad. it., Il Saggiatore, Milano 1989; Parfit utilizza inoltre l'esempio del trapianto degli emisferi cerebrali in due corpi differenti: si rimanda a Id., *Personal Identity*, in «The philosophical review», LXXX, 1971, n. 1, pp. 3-27.

soggettività. Il sé non è il proprio vissuto psichico, tantomeno il corpo o altro, e le persone sono quindi solamente insieme di esperienze costituiti da relazioni di continuità psichica: non esiste un criterio per definire cosa sia l'identità umana, singolare e collettiva.

Questa conclusione, sostenuta da Parfit e altri analitici,¹³ si pone in contrasto con la terza e ultima prospettiva interpretativa sull'identità, che parte dalla concettualizzazione dell'identità come storia, come discorso narrativo.¹⁴ Secondo questa linea teoretica l'identità personale travalica la tematizzazione oggettiva, obiettivo di Parfit e altri, per cui «solo un fatto o un oggetto può rendere conto dell'identità personale», e così facendo «si astrae ancora prima di aver iniziato a speculare».¹⁵ In particolare Ricœur, criticando proprio Parfit,¹⁶ sostiene come sul tema dell'identità sia necessario fornire un approccio diverso alla questione,¹⁷ che individua nella narrazione uno strumento di comprensione dell'identità personale.¹⁸ Il concetto d'*identità narrativa*, si profila come «il tipo d'identità cui un essere umano ha accesso grazie alla mediazione della funzione narrativa».¹⁹ In questa prospettiva l'identità si fa categoria pratica, perché «dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire rispondere alla domanda: *chi ha fatto questa*

¹³ Cfr. D.C. DENNETT, *Coscienza*, trad. it., Rizzoli, Milano 1993.

¹⁴ A partire dagli anni '80 del XX secolo diversi autori, facenti capo a discipline diverse, si sono confrontati sul tema: in filosofia, A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame UP, 1981; in pedagogia si rimanda a J. BRUNER, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1986; in psicologia T.R. SARBIN (ed.), *Narrative Psychology: the Storied Nature of Human Conduct*, Praeger, New York 1986.

¹⁵ C. BAX, *Narrative Identity and the Case for Wittgensteinian Metaphysics*, URL: <http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2574/2872>. Si effettua in questo senso la critica all'utilizzo degli esperimenti mentali: cfr. K. WILKES, *Real People: Personal Identity without Thought Experiment*, Oxford UP, Oxford 1988.

¹⁶ Assumendo la frantumazione del soggetto, con la celebre espressione del *cogito brisé*. Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, trad. it., Jaca Book, Milano 2016.

¹⁷ G. BERTOLOTTI, M. CERUTI, *Il racconto dell'identità*, in A. Bottani, N. Vassallo (eds.), *Identità personale*, Loffredo, Napoli 2003.

¹⁸ Sviluppato soprattutto negli studi Quinto e Sesto dell'opera *Soi-même comme un autre*, ma con una certa attenzione anche ad alcune opere precedenti, a partire da *Temps et récits III*.

¹⁹ P. RICŒUR, *Identité narrative*, in «Esprit», n. 140/141, 1988, pp. 295-304; si veda anche ID., *L'identité narrative*, in «Revue des sciences humaines», LXXXV, 1991, 221, pp. 35-47.

azione? *chi* ne è l'agente, l'autore?».²⁰ La correlazione tra identità e azione che rinvia ad un soggetto agente²¹ implica il ricorso al racconto: «rispondere alla domanda 'chi?' [...] vuol dire raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chi* dell'azione. L'identità del *chi* è a sua volta una identità narrativa».²² In *Soi-même comme un autre*²³ Ricœur sviluppa il tema dell'identità narrativa sulla base della dialettica tra *mêmeité* e *ipséité*²⁴, mostrando come il nodo cruciale si trovi nel rapporto fra esperienza e riconfigurazione narrativa dell'esperienza stessa.²⁵ L'identità narrativa ricomponete le due modalità identitarie di cui sopra, cogliendo l'univocità di un personaggio (*idem*) ed identificandolo come tale nonostante la variabilità dell'esistenza, del *sé* che continuamente si trasforma (*ipse*) e ricostruisce il proprio vissuto in rapporto all'interazione col mondo.²⁶ In questo modo l'esperienza che ogni individuo fa non resta muta – flusso oggettivo di stati mentali – ma assume significati a partire dalla relazione con il mondo e con gli altri²⁷ e dalla rielaborazione compiuta soggettivamente. Introdurre la dimensione narrativa nell'analisi dell'identità

²⁰ P. RICŒUR, *Il tempo raccontato. Tempo e racconto*, vol. 3, trad. it., Jaca Book, Milano 1988, p. 375.

²¹ «Quale è il supporto della permanenza del nome proprio? Che cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione, così designato attraverso il suo nome, come il medesimo lungo il corso di una vita che si distende dalla nascita alla morte?» La soluzione di Ricœur è l'identità narrativa. *Ibidem*

²² *Ibidem*.

²³ Dove la narrazione subisce una progressiva dipendenza – forse un declassamento – rispetto all'etica, anche se permane la fiducia nel carattere risolutivo dell'identità narrativa. Cfr L. ALTIERI, *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricœur*, La Città del Sole, Napoli 2004, pp. 561-593.

²⁴ RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 231-232.

²⁵ D. LICCIONE, *Psicoterapia cognitiva neuropsicologica*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

²⁶ In questo senso, i pochi riferimenti fenomenologici in *Soi-même comme un autre* credo vadano maggiormente valorizzati rispetto a quanto fatto dallo stesso autore. Sul tema, M. FEYLES, *L'undicesimo studio: considerazioni critiche sull'identità narrativa in Ricœur*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», CXI, 2019, n. 2, pp. 451-472.

²⁷ Nel titolo stesso – *Sé come un altro* – è racchiuso il nodo essenziale della concezione ricœuriana di soggetto: la valenza esplicativa del «come» (se stesso «in quanto» altro) permette di pensare l'identità in termini di eterodeterminazione. Secondo questa prospettiva l'alterità è implicata a un livello originario e profondo nel processo di costituzione del *sé*. Impostazione di pensiero che propone un'identità intersoggettiva e reciproca, ulteriormente sviluppata e ampliata

personale, oltre a evitare le difficoltà inerenti alle teorie sostanzialiste della persona – basate su un autoposizionamento del soggetto quasi solipsistico – e alle teorie antagoniste del ‘fascio di percezioni’ – che accedono alla realtà esterna funzionalmente e tendono a dissolvere il soggetto – avrebbe anche una funzione ‘risolutiva’ rispetto al dibattito nella contemporaneità.

II. LA TECNICA NELL’ERA INFORMATICA: DA STRUMENTO A SOGGETTO INTER-AGENTE

Le domande centrali sull’identità umana possono ricapitolarsi nella questione: cosa mi differenzia dal resto del mondo? Se in questa domanda si rintraccia un orientamento ego ed antropocentrico – genesi di risposte che hanno portato a distinzioni sostanzialistiche e ad antinomie apparentemente inconciliabili²⁸ – ultimamente si tende a considerare tale questione in un’ottica intersoggettiva²⁹ ed ecologica,³⁰ capace di leggere l’integrazione nella distinzione. Questo è dovuto all’emergere di un nuovo tipo di rapporto con la tecnologia: da sempre ‘costola’ dell’umano,³¹ la *techne* è fattore d’evoluzione, a prescindere dalla valutazione che di essa viene compiuta.³² *Anthropos* e *techne* rappresentano il binomio di una relazione mutante: l’*homo sapiens* è *homo technologicus*, simbiote di uomo e tecnologia in perpetua trasmutazione.³³ Questo perché

nell’ultima opera di Ricœur, *Percorsi del riconoscimento* (2004). Cfr. J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, in «Revue de Métaphisique et de Morale», L, 2006, n. 2, pp. 149-171; D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003.

²⁸ Si rimanda alle soluzioni sostanzialiste e psicologiche sopra delineate.

²⁹ Come nel caso dell’identità narrativa di Ricœur, ma anche alle teorie del riconoscimento: cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2002.

³⁰ Si rimanda alla *deep ecology* e alle teorie, a partire da Næss, che pongono lo sguardo non sulla differenziazione, ma sull’insieme interdipendente di tutti fenomeni vitali e ambientali. Cfr. M. ANDREOZZI, *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*, LED, Milano 2011.

³¹ A. GEHLEN, *L’uomo nell’era della tecnica*, trad. it., Armando, Roma 2003.

³² La questione della tecnica come dimensione dell’umano è ampiamente dibattuta in ambito filosofico. Filosofi come Martin Heidegger, José Ortega Y Gasset, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Günther Anders, Romano Guardini, Jacques Ellul, Jürgen Habermas, Emanuele Severino, Umberto Galimberti e tanti altri si sono interessati alla questione della tecnica da diversi punti di vista.

³³ Evoluzione biologica ed evoluzione tecnologica si sono intrecciate in un’evoluzione ‘biotecnologica’ in cui sono all’opera meccanismi darwiniani e meccanismi lamarckiani. Al centro di questa evoluzione vi è una successione di ‘simbionti’, cioè di ibridi biotecnologici, ciascuno dei

carattere essenziale della tecnologia³⁴ è la retroazione con cui le innovazioni tecniche modificano gli esseri umani, la società e l'ambiente.³⁵ Ciò vale ancora di più nel momento in cui la tecnologia non riguarda solamente dispositivi e strumenti – *protesi* facilitanti gesti che l'uomo avrebbe dovuto compiere per determinati scopi – ma intercetta e modifica il livello linguistico-comunicativo. La mediamorfosi operata dal linguaggio digitale³⁶ in questo senso è un cambio paradigmatico,³⁷ da considerare al pari di quello operato dalla scrittura seimila anni fa.³⁸ Siamo a tutti gli effetti nell'era dei dispositivi digitali, artefatti omeostatici, capaci d'interazione comunicativa e di autoregolazione tramite processi determinati da algoritmi interni.³⁹ Il rapporto tra uomo e tecnica vive una nuova fase: non è più il mondo esclusivo dell'umano, ma è un mondo abitato da uomini e macchine, esseri agenti caratterizzati da un rapporto simbiotico e interdependente.⁴⁰ Si

quali è caratterizzato da dosi sempre più cospicue di tecnologia. Cfr. G. LONGO, *Uomo e tecnologia: simbiosi problematica*, EUT, Trieste 2006, pp. 8-10.

³⁴ Intesa in senso lato come produttrice di strumenti per la conoscenza e l'azione, questo perché «l'essere umano sente il mondo ambiente e si sente nel mondo ambiente, con il quale interagisce, in una prospettiva che è fin dall'inizio potentemente esternalizzata nelle tecniche esistenti e da queste altrettanto potentemente orientata», P. MONTANI, *Prolegomeni a "una educazione tecno-estetica"*, in «Mediascapes Journal», V, 2015, pp. 72-82.

³⁵ «Lungi dall'essere un fenomeno superficiale, una tecnologia importante (e l'informatica lo è forse più di qualunque altra) pervade la collettività, modificandone le strutture. Questo carattere 'essenziale' (direi 'ontologico') della tecnologia si manifesta nel fatto che l'adozione di ogni tecnologia particolare diviene ben presto irreversibile: la tecnologia cala in profondità, si radica nella fisiologia della civiltà che la crea per modificarla in modo più o meno esteso» (G. LONGO, *Il nuovo Golem*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 8).

³⁶ R. FIDLER, *Mediamorfosi*, Guerini, Milano 2000.

³⁷ Floridi parla di iperistoria, una nuova fase storica, per sottolineare la rottura di questa nuova stagione rispetto alla società dell'informazione che era frutto del tempo storico, quello della scrittura. Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, Cortina, Milano 2017, pp. 1-6.

³⁸ L'introduzione della scrittura, per esempio, non ha soltanto provocato uno spostamento sensoriale (W. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986), ma ha anche modificato significati e pratiche, portando a discussioni sugli effetti positivi delle tecnologie implementate; celebre la questione posta nel *Fedro* platonico sulla negatività della scrittura.

³⁹ P.C. RIVOLTELLA, P.G. ROSSI, *Il corpo e la macchina*, Scholé, Brescia 2019, pp. 26-28.

⁴⁰ Termine ripreso dal greco e utilizzato in biologia dal botanico Anton De Bary (1831-1887). Di recente si è cominciato a parlare di simbiosi con riferimento all'ibridazione tra biologico, meccanico ed elettronico. In questo senso l'essere umano è un *simbionte* di biologia e di tecnologia. Visti gli sviluppi della tecnologia, il termine ha un significato molto più che metaforico.

ha simbiosi perché se la macchina non può esistere senza l'uomo, oggi la vita dell'uomo è condizionata in misura quasi totale dalle macchine,⁴¹ e la pervasività dei dispositivi digitali rende irrinunciabile la loro presenza.⁴² Ciò vale soprattutto per le macchine informazionali, che raccolgono, processano, comunicano e connettono⁴³ una quantità d'informazioni riguardanti il mondo umano esponenzialmente in crescita.⁴⁴ Si è avverato quanto prevedeva Paul Valéry: «Questa merce rara (l'informazione) si preparerà sotto forme malleabili o commestibili, si distribuirà a una clientela sempre più numerosa; diventerà cosa di commercio, cosa che si esporta, cosa infine che si imita e si riproduce un po' dappertutto».⁴⁵ Il passaggio dell'informazione dal livello funzionale-comunicativo a quello ontologico,⁴⁶ che la fa essere substrato del reale fenomenico, è espresso felicemente da infosfera,⁴⁷ che designa lo spazio semantico costituito dalla totalità delle informazioni⁴⁸ e degli agenti⁴⁹ – designati univocamente come enti informazionali – e delle loro operazioni.⁵⁰ Le ICT (*Information and Communication Technologies*), per mezzo di numerizzazione e binarizzazione, basi del linguaggio digitale, rendono ognuno di noi materia informazionale: me-

⁴¹ LONGO, *Il nuovo Golem*, cit., p. 17.

⁴² Cfr. 15° RAPPORTO CENSIS SULLA COMUNICAZIONE, *I media digitali e la fine dello star system*, Franco Angeli, Milano 2018.

⁴³ Sulla connessione operata dai dispositivi digitali, Castells parla da tempo di società informazionale, in cui i media sono le sinapsi sociali, ovvero collegano, tengono insieme il tessuto sociale. Cfr. M. CASTELLS, *The Information Age*, Vol. 1: *The rise of network society*, Blackwell Publ., Malden, MA 1996.

⁴⁴ I ricercatori della *School of information* di Berkeley (P. LYMAN - H.R. VARIAN, *How much information? 2003*, disponibile al link: <http://groups.ischool.berkeley.edu/archive/how-much-info-2003/>) avevano stimato nel 2003 che l'umanità avesse accumulato in tutta la storia circa 12 esabyte di dati (10^{18}). Nel 2015 si sono raggiunti gli otto zettabyte (10^{21}) di dati, con un incremento esponenziale nel corso di un decennio: «ogni giorno viene generato un numero sufficiente di dati da riempire tutte le biblioteche americane più di otto volte» (FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 23).

⁴⁵ Citato in LONGO, *Il nuovo Golem*, cit., p. 11.

⁴⁶ Cfr. L. FLORIDI, *Information: A Very Short Introduction*, Oxford UP, Oxford 2010, pp. 10-15.

⁴⁷ L. FLORIDI, *Infosfera*, voce per V. DI BARI (ed.), *Internet & Net Economy*, Il Sole24Ore Libri, Milano 2002. Floridi offre una nuova definizione, più conforme alle trasformazioni odierne, parlando di livelli micro e macro: cfr. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., pp. 44-45.

⁴⁸ Dati e conoscenze codificate e attuate in qualsiasi formato semiotico.

⁴⁹ Qualsiasi sistema in grado di interagire con un documento indipendente (ad esempio una persona, un'organizzazione o un robot software sul web).

⁵⁰ Qualsiasi tipo di azione, interazione, processo e relazione tra enti e informazioni.

dia e oggetti d'uso comune non si distinguono perché i media migrano dentro le cose (per esempio nell'*Internet of the Things*), e sulla base delle informazioni ottenute processano, vale a dire interpretano i dati e creano risposte autonome adeguate sulla base di quei dati ricevuti.

Tutto questo implica almeno tre conseguenze. In primo luogo, dal punto di vista della rappresentazione antropologica, il paradigma informazionale rende gli esseri umani *infor*, organismi che per le ICT sono traducibili in dati e informazioni.⁵¹ Inoltre tali tecnologie acquisiscono uno statuto d'indipendenza e autoreferenzialità nel contesto sociale:⁵² se un tempo potevamo scegliere se e quando essere *online*, limitando il campo delle interazioni e comunicazioni, con la società informazionale i *media* continuano persistentemente ad essere *onlife*,⁵³ prescindendo da noi e attivando processi e comunicazioni senza che siano offerti input consapevoli. Infine la capacità di processare e di attivare risposte autonome delle ICT evidenzia tratti d'intelligenza che oltrepassano le capacità umane.⁵⁴ Dopo la caduta dal centro dell'universo e l'annullamento del primato creazionale-biologico, dopo la crisi del soggetto e del dominio della razionalità, anche l'intelligenza – perlomeno nella dimensione computazionale – non è più retaggio esclusivo dell'essere umano.⁵⁵

⁵¹ In questo senso l'obsolescenza dell'uomo prospettata da Anders non si traduce come esito nel cyborg trans-umanista, frutto di riflessioni utopistiche, come quelle presentate da D. Haraway (EAD, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2018). Cfr. K. BEN HAMID, *Cyborg vs Infor: quel modèle d'évolution humaine dans la société de l'information?*, in «Sociétés», n. 131, 2016/1, pp. 87-95.

⁵² In questo senso si parla di società della simulazione o dei simulacri, utilizzando l'espressione coniata da Jean Baudrillard con cui si esprime il rapporto tra realtà, simboli e società con riferimento ai media digitali. Cfr. J. BAUDRILLARD, *Simulacri e impostura. Bestie Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco, Roma 2008.

⁵³ Cfr. L. FLORIDI (ed.), *The Onlife Manifesto*, Springer, London 2015.

⁵⁴ Basta vedere la capacità di apprendimento di *DeepMind* della Google Inc; cfr. https://www.repubblica.it/tecnologia/2019/05/30/news/l_intelligenza_artificiale_sfida_l_uomo_anche_ai_videogiochi-227577839/?refresh_ce.

⁵⁵ In breve è questa la quarta rivoluzione con cui deve fare i conti l'essere umano, secondo Floridi.

Questo non consegna, come direbbe Postman, una teocrazia tecnologica, né tantomeno minaccia una trasformazione metafisica dell'essere umano, come ipotizzava Jonas:⁵⁶ più semplicemente, l'ibridazione uomo-tecnologia⁵⁷ mediata dalle ICT tramite il BYOD (*Bring your own device*) va investigata riformulando la questione identitaria, che non può più eludere l'interazione tra umani e artefatti digitali. In questo senso la teoria relazionale della società di Donati per cui la realtà immateriale dell'inter-umano (ossia ciò che sta fra i soggetti agenti) costituisce il nucleo dell'investigazione antropologica e rappresenta un paradigma epistemologico su cui ristrutturare la questione identitaria dell'umano *anche* in relazione ai dispositivi digitali. Se l'essere umano è «fenomeno emergente di soggetti in interazione»,⁵⁸ nella categoria di soggetti interagenti vanno ricomprese anche le tecnologie informazionali,⁵⁹ che come afferma Braidotti sono «dispositivi che al contempo catturano e sviluppano forze ed energie promuovendo le interazioni, le connessioni multiple e gli assemblaggi». ⁶⁰ In questo senso parlare d'identità umana non può più eludere il riferimento alla dimensione della *techne*, attualizzata nei dispositivi digitali e nella informatizzazione dell'esistenza, come soggetto inter-agente.

Pertanto la riflessione sull'identità compie un passaggio ulteriore. Se la posizione sostanzialista della *res cogitans* cartesiana (che poneva in essere una dualità con il corpo e con il resto del mondo) e quella psicologica della coscienza lockiana (basata sulla memoria e sul rapporto funzionale con le esperienze) avevano già mostrato una loro problematicità, anche l'ipotesi di Ricœur va rimodulata, o quantomeno ampliata. Se l'identità non costituisce un dato originario frutto dell'autodeterminazione dell'io, ma il risultato della dialettica incessante tra il sé e l'altro, ciò implica in modo costitutivo il riconoscimento dell'alterità: conoscere se stesso per l'essere umano significa riconoscersi attraverso la mediazione dell'alterità (nei diversi modi in cui si manifesta, che per Ricœur sono il tu, il contesto storico di appartenenza, il linguaggio, le istituzioni), dopo una fase di estraneità rispetto a se stesso (l'ermeneutica del sé). Nel contesto odierno, abitato dalla pervasività delle ICT, l'identità narrativa non può prescindere dal riconoscere come

⁵⁶ Considerazioni che si basano sull'ipotesi che l'uomo com'è oggi (o piuttosto com'era ieri) sia migliore dell'uomo che si sta preparando, e che in quanto tali sono indimostrabili al pari dell'ottimismo ingenuo dei trans-umanisti.

⁵⁷ A. DE SOUZA E SILVA, *From Cyber to Hybrid: Mobile Technologies as Interfaces of Hybrid Spaces*, in «Space and Culture», IX, 2010, pp. 261-278.

⁵⁸ P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 25-26.

⁵⁹ È quanto prevede l'*Actor network theory*, che considera i processi fisici sociali come il prodotto di relazioni tra attori umani e non umani, equiparati e identificati dal termine 'attanti'. Cfr. B. LATOUR, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford UP, Oxford 2005; J. LAW, *Actor Network Theory and Material Semiotics*, in «Network», April 2007, pp. 1-21.

⁶⁰ R. BRAIDOTTI, *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it., DeriveApprodi, Roma 2014, p. 100.

alterità *anche* le tecnologie digitali, intese nel duplice senso di dispositivi narrativi (che permettono di propagare narrazioni del sé nella rete) e specchi sociali (che restituiscono un *feedback* su di sé grazie alle funzioni *social* ampiamente dominanti in quest'era di Internet).⁶¹

III. SPUNTI PER L'EDUCAZIONE NELLA SOCIETÀ INFORMATIZIONE

L'ineluttabilità del digitale consegna la necessità dialogica di confrontarci con la dimensione tecnico-mediatica che intercetta e modifica l'identità umana. L'esperienza digitale, individuale e di massa, non è affatto disincarnata, coinvolge integralmente l'umano⁶². In questo senso l'identità umana va letta secondo la categoria della trasversalità, «che traccia connessioni lungo le linee materiali e simboliche, concrete e discorsive delle relazioni e delle forze»,⁶³ perché «l'io non è il proprietario né l'inquilino principale di quella porzione di spazio e di tempo che il soggetto occupa. L'io è un luogo di passaggio, di mediazione e di transazione». ⁶⁴ All'intersezione tra l'assunto del nomadismo del soggetto umano⁶⁵ e la soluzione narrativa mossa da una dialettica interna (*mêmeité* – *ipséité*) ed esterna (del riconoscimento nell'alterità) credo si trovi una possibile modalità di lettura delle HCI (*Human-computer Interactions*) e di approfondimento dell'identità umana. Tale modello inter-attivo implica considerazioni sul versante assiologico del discorso educativo che in questa sede possono essere solo brevemente tratteggiate.

In primo luogo, quanto sopra delineato consegna la necessità della relazionalità come postura antropologica ed educativa fondamentale, anche in rapporto alle tecnologie digitali.⁶⁶ Significa ripensare l'umano e la sua identità – che è sempre identità 'in formazione'⁶⁷ – a partire dallo spazio di connessione offerto dal "tra". Questa è sicuramente la prospettiva positiva più significativa offerta dal paradigma informazionale.⁶⁸ Ricalibrando il *focus* pedagogico sulla rela-

⁶¹ Cfr. G. BALBI, P. MAGAUDDA, *Storia dei media digitali. Rivoluzioni e continuità*, Laterza, Roma Bari 2014.

⁶² La mente è coestensiva al corpo e il corpo è coestensivo alla mente. E questi sono sempre in divenire metamorfico per mano delle relazioni nelle quali siamo immersi. Cfr. R. BRAIDOTTI, *Materialismo radicale*, Meltemi, Milano 2019, p. 10.

⁶³ BRAIDOTTI, *Il postumano*, cit., p. 102.

⁶⁴ BRAIDOTTI, *Materialismo radicale*, cit., p. 65.

⁶⁵ Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002.

⁶⁶ RIVOLTELLA, ROSSI, *Il corpo e la macchina*, cit., pp. 64-67.

⁶⁷ P. COTRUFO, R. POZZI, *Identità e processi di identificazione*, Franco Angeli, Milano 2014.

⁶⁸ Su altre, si rimanda al moderato ottimismo di Floridi, come da lui stesso dichiarato nell'introduzione a *La quarta rivoluzione*).

zione è possibile attivare quei processi di riconoscimento reciproco che forniscano la consapevolezza della differenza. Senza sostanzialismi o classificazioni statiche da un lato, evitando *métissage* amorfi dall'altro, occorre differenziare ed insegnare ad operare la distinzione tra umano e tecnologico. Consapevoli che non si tratta più solo di strumenti, come una zappa o un cacciavite, ma di tecnologie aventi intelligenza computazionale, occorre individuare i tratti caratterizzanti gli esseri umani rispetto alle ICT.⁶⁹ Questo perché la società dell'umano, una volta immediata e oggi mediatizzata e inter-mediata dalla tecnologia, va «prodotta riflessivamente attraverso nuovi conferimenti di senso ai nessi in cui l'umano viene distinto dal non umano».⁷⁰

Questo fine lavoro teoretico consente di ricalibrare l'attenzione educativa sull'importanza primaria del contatto umano. Può sembrare estremamente banale, ma nell'ottica di ricercare la società dell'umano è un compito da prendere seriamente non solo riflessivamente, ma nell'agire pratico. Proprio questo tempo di quarantena e d'isolamento causato dalla pandemia di Sars-Cov2, in cui si avverte la mancanza di contatti umani, mette in luce il bisogno quasi fisiologico dell'incontro.⁷¹ Ciò non significa escludere le possibilità relazionali 'con' e 'tramite' il tecnologico, ma acquisire la consapevolezza dell'insostituibilità della relazione inter-umana. Questo perché gli effetti della pervasività dei dispositivi digitali sulla nostra identità vanno monitorati con attenzione, per evitare alcune conseguenze: la tirannia del sé sociale⁷² sull'identità individuale e forme malate d'ipseità.

Con la prima espressione s'intende un'estroffessione dell'«Io», dovuta alle odierne tecnologie digitali e alla loro deviazione *social*. Lavorando sulla dislocazione della persona e quindi sulla creazione di identità multiple tramite profili e *account* – in cui vanno indicati gusti e preferenze e in cui viene sollecitata la condivisione di ogni aspetto della propria identità – i *social network*

⁶⁹ In questo senso la distinzione rosminiana tra 'soggetto' e 'persona', per cui persona è soggetto intelligente, contenente un principio attivo, supremo ed incomunicabile (cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 832 e seguenti). In questo principio, da declinare secondo le specificità inerenti questo tempo, può in qualche modo trovarsi quella differenza che è, forse in maniera decisiva, palestra metodologica per la complessa riflessione comparativa da attuare sui dispositivi digitali, soggetti a tutti gli effetti intelligenti, e gli esseri umani.

⁷⁰ P. DONATI, *Tradizione sociologica e sfida post-moderna: ripartire dalla distinzione umano/non umano?*, in R. GUBERT, L. TOMASI (eds.), *Teoria sociologica e investigazione empirica*, Franco Angeli, Milano 1995, p. 270.

⁷¹ Cfr. A. GUIGONI, R. FERRARI, *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*, M&J Publishing House, Danyang 2020: http://www.etnografia.it/wp-content/uploads/2020/04/libro_COVID_9_aprile.pdf?fbclid=IwAR0ouwlHIrGo9dNT1M4FJfPavxWTXijkik8UsEYCspM5K77ARru-gnKQ4ZcQ.

⁷² Con sé sociale si intende quella concezione che abbiamo di noi plasmata dal modo in cui si è descritti dagli altri e dal modo in cui vorremmo che gli altri ci percepissero. Cfr. M. PROUST, *La strada di Swann* (1913), in ID., *Alla ricerca del tempo perduto*, trad. it., Einaudi, Torino 1990, p. 22.

estendono lo spazio pubblico del 'Sé' al di là dei confini finora consueti.⁷³ In termini lacaniani,⁷⁴ la dialettica interna all'individuo tra intimità ed estimità si fa oggi sbilanciata sul secondo versante, generando nelle persone un'iperconsapevolezza del sé. Lo sguardo iperconsapevole non smette mai di tentare di comprendere come si è percepiti dagli altri, rischiando di sottomettersi alla pressione sociale generata dal Leviatano virtuale del *social network*.⁷⁵ In questo senso il riconoscimento di sé attraverso l'altro – nell'ottica di teorie relazionali dell'identità – viene alterata sulla base della logica quantitativa dominante i modelli d'interazione *social*; questo ha un effetto squilibrante per i nativi digitali, che tendono a confondere e a far collidere il Sé privato con il sé pubblico.⁷⁶

Con la seconda espressione – ipseità malata – si considerano le implicazioni del dominio del sé sociale. L'esposizione pubblica in rete conduce infatti a modificare la propria identità narmando o mettendo in rilievo determinate caratteristiche: il *personal branding* conduce a identificare ciò che sono con ciò che comunico.⁷⁷ Questa sperimentazione di diversi aspetti della propria identità operata tramite gli *account* creati sui diversi *social network* ha senz'altro una valenza positiva.⁷⁸ Infatti i nuovi media sono lo strumento ideale per una narrazione esternalizzata che consenta di presentarsi alle persone che compongono la rete selezionando ruoli, caratteristiche, interessi, quindi contribuendo a scegliere, in parte, ciò che vogliamo mostrare e promettiamo di essere. D'altra parte il racconto del Sé digitale può diventare una rappresentazione falsificata, proiezione di determinate aspettative o tentativi di celare parti di sé non ancora accettate. Inoltre i *social network* permettono anche agli altri utenti di intervenire facilmente sull'identità sociale di un individuo,⁷⁹ avendo un impatto con le loro narrazioni su quella soggettività.⁸⁰ Tutto questo in definitiva conduce alla formazione di un'identità precaria, fluida, non controllabile,

⁷³ L. TOMASSINI, *Vite connesse. La sfida del futuro nell'era digitale*, FrAngeli, Milano 2015, p. 26.

⁷⁴ J. LACAN, *L'etica della psicanalisi. Seminario VII (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994.

⁷⁵ Cfr. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 84.

⁷⁶ Cfr. G. RIVA, *Nativi digitali*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 97-101.

⁷⁷ Essere digitale significa essere ciò che le nostre dita, le nostre foto, i nostri racconti fanno trapelare di noi attraverso lo schermo. Cfr. G. PRAVETTONI, *Web psychology*, Guerini, Milano 2002.

⁷⁸ Cfr. S. TURKLE, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet* (1995), trad. it., Apogeo, Milano 2005; D. BOYD, *It's complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web* (2014), trad. it., Castelvechi, Roma 2016.

⁷⁹ Carlo Galimberti parla d'intersoggettività enunciativa. Cfr. ID., *Segui il coniglio bianco. Processi identitari e costruzione della soggettività nella presentazione di sé: il caso delle interazioni online*, in C. Regalia, E. Marta (eds.) *Identità in relazione. Le sfide odierne dell'essere adulto*, McGraw-Hill, Milano 2011, pp. 73-127.

⁸⁰ RIVA, *Nativi digitali*, cit., p. 111.

con effetti problematici sulla formazione del sé degli adolescenti.⁸¹

Questi esiti, generati dalla pervasività dei dispositivi digitali e dal loro uso *social*, può in ultima istanza generare una nuova potenziale forma di alienazione: i nativi digitali sono già ora soli e depressi⁸² perché le interazioni relazionali compiute tramite i media digitali non riflettono la qualità di una presenza umana significativa.⁸³ A mio modo di vedere ciò è dovuto al fatto che il digitale – inteso come linguaggio, dispositivi e reti *social* – può trasformare il nostro modo di vedere il mondo, rendendoci esclusivamente informazioni gli uni per gli altri. Se le macchine ci leggono come *infor*, questo non significa che si debba fare lo stesso nelle relazioni umane, facendoci portatori di una logica strumentale. Dobbiamo considerare gli strumenti digitali come soggetti inter-agenti, non cosificare i rapporti umani.

IV. CONCLUSIONI

Accanto alla *Media Education*⁸⁴ e al *frame* sull'educazione civica digitale,⁸⁵ imprescindibili per

⁸¹ «L'identità di un sedicenne è caratterizzata dall'instabilità: può cambiare di frequente. Ma quando è espressa online è caratterizzata da una mancanza di sicurezza: è difficile per un sedicenne in una società collegata a Internet tenere sotto controllo chi può accedere alla sua identità o apportarvi i cambiamenti» (J. PALFREY, U. GASSER, *Nati con la rete* (2008), trad. it., Rcs, Milano 2009, p. 56).

⁸² Con il risultato drammatico, in crescita, dell'aumento dei cosiddetti ritirati sociali, o *hikikomori*. Cfr. M. LANCINI, *Adolescenti navigati. Come sostenere la crescita dei nativi digitali*, Erickson, Trento 2015.

⁸³ Cfr. G. RIVA, *La solitudine dei nativi digitali*, Gedi, Milano 2018. I rapporti tra pari sono meno significativi di un tempo, e questo si osserva verificando come il numero di amici si sia ridotto rispetto a trentacinque anni fa. Cfr. G. RIVA, *Fake news*, il Mulino, Bologna 2018.

⁸⁴ Disciplina che si fa promotrice di un approccio consapevole ai media digitali e di un inserimento trasversale nel curriculum scolastico, declinando le aree d'intervento in educazione ai, con e attraverso i media digitali. Cfr. P.C. RIVOLTELLA, *Media education*, La Scuola, Brescia 2017, pp. 20-22.

⁸⁵ Che individua le aree di formazione per formare cittadini digitali. Cfr.: https://www.generazioniconnesse.it/site/_file/documenti/ECD/ECD-sillabo.pdf

la formazione dei cittadini del XXI secolo, occorre ribadire la centralità di un'educazione umanistica che rimetta al centro le capacità empatiche,⁸⁶ l'ascolto attivo⁸⁷ e più in generale logiche dialogiche in presenza (e non semplicemente forme di *prosumering* virtualizzato).⁸⁸ Wolf, parlando dei cambiamenti della lettura causata dalle modificazioni delle condizioni in cui si legge e dalla possibilità di leggere in mobilità tramite i dispositivi digitali,⁸⁹ consegna la necessità di educare al bi-alfabetismo, con cui integrare le capacità di lettura profonda e il pensiero lento-analitico con i nuovi stili di vita che premiano il pensiero rapido-intuitivo.⁹⁰ Traducendo questa posizione dalla dimensione cognitiva e dall'ambito dell'apprendimento all'orizzonte formativo, un'identità inter-agente con umani e dispositivi digitali va guidata in una logica bi-formativa, che tenga conto dell'ineludibile necessità dell'incontro e del primato della relazione umana e dell'immancabile mediazione del digitale nella società contemporanea. Come Tisseron afferma che nei primi tre anni di vita il centro della costruzione del bambino, e conseguentemente del suo sviluppo umano, si trova essenzialmente nel senso motorio e nel corporale, inteso come corpo vissuto, corpo esperienziale, corpo che sperimenta e agisce interagendo con la realtà esterna e costruendo i riferimenti spaziali e temporali con cui interagire con la realtà esterna,⁹¹ così l'essere umano che vive immerso nel tessuto socio-digitale della società informazionale ha bisogno di

⁸⁶ L'empatia «non solo ci insegna, come abbiamo in precedenza visto, a porci come Oggetto di noi stessi, ma porta a sviluppo, in quanto empatia di nature affini ossia di persone del nostro tipo, quel che in noi sonnecchia e perciò ci rende chiaro, in quanto empatia di strutture personali diversamente formate, quel che non siamo e quel che siamo in più o in meno rispetto agli altri. Con ciò è dato al tempo stesso, oltre all'autoconoscenza, un importante aiuto per l'autovalutazione. Il fatto di vivere un valore è fondante rispetto al proprio valore. In tal modo, con i nuovi valori acquisiti per mezzo dell'empatia, lo sguardo si dischiude simultaneamente sui valori sconosciuti della propria persona. Mentre, empatizzando, ci imbattiamo in sfere di valore a noi precluse, ci rediamo coscienti di un proprio difetto o disvalore» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia* (1917), Studium, Roma 1985, p. 228).

⁸⁷ Cfr. C. ROGERS, *Un modo di essere*, Psycho, Firenze 1983, C. ROGERS, B. STEVENS, *Da persona a persona. Il problema di essere umani*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1987; si veda anche D. BRUZZONE, *Carl Rogers. La relazione efficace nella psicoterapia e nel lavoro educativo*, Carocci, Roma 2007.

⁸⁸ S. TURKLE, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale* (2015), trad. it., Einaudi, Torino 2016.

⁸⁹ Abitudini che inficiano la possibilità di attivare una lettura profonda, fatta di analisi argomentata del testo. Cfr. M. WOLF, *Lettore vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale* (2018), trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2019.

⁹⁰ D. KAHNEMAN, *Pensieri lenti e veloci* (2011), trad. it., Mondadori, Milano 2017.

⁹¹ S. TISSERON, 3-6-9-12. *Diventare grandi all'epoca degli schermi digitali* (2013), trad. it., La Scuola, Brescia 2016, pp. 29-35.

recuperare la priorità della relazione umana, valorizzando quei luoghi di aggregazione che mai come ora ci ricordano che nella *relazionalità* sussiste la *substantia* dell'umano.

paolo.bonafede@unitn.it

(Università di Trento)