

# Filosofia e tecnica, tra passato e futuro

Intervista a Luciano Floridi

di Alessandro De Cesaris

ABSTRACT

The following text is a transcription of an interview to Luciano Floridi, one of the prominent figures in the current debate on philosophy and technology. In this exchange, Floridi answers some questions concerning his academic and philosophical formation, his idea of philosophy of technology and his recently started collaboration with the University of Bologna. In particular, the interview focuses on several possible ways to understand the role of philosophy in today's society, but also on the need for a reformation of philosophy as an academic discipline and a theoretical pursuit. In this regard, Floridi elaborates on his idea of philosophy as conceptual design.

**L**uciano Floridi insegna Filosofia ed Etica dell'Informazione presso l'Oxford Internet Institute, dove dal 2017 dirige il Digital Ethics Lab, uno dei maggiori centri internazionali di studi sulla teoria e l'etica delle tecnologie digitali. Formatosi in Italia e poi in Inghilterra, le sue prime ricerche si sono concentrate su temi logici ed epistemologici, con una particolare attenzione allo scetticismo antico. La sua prima monografia si intitola *Scepticism and the Foundation of Epistemology. A Study in the Metalogical Fallacies* (E.J. Brill, Leiden 1996), e mostra già un'impostazione metodologica originale, che rifiuta le rigide distinzioni tra tradizioni di pensiero e discipline diverse e coniuga ricostruzione storica, analisi critica ed elaborazione formale. In questi anni matura con sempre maggiore evidenza

l'interesse di Floridi per la teoria dell'informazione e la computazione, fino alle monografie *Internet – An epistemological essay* (Il saggiatore, Milano 1997) e *Philosophy and Computing* (Routledge, London-New York 1999).

Senza abbandonare l'interesse per la storia della filosofia in chiave teoretica (nel 2002 appare per Oxford University Press una monografia su Sesto Empirico), a partire dai primi anni 2000 Floridi comincia un percorso di ricerca sull'etica e la teoria dell'informazione che condurrà alla messa a punto dell'idea di una 'filosofia dell'informazione'. A partire dal 2010, con l'uscita di *Information. A Short Introduction* (trad. it. *La rivoluzione dell'informazione*, Codice, Torino 2012) comincia la pubblicazione di un'opera sistematica in più volumi: nel 2011 appare *The Philosophy of Information*,

doi: 10.53136/979 | 2599463869  
dicembre 2021

seguito da *The Ethics of Information* nel 2013 e da *The Logic of Information* nel 2019. L'ultimo volume del progetto, *The Politics of Information*, è in corso di pubblicazione presso Oxford University Press. Una traduzione parziale di *The Logic of Information* è apparsa in Italia con il titolo *Pensare l'infosfera* (Raffaello Cortina, Milano 2020).

A fronte di questo monumentale lavoro di sintesi e di sistematizzazione teorica, il volume *The 4th Revolution* (Oxford University Press, Oxford 2014) è il libro che ha definitivamente consolidato la fama internazionale di Luciano Floridi come interprete delle tecnologie digitali. Alcuni concetti da lui messi a punto – su tutti quelli di *inforg* e di *onlife*, ma anche la distinzione tra tecnologie di primo, secondo e terzo ordine – hanno offerto un contributo fondamentale a creare il lessico di base usato oggi, in filosofia e non solo, per riflettere sulla portata e sul significato della cosiddetta 'svolta digitale'.

Uno degli obiettivi dell'intervista che segue è individuare la posizione di Luciano Floridi nell'evoluzione del rapporto tra pensiero italiano e dibattito internazionale. Dal 2021 Floridi è anche Professore di Sociologia presso l'Università di Bologna, dove dirigerà il neonato European Lab for Digital Ethics and Governance. Questa nuova esperienza può costituire un'occasione per individuare tratti specifici, potenzialità e limiti del nostro dibattito nazionale, maturando al tempo stesso nuove linee di sviluppo e occasioni

concrete di valorizzazione e rinnovamento della nostra tradizione di studi.

Oltre a essere stato tra i primi a sviluppare una riflessione sistematica ed esaustiva sull'informazione come problema filosofico, Floridi può senz'altro essere considerato uno dei maggiori filosofi della tecnologia attivi nel dibattito contemporaneo. Più a fondo, la figura di Floridi è indicativa di un'evoluzione nello sviluppo della filosofia della tecnica come disciplina. L'interesse delle scienze umane per la tecnologia non è ancora strutturato in un sistema ben delineato di discipline, e l'espressione 'Filosofia della tecnica' è per molti versi ancora un termine-ombrello che raccoglie sotto di sé tradizioni, interessi e metodi largamente differenti, spesso del tutto separati o addirittura incompatibili. Allo stesso tempo, la filosofia della tecnica è caratterizzata da un rapporto complesso con altre discipline: i *Science and Technology Studies* (STS), le scienze della comunicazione, la teoria dei media, la storia della scienza e della tecnica.

In questo contesto il profilo di Floridi segna al tempo stesso il superamento di alcune tradizionali divisioni disciplinari e metodologiche, e dall'altro l'inizio di una fase di autoriflessione della filosofia della tecnica in generale. Per questa ragione è importante inquadrare il suo pensiero come espressione di una filosofia che a partire dal tema dell'informazione e dalla svolta digitale offre una riflessione generale e matura sulla questione della tecnica in quanto tale.

Ancora più radicalmente, tuttavia, la riflessione più recente di Floridi consente di pensare la filosofia della tecnologia come un modo di immaginare la posizione e il significato della filosofia *tout court*. La proposta di rifondare la filosofia come una forma di design concettuale sostiene una nuova immagine del rapporto tra filosofia e tecniche, così come un nuovo modo di intendere la filosofia come istanza normativa di azione nello spazio pubblico.

Questi e altri temi sono affrontati nell'intervista che proponiamo qui di seguito, e che vuole essere un'occasione per riflettere sul presente e sul futuro della filosofia italiana della tecnologia insieme a uno dei suoi protagonisti. Il testo è la trascrizione di un incontro telematico tenutosi nell'aprile 2021. L'intervista è stata condotta nel contesto della partecipazione del Prof. Floridi al ciclo seminariale "Teologia e tecnica", organizzato dal Dipartimento "Humanisme numérique" del Collège des Bernardins di Parigi\*.

*Se è d'accordo, comincerei dall'attualità. È recentemente stato pubblicato da Springer un volume curato da Simona Chiodo e Viola Schiaffonati, intitolato Italian Philosophy of Technology, all'interno del quale figura anche un Suo con-*

*tributo legato al rapporto tra informatica e diritto. Nell'Introduzione a questo volume, le curatrici distinguono tra due generazioni di studiosi all'interno della storia della filosofia italiana della tecnica: una generazione più legata alla cosiddetta tradizione filosofica continentale, in particolare al discorso heideggeriano, che per diversi decenni ha effettivamente dominato il dibattito sulla tecnologia in Italia, e dall'altro lato una nuova generazione di studiosi che sono stati sempre più attenti a entrare in dialogo diretto con le discipline tecniche. Da questo punto di vista, mi sembra che Lei sia un esponente esemplare di questo secondo tipo di approccio. Secondo Lei esiste una 'filosofia italiana della tecnica', e quali crede che siano i tratti fondamentali della riflessione italiana sulla tecnica nello scenario attuale?*

Ho riflettuto a lungo su questa domanda e vorrei provare a darLe una risposta costruttiva, dato che nel discutere certe questioni c'è spesso il rischio di limitarsi a criticare, senza poi contribuire in realtà allo sviluppo propositivo del dialogo. Una battuta su queste due tendenze che Lei ha indicato: la tendenza per così dire 'heideggeriana', di guardare alla tecnologia soprattutto come un problema e raramente come una soluzione,

\* Oltre che al Prof. Floridi e al suo staff, è mio dovere ringraziare la Prof.ssa Gemma Serrano per aver fornito l'occasione dell'incontro e il Dott. Jacopo Bodini per aver collaborato alla preparazione dell'intervista e per la sua partecipazione all'incontro.

insomma come un fattore generalmente negativo, mi sembra al tempo stesso una visione molto adeguata e molto datata. Adeguata al periodo in cui veniva sviluppata, oggi del tutto datata. È un po' strano che in quel contesto, ad esempio, non si comprenda la divisione che c'è stata, lo spartiacque fondamentale tra la tecnologia analogica e quella digitale. La differenza è che la tecnologia analogica ha nella sua natura quella di utilizzare il mondo come risorsa, e dunque di sfruttarlo, spremerlo come una fonte di materiali utili. Quel momento di tensione tra salvezza dell'umanità e salvezza del pianeta, fattori pensati come incompatibili, è tipico di un'epoca per così dire novecentesca, che risente ancora degli strascichi della rivoluzione industriale. In questo contesto l'impianto analogico – pensiamo a una tecnologia come il frigorifero – impone di pensare che se qualcosa fa bene all'umanità non fa bene all'ambiente, e viceversa. L'idea morale che ne consegue è quella di vivere tutti un po' meno bene per far bene all'ambiente: un'idea tipicamente novecentesca, giustificata allora ma datata oggi. Con il passaggio da una tecnologia ad alta intensità analogica a una tecnologia ad alta intensità digitale, noi otteniamo in realtà la possibilità di gestire le informazioni, elemento questo che permette di fare molto di più con molto meno. Si tratta di un punto fondamentale, e chi non lo coglie appare a mio avviso come se appartenesse letteralmente a un altro

secolo, a un'altra epoca. Come se ci lamentassimo di quanto consumano le candele: verissimo, ma quando consumavamo le candele! Ciò non significa che questi pensatori sbagliassero quando dicevano ciò che dicevano, ma si tratta di un capitolo vecchio. Rimanere ancorati a quel capitolo significa non aver fatto il passo dalla candela, alla lampadina al LED. Provo a fare un passo ulteriore. Perché le tecnologie digitali permettono di fare un lavoro diverso? Ad esempio perché permettono un'elaborazione delle informazioni di gran lunga più vasta, veloce, efficace ed automatizzata, e dunque consentono di fare cose una volta impensabili. Pensiamo all'economia circolare, che è possibile solo grazie a enormi capacità manageriali, frutto di una forte conoscenza del sistema – e dunque una grande quantità di metainformazioni. Senza il digitale l'economia circolare, ma anche la 'smartificazione' delle città, l'abbattimento dei consumi energetici in città come Tokyo, Londra o San Paolo, sono assolutamente impossibili. Effettuare queste operazioni, però, significa far bene all'ambiente. In questo contesto, continuare a pensare in termini oppositivi tra tecnologia e ambiente significa ragionare in termini obsoleti: oggi il digitale può lavorare per l'ambiente, e non contro l'ambiente. La tensione tra la salvezza dell'umanità e la salvezza del mondo non è più vera, esiste un equilibrio terzo che ci consente di uscire da questa dicotomia. Passando all'altra

scuola, quella più vicina alla tecnologia e alle scienze di cui discute, occorre fare molta attenzione. Qui c'è uno slittamento di argomentazione, una *metabasis eis allo genos*, in cui in verità si rischia di parlare di qualcosa di diverso. Nel primo caso parlavamo di una certa visione della tecnologia, che può essere più o meno corretta, qui invece discutiamo di un certo grado di 'prossimità' al mondo della scienza e della tecnologia, che parla quello stesso linguaggio ma rischia di non dirci nulla sulla prospettiva. Si può avere una prospettiva heideggeriana pur avendo una grande competenza tecnico-scientifica, come si può essere molto lontani dalla prospettiva heideggeriana ma altrettanto lontani dal mondo della tecnologia e della scienza. Occuparsi di filosofia della tecnologia senza una visione problematica, globale, è completamente inutile. Su questo piano, dunque, direi che la versione heideggeriana è datata, ma l'approccio tecno-scientifico alla filosofia della tecnica rischia di essere un po' cieco rispetto alle prospettive.

*Insomma, Lei propone un'immagine kantiana: la filosofia della tecnica è vuota senza la tecnica, ma la tecnica è cieca senza la filosofia.*

Ha colto perfettamente il riferimento kantiano, che era del tutto voluto. Da qui l'esigenza di avere una visione al tempo stesso filosoficamente forte e con competenze alte dal punto di vista

tecnico-scientifico. Ovviamente fare filosofia della tecnologia senza sapere di cosa si sta parlando, in stile crociano, oggi è inaccettabile e mi auguro che si tratti di un approccio superato. Insomma, l'esigenza di combinare i due fattori mi sembra chiara. Rispondendo alla domanda, la filosofia italiana può dare un contributo fondamentale proprio attraverso le modalità tipiche di studio della filosofia proprie dei nostri atenei. Quello che manca in queste due visioni è proprio un'idea costruttiva di ciò che la filosofia può fare con e per la tecnologia. Di qui il mio ripetuto accento sul concetto di design. Se la filosofia della tecnologia diventa anche una filosofia del design della tecnologia, cioè non ci dice solo cosa la tecnologia fa, e se fa bene o male a farlo, ma anche se e come possiamo trasformare la tecnologia affinché faccia meglio, con un approccio etico-normativo in senso forte, ecco questo secondo me potrebbe essere pensato come un contributo alla filosofia della tecnologia del pensiero italiano, che oltretutto con il design ha sempre avuto straordinari e proficui rapporti. Una filosofia del design che avvicini il mondo della tecnologia in senso ampio, con una forte tensione normativa e dunque non solo con una postura da osservatore, ma con un approccio costruttivo, da *maker*, potrebbe individuare un contributo del pensiero italiano, che oltretutto ha sempre avuto un'impronta fortemente orientata alla prassi. Potrà sembrare curioso l'abbina-

mento, ma all'estero la filosofia italiana è conosciuta innanzitutto come filosofia politica. Gli autori studiati davvero, non per semplice erudizione ma con intento critico e applicativo, sono Machiavelli e Gramsci, non certamente Croce e Gentile. Su questo, una filosofia politica un po' più militante – penso anche alla tradizione marxista italiana, pur essendo molto lontano da quelle posizioni – potrebbe avere un suo ruolo di contributo al dibattito internazionale.

*La ringrazio perché ha già toccato diversi punti che avremo modo di approfondire, in particolare il rapporto tra tecnologia ed ecologia, che è al centro del Suo libro Il verde e il blu (Raffaello Cortina, Milano 2020), e la questione del design, che è centrale nel dibattito contemporaneo. Mi interessa molto la Sua riflessione sulla differenza tra analogico e digitale. Se capisco bene, Lei da un lato ha un approccio marcatamente discontinuista rispetto alla storia dell'evoluzione della tecnologia. Uno dei limiti dell'approccio 'heideggeriano' consisterebbe precisamente nell'esigenza di utilizzare sempre gli stessi strumenti per parlare della tecnologia prima e dopo la rivoluzione dell'informazione. Dall'altro lato, mi interessa sapere cosa Lei pensa di un'altra distinzione: da un lato una filosofia della tecnologia che declina questo genitivo in senso soggettivo, e che dunque pensa la tecnica non solo come terreno di applicazione ma anche come fonte di idee, di concetti e di problemi, e una filosofia*

*che invece pretende di utilizzare la tecnica come un oggetto di riflessione tra gli altri.*

Si tratta di un'ottima distinzione, e la questione della discontinuità è centrale in entrambi i casi, per ragioni diverse che vorrei brevemente trattare. In inglese è molto più facile esprimere la differenza che Lei propone: la *philosophy of technology* non è la *technology's philosophy*. Nel primo caso abbiamo già chiamato in causa l'urgenza di comprendere la differenza tra il contesto pre-digitale e ciò che è accaduto con la rivoluzione dell'informazione. Chiaramente, non si tratta di un discorso completamente differente: è un nuovo capitolo di uno stesso libro, non un libro diverso, se mi si passa l'analogia. C'è però discontinuità anche nella *technology's philosophy*, in quello che noi, immersi ormai nella tecnologia, assorbiamo come *Zeitgeist*, come atmosfera spirituale. Per indicare questo aspetto mi viene naturale ricorrere a un termine tedesco, *Urphilosophie*. Non si tratta della filosofia che si trova nei libri, ma ciò che circola nell'aria e che può essere colto a tutti i livelli del discorso pubblico. La filosofia riflessa introduce concetti e strumenti teorici nel suo lavoro 'da minatore', quando vuole analizzare e portare alla luce questa atmosfera, ma vi ritrova anche concetti e idee autoctone, che nascono dal lavoro concreto delle nuove discipline. Portare a consapevolezza la *technology's philosophy* di oggi è parte del lavoro, ed

è possibile ravvisare una certa circolarità: la storia della filosofia si sedimenta nell'atmosfera culturale di una cultura, ma questa atmosfera contiene anche tanti altri elementi che la filosofia deve portare alla luce e sottoporre a critica, anche in senso normativo forte. Questo lavoro di scavo è fondamentale, perché il momento normativo – ciò cui ho fatto riferimento parlando di design – è possibile strutturalmente solo sulla base di una conoscenza approfondita, solo una volta che sappiamo effettivamente con cosa abbiamo a che fare. Non è possibile esercitare normatività su qualcosa che ancora ci sfugge nei suoi tratti fondamentali. In questo senso, la *Urphilosophie* costituisce una doppia ricchezza, perché ci offre al tempo stesso uno stadio di elaborazione e conservazione della nostra tradizione culturale, ma anche una nuova serie di concetti e problemi con cui lavorare. Ho lavorato tanto su questo aspetto, e vorrei farvi alcuni esempi concreti. Un primo esempio molto semplice, sul quale sto ancora lavorando e non ho ancora scritto nulla, ma che ci riporta molto vicini a Heidegger, è il modo in cui la tecnologia digitale ci fa ripensare il tempo e lo spazio. Non mi riferisco al tempo e allo spazio di Einstein o di Newton, ma proprio alla dimensione spazio-temporale della nostra esperienza vissuta. Pensate solo a un concetto così importante, eppure così poco trattato dai filosofi, come quello della *presenza a distanza*.

Sono questioni apparentemente banali, che popolano la nostra vita quotidiana, eppure la presenza a distanza non è affatto una condizione 'normale'. Non è normale la nostra possibilità di interloquire e soprattutto interagire a migliaia di chilometri di distanza, e questa possibilità modifica significativamente il nostro modo di pensare e di vivere. Lo fa in modo implicito, irriflesso e se vogliamo passivo, ma non meno radicalmente. Un secondo esempio: pensiamo al passaggio da un modo di pensare basato sull'idea di meccanismo a un modo di pensare basato sulla nozione di network. La filosofia politica moderna è un tipico esempio di pensiero meccanico: la società è pensata come un insieme di elementi fundamentalmente indipendenti che vengono assemblati, come gli individui nel sistema hobbesiano. Si tratta di un processo *bottom-up*, che va dall'indipendenza ontologica degli enti alla creazione di un ente di ordine superiore. In un network, invece, succede esattamente il contrario: è un modo di pensare *top-down*, dove non ci sono nodi senza interazioni. Non è possibile pensare ai nodi come enti indipendenti che poi vengono collegati, perché è proprio il collegamento che determina i nodi. Ora, i giovani d'oggi credo che trovino più naturale pensare in termini di network: la loro *Urphilosophie*, la loro atmosfera culturale è strutturata a partire da questa nuova ontologia implicita. Si tratta di una *Urphilosophie*

completamente diversa da quella che – ad esempio – avevo io quando a diciotto anni pensavo in termini di meccanismo (non perché io volessi, ma perché quella era la cultura del tempo). Con il problema dello spazio-tempo stiamo toccando i nervi fondamentali del nostro modo di riflettere, e su questo possiamo incuneare un discorso sull'identità personale e su altri problemi. Tornando al problema della discontinuità, dunque, si tratta di una doppia rottura: non solo nella storia del pensiero, ma anche nell'evoluzione della nostra esperienza, del nostro modo di 'formatare' il mondo. Tutto ciò richiede dunque due lavori: da un lato portare alla luce, scavare analiticamente, dall'altro un lavoro sintetico di critica, indirizzo, e costruzione. Non una critica distruttiva, ma una valutazione costruttiva che sia capace di selezionare idee e fornire indirizzi. Sul tempo, pensate solo al valore fondamentale della capacità di essere in più posti simultaneamente, o di lavorare a più cose insieme. Un'altra trasformazione fondamentale è che oggi è sempre più comune parlare dello spazio in termini temporali piuttosto che del tempo in termini spaziali. Si tratta di un cambiamento enorme. Cambiano i fondamenti del linguaggio con cui apprendiamo e discutiamo il mondo. Immaginiamo ad esempio un ragazzo che, nato cinque anni fa, cresca con l'idea che non ci sono distanze, ma solo tempi di percorrenza. Chi oggi chiede più

circa la distanza? Il punto è il tempo di percorrenza, perché 20km percorsi in dieci minuti sono molto più 'vicini' di 10km percorsi in un'ora.

*Un elemento centrale del Suo metodo di ricerca consiste nel trovare parole e concetti per nominare fenomeni già esistenti, ma non ancora inquadrati teoricamente. Un esempio è proprio la nozione di 'filosofia dell'informazione'. Le chiederei di tornare brevemente sul lato biografico, in particolare all'Italia. Lei si è formato in Italia, laureandosi a Roma con Carlo Cellucci. Volevo chiederLe qual era lo stato degli studi sull'informazione quando Lei ha cominciato il Suo percorso, e come è arrivato a interessarsi a questo problema, passando dallo scetticismo antico alla filosofia della comunicazione.*

Mi sono laureato con Eugenio Lecaldano e Carlo Cellucci, anche se erano anni in cui agli studenti era data una forte indipendenza di studio e di preparazione, con una certa distanza destinata poi, nel caso, a ridursi con il tempo e l'approfondimento degli studi. La filosofia dell'informazione non esisteva, non esisteva nemmeno l'espressione, che ho inventato io qualche anno dopo proprio per dare un'etichetta a qualcosa che era già in corso d'opera. In quel periodo a Roma c'era un'ottima scuola di studi classici, con impronta forse più storica ed ermeneutica, a seconda degli orientamenti. Si tratta di qualcosa che

in quel periodo forse non ho apprezzato quanto avrei potuto, ma si è rivelato invece fondamentale. In quel periodo – feci anche il servizio militare – l'esame si faceva sostanzialmente sui classici, con l'integrazione di un manuale di supporto o di altri testi. In ogni caso, la preparazione prevedeva una competenza diretta sui testi da Platone ai primi classici del Novecento. Ho fatto 18 esami su 19 di filosofia. L'unico esame non filosofico fu di storia contemporanea, con una certa resistenza da parte di chi doveva autorizzarmi il piano di studi, ma d'altra parte non avevo intenzione di andare a insegnare a scuola. Mi ritrovai con un'ottima formazione filosofica di base, anche se in quel periodo mi lamentavo della mancanza di riflessione autonoma e di elaborazione: molta *scholarship* ma poca innovazione. D'altra parte, col senno di poi è un po' come il giocatore che deve fare palestra prima della partita: volevamo tutti giocare, ma serviva un training di base. C'è voluto del tempo per cominciare a lavorare in prima persona sulla filosofia, ma ho avuto l'opportunità di studiare con docenti estremamente preparati e competenti: Gabriele Giannantoni, Eugenio Lecaldano, Carlo Cellucci, Tullio De Mauro e molti altri. Insegnanti di altissimo calibro, che ci hanno dato una formazione di base preziosa. Temo che quella formazione di base fosse un po' anomala, data la struttura dei corsi di laurea anche del tempo, ma a me è servita tantissimo, perché questo pozzo

di conoscenze di base mi è servito enormemente per la mia riflessione filosofica successiva. Quando mi laureai con Eugenio Lecaldano, lui mi fece una lista di classici che dovevo conoscere se volevo laurearmi. Di quella lista mi mancavano, per ragioni contingenti, solo le *Meditazioni metafisiche* di Cartesio. Organizzò per me un colloquio privato per verificare la mia competenza anche su quel classico, e così potei laurearmi con la certezza di conoscere tutti i testi fondamentali.

*Mi colpisce molto questo riferimento alla grande percentuale di esami di filosofia. Verrebbe naturale pensare che un possibile aspetto problematico del modo in cui ci si avvicina alla filosofia della tecnica in Italia, rispetto agli altri paesi, sia proprio il carattere 'monodisciplinare' della formazione accademica italiana. In Germania, ad esempio, è possibile scegliere più materie – filosofia e matematica, filosofia e chimica –, aspetto questo che almeno in prima battuta sembra avvantaggiare chi vuole studiare discipline ibride, o le cosiddette 'filosofie al genitivo', come appunto la filosofia della tecnica o della scienza. Lei invece, se capisco bene, difende l'importanza di una formazione filosofica molto robusta, almeno in partenza.*

Ecco, è un tema molto difficile, e dipende dai singoli casi. Nel mio caso ha funzionato molto bene, perché ho passato gli anni successivi a integrare tutte le conoscenze che mi mancavano – ad

esempio di informatica e matematica sapevo ben poco. In realtà, la dura verità è che servono entrambe le cose, una solida formazione filosofica e un'ottima competenza diretta sui temi trattati. Per chi vuole continuare negli studi, e ha a disposizione fasi di carriera successive per integrare la propria formazione (master, dottorato, post-doc), questo tipo di percorso ha assolutamente senso. Qui a Oxford, ad esempio, è impossibile studiare solo filosofia. Si può scegliere tra alcuni percorsi prestabiliti, in cui la filosofia viene integrata con la teologia, con gli studi classici, con la matematica o con l'informatica. Se oggi dovessi consigliare a un/a giovane un percorso di formazione che serva a incidere sul mondo, e che non si limiti all'ambito accademico, consiglieri un percorso ibrido: nutrirsi solo di filosofia rischia di trasformare in statue di sale. Oggi la multidisciplinarietà è un elemento fondamentale, e in realtà dunque sconsiglierei a tutti di fare ciò che ho fatto io, perché il mio non è stato senz'altro un percorso di formazione standard. Il mio approccio alla filosofia durante gli anni dell'università è stato simile alla pratica di uno sport estremo: non lo consiglieri a nessuno che voglia poi trovare un lavoro. Questa forma di atletismo radicale è adatta, invece, a chi intenda intraprendere seriamente la carriera di studioso, perché nel nostro campo la conoscenza dei classici è centrale. I classici davvero fondamentali non sono tantissimi, ma per studiarli servono anni:

per ampliare la formazione c'è tempo, poi sta a ognuno scegliere in che ordine gestire la propria formazione, e se partire dalla 'base filosofica' o dalle conoscenze integrative. Io, ad esempio, ho avuto la fortuna di avere un'ampia finestra temporale per integrare la mia formazione: tra master, dottorato e post-dottorato ho avuto quasi dieci anni di assoluta libertà educativa, durante i quali ho potuto studiare tantissime cose che non avevo mai affrontato a Roma. A Warwick, studiando con Susan Haack per il master e il dottorato, ho potuto approfondire la filosofia della matematica, la filosofia della logica, e la logica matematica. Il mio post-doc a Oxford (si chiama Junior Research Fellowship) è stato un periodo di straordinario privilegio, durato quattro anni, l'equivalente di quattro anni sabatici durante i quali ho potuto formarmi liberamente senza dover dare conto a nessuno, con un anno di studi a Marburg, corsi di informatica e matematica, e lezioni di ogni genere in una delle università migliori del mondo. È ovvio che tutto questo tempo, se sfruttato a dovere, permette di crearsi una formazione completa.

*Le propongo di spostarci dal passato al presente, e di tornare all'attualità. È di inizio anno, se non sbaglio, la notizia che Lei tornerà in Italia con un incarico a Bologna. Non si tratta del Suo primo incarico in Italia: aveva già insegnato per circa 5 anni all'Università di Bari. Cosa Le sem-*

*bra sia cambiato nell'Università italiana da allora? Quali sono le sue impressioni a riguardo?*

Questa domanda mi ha fatto molto riflettere, e forse è necessario un chiarimento: si tratterà di un doppio incarico, quindi continuerò a lavorare qui a Oxford e in contemporanea avvierò il mio lavoro a Bologna. Si tratta di un chiarimento importante perché mi permette di mettere in luce un aspetto importante della risposta che vorrei dare. Trovo fondamentale evitare claustrofobie, non rinchiudere l'Italia all'interno dell'Italia ma nemmeno l'accademia all'interno dell'accademia. Quando ero più giovane la cultura filosofica italiana guardava fundamentalmente dentro se stessa, intrattenendo un dialogo con il resto del mondo che consisteva fundamentalmente in un'opera di traduzione e di importazione di correnti dall'estero. A volte si trattava di vere e proprie mode: ricordo alcune stagioni in cui istituzioni accademiche prestigiose hanno celebrato pensatori poi completamente scomparsi, rivelatisi del tutto inconsistenti, 'famosi' solo in Italia. Da questo punto di vista le cose sono cambiate, forse non abbastanza ma senza dubbio. Volendo lanciare una provocazione, l'idea stessa che esista una 'filosofia italiana' potrebbe essere messa in discussione, superando un approccio geografico allo studio del pensiero. In questo periodo ovviamente si parla molto di *Italian theory*, e pur non volendo discutere l'opportunità di quell'approc-

cio, trovo interessante pensare a modi alternativi di elaborare la nostra idea di filosofia. Anche l'accento su tradizioni di pensiero ampiamente sottovalutate o poco conosciute, di altre parti del mondo, potrebbe essere ripensato senza necessariamente interpretare queste tradizioni in chiave localistica. La verità, forse, è che purtroppo c'è stata una filosofia italiana, ma nel senso deteriore del termine: una filosofia che ha preso in considerazione quasi esclusivamente la propria storia, la propria cultura, sviluppando un approccio fortemente filologico e a volte un po' provinciale. Quando passiamo dai problemi filosofici ai problemi dei filosofi, allora è meglio passare ad altro. I problemi filosofici interessano tutti, i problemi dei filosofi interessano solo un pugno di accademici. C'è stata una filosofia italiana che si è occupata moltissimo dei problemi dei filosofi: interpretazioni, posizionamenti, e ovviamente anche il retroterra materiale fatto di cattedre, concorsi e così via. L'idea di creare questo ponte tra Oxford e Bologna intende andare nella direzione opposta, senza porre confini geografici e culturali al lavoro filosofico. Si tratta di un problema che affonda le sue radici in una questione teorica di fondo, nel modo in cui si intende il rapporto tra pensiero e linguaggio: il pensiero è certamente influenzato dalla lingua, dallo spirito locale. C'è un clima, che non conosce confini ma permette di individuare diverse atmosfere concettuali e culturali. In questo senso spero che l'esperienza bolognese sia al-

meno europea, un'esperienza di apertura e improntata a una forte internazionalità. L'idea è quella di mettere a punto un modo di fare filosofia che non scimmiotti altre tradizioni, compresa quella analitica: quello è un modo di fare filosofia che non ha molto interesse, perché a questo punto è meglio leggere (o rileggere) direttamente i classici di riferimento. Ma evitare queste forme di imitazione significa anche superare le barriere linguistiche. Ad esempio, quando insegnavo a Bari si pubblicava esclusivamente in italiano, e da allora, dopo ormai quarant'anni, le cose per fortuna sono decisamente cambiate. È normale oggi scrivere nella lingua che parlano tutti, e potrà non piacere, ma l'inglese è oggi ciò che il latino è stato nel medioevo, e bisogna prenderne atto.

*Questa Sua considerazione sembra contraddire un'impostazione che appartiene a molte correnti del pensiero novecentesco. L'idea che la filosofia parli solo Greco e Tedesco, ad esempio, è molto diffusa ancora oggi.*

È vero, e voglio esprimere questa posizione in modo molto netto: una filosofia che non possa essere espressa in una lingua diversa rispetto a quella in cui è stata formulata è una cattiva filosofia. Solo le formule magiche sono intraducibili. Di questo sono assolutamente certo. Se la filosofia è talmente spalmata sul linguaggio da non essere in grado di tradurre i propri contenuti in un'altra lingua,

non è una filosofia che merita di essere studiata o praticata. Il principio dell'onnipotenza semantica fa parte della nostra conoscenza della lingua, ed è senz'altro possibile tradurre qualsiasi contenuto in ogni idioma, magari in forma più verbosa o sintetica. Non dico che sia facile, ma se qualcuno dice che è impossibile allora preferisco studiare una filosofia che invece sia 'traducibile'. L'appello all'intraducibilità di un pensiero è la denuncia ultima del fatto che si tratta di un pensiero debole, troppo radicato e non universalizzabile, fatto di eccessivi bizantinismi linguistici. Questo vale per tutte le correnti e le fasi della filosofia: l'uso dei tecnicismi non è ovviamente un problema, ma non è ammissibile fare ricorso all'intraducibilità. Qui, secondo me, risiede il compito universale della filosofia. Nella mia carriera ho incontrato colleghi giapponesi, cinesi e di molte altre nazionalità: nella mia famiglia si parlano regolarmente tre lingue diverse – italiano, portoghese, inglese – e ci sono numerose parole intraducibili, che non hanno un corrispettivo in altri idiomi. Ma la parafrasi è ovviamente sempre possibile. Le faccio un esempio. C'è una bellissima parola in portoghese, 'bagunça': è il baccano gioioso, chiassoso, a volte un po' fastidioso ma pur sempre piacevole che fanno i bambini quando sono in casa, ad esempio a Natale o durante le feste. Non è una parola traducibile, eppure è perfettamente comprensibile e assorbibile. Oggi la usano anche i miei genitori. Fermarsi all'intraducibilità

e alle barriere linguistico-culturali è la fine del pensiero: un pensiero intraducibile è un pensiero che non sa comunicare, uno scherzo linguistico.

*Volevo chiederLe qualcosa riguardo al Suo libro Il verde e il blu, un testo animato da intenti divulgativi anche se molto denso e ricco di considerazioni teoretiche. Il sottotitolo fa riferimento a delle idee 'ingenue' per la politica, e sono rimasto molto incuriosito dall'uso che Lei fa di questo termine. Leggendo il libro mi è venuta in mente l'Introduzione di Pensare l'infosfera (testo che sintetizza un più ampio volume inglese, The Logic of Information). In quella introduzione Lei affermava che con la filosofia, talvolta, bisogna fare come con i computer, spegnere e riaccendere. In qualche modo un gesto tipicamente cartesiano (pare che Lecaldano abbia fatto bene a farLe studiare le Meditazioni!). Da questo punto di vista, volevo chiederLe qualcosa che si ricollega a molto di quanto abbiamo discusso: è possibile affermare che in qualche modo la filosofia ha bisogno di un'operazione di design, di riprogettazione sia in quanto pratica teorica che in quanto percorso di formazione accademico? Questo potrebbe essere parte di ciò che Lei intende con il termine 'ingenuità'?*

Penso proprio di sì, anche se non credo che questa riprogettazione avverrà. Non me lo aspetto, ma me lo auguro. È difficile dirlo in poche battute, ma è

un tema centrale: ripensare il contributo della filosofia alla formazione vuol dire ripensare anche la filosofia stessa, soprattutto nel contesto italiano, dove – e questa è sì una circostanza tipicamente italiana – la filosofia è una disciplina insegnata anche nelle scuole superiori. Ripensare la filosofia in termini di formazione dell'individuo significa abbandonare l'impianto storicistico, perché questo piano non forma l'individuo, dà nozioni ma – per usare una battuta – non dà concetti. La storia della filosofia può insegnarci chi ha detto cosa, può offrirci una rassegna delle idee ma non una formazione reale alla riflessione e al pensiero. L'esercizio della scrittura nell'insegnamento della filosofia al liceo, ad esempio, è pressoché nullo. L'impianto resta fortemente nozionistico, e questo è un aspetto che bisogna ripensare. In questo senso l'opzione più neutrale e semplice sarebbe introdurre un approccio per argomenti e per temi, facendo attenzione all'evoluzione del pensiero ma dando priorità ai problemi teorici rilevanti. Oltretutto, i manuali italiani di storia della filosofia precedenti alla Riforma Gentile sono fatti così: non sarebbe quindi una novità. Prima di Gentile in Italia la filosofia veniva insegnata per argomenti, non seguendo l'ordine dei pensatori. Questa impostazione fortemente orientata alla filologia e alla storia è davvero il marchio che contraddistingue l'orientamento italiano nell'ultimo secolo. Diverso sarebbe pensare la filosofia in termini di evolu-

zione, chiedersi cioè cosa la filosofia è stata e cosa potrebbe essere in futuro, dunque orientando fin da subito l'insegnamento in termini concettuali e normativi, insegnando etica, filosofia politica, logica, epistemologia, filosofia del linguaggio, filosofia della mente, e così via. Ovviamente questo elemento normativo è sempre un pericolo, perché non possiamo evitare di dare agli studenti delle interpretazioni, dei contenuti orientati. Le confesso che questo è l'aspetto intrinsecamente problematico dell'insegnare filosofia: da un lato si vorrebbero fornire agli studenti gli strumenti per pensare, ma per fare questo occorre in qualche modo già indirizzarli, fornire loro un quadro di riferimento che rischia sempre di bloccarli e dar loro l'impressione di star metabolizzando un pensiero già compiuto. Per quanto riguarda la storia della filosofia, negli ultimi anni sono sempre più convinto che abbia prevalso una forma per così dire kantiana di leggere la storia del pensiero. A Roma come a Oxford domina un modello ormai consolidato: la modernità comincia con Cartesio, la filosofia moderna viene spiegata attraverso l'opposizione di empirismo e razionalismo, poi arriva la filosofia classica tedesca a unificare il tutto, e poi il tutto si divide nuovamente tra tradizione analitica e continentale, ognuna fornita dei suoi sacerdoti (Husserl, Heidegger da un lato, Frege, Russell e Wittgenstein dall'altro). Questa formula storiografica è implicitamente modellata a partire

dal pregiudizio kantiano a favore dell'epistemologia. Eppure già in Kant è infine la morale, la parte pratica a contare davvero, e molto spesso il valore di certi pensatori viene sminuito da questo effetto di rifrazione. Le faccio un esempio: non ho mai amato i filosofi empiristi, li ho sempre trovati un po' sopravvalutati, perché in effetti ho sempre prediletto i cosiddetti "razionalisti", per adottare la distinzione che ho appena criticato. Eppure la grandezza di Locke non sta nella sua teoria della conoscenza – si pensi la famosa distinzione tra qualità primarie e secondarie – ma nell'essere uno dei padri fondatori del liberalismo moderno. Mi si passi la battuta, ma sappiamo che Richard Feynman era un appassionato suonatore di bongo. Ecco, presentare Locke come teorico della conoscenza invece che come grande filosofo della politica mi sembra, per certi versi, come presentare Feynman – un premio Nobel per la fisica – come un grande suonatore di bongo. Con questo discorso non voglio affermare che la filosofia pratica sia migliore o più importante della filosofia teoretica. Rilevo però che la filosofia in quanto tale ha sempre un impatto sul mondo, un riferimento pratico che entrambe le tradizioni – la cosiddetta continentale e quella analitica – hanno perso. Prendete due autori come Heidegger e Wittgenstein: ciò che manca, almeno tematicamente, al pensiero di entrambi è proprio l'etica, una filosofia pratica strutturata. Ovviamente l'analiti-

ca esistenziale di Heidegger ha fortissimi ed evidenti risvolti pratici, ma Heidegger è un metafisico, non un eticista, e propone interpretazioni ma non propone una teoria normativa. Lo stesso può dirsi di Husserl. Quanto a Frege, Russell e Wittgenstein, la focalizzazione è interamente su questioni logico-formali (per generalizzare diciamo sintattiche) e di significato (semantiche). L'etica, la filosofia del diritto, la filosofia politica, sono largamente assenti, e questa in qualche modo è la morte della filosofia. La filosofia analitica e la filosofia continentale oggi sono accomunate dall'interesse per l'analisi e la critica, e la scarsa propositività per la sintesi e la costruzione di alternative, cosa di cui invece c'è un disperato bisogno filosofico, visto le crisi così gravi che stiamo attraversando.

*Questa Sua considerazione mi permette di tornare sul design. La differenza che Lei ha appena proposto è effettivamente una differenza tra due modi di intendere la filosofia. Un modo tipico di distinguere tra diversi approcci di pensiero è individuando un accento sulla domanda o sulla risposta: da un lato c'è un'idea di filosofia molto teoreticistica, che concepisce il pensiero come libero gioco dei concetti, lontano da qualsiasi forma di obiettivo pratico concreto; dall'altro un'idea di filosofia orientata alla risoluzione di questioni pratiche, e che dunque vuole che la filosofia dia risposte piuttosto che porre solo domande. In questo senso, il concetto*

*di design non consente di mettere insieme proprio questi due elementi? In qualche modo, l'insegnamento del design potrebbe risiedere proprio in una formula capace di superare l'unilateralità di questi due atteggiamenti.*

Sono assolutamente d'accordo, ed è proprio ciò che tento di suggerire nei miei testi. Recentemente mi è stata chiesta una metafora per spiegare cosa intendo quando parlo di design. A me piace molto l'immagine del cavallo Pegaso, con gli zoccoli ben piantati per terra, ma anche dotato di ali. Il design deve fare i conti con la realtà, anche quando è design concettuale: non si può mai fare a meno di una chiara nozione dei vincoli e delle opportunità reali a disposizione. La fase progettuale, che si occupa di stabilire come dovrebbero stare le cose, non può prescindere dall'analisi preliminare di come le cose effettivamente stanno, e di quali sono i limiti effettivi dell'attività progettuale. Insomma, occorre tenere conto di risorse, vincoli, opportunità, *affordances*. Dopo questa analisi, però, occorre una progettualità: l'idea della filosofia come design concettuale nasce dal bisogno di una filosofia che veda nel mondo della cultura una riserva di risorse che possano essere messe a lavoro per risolvere problemi. Nel mondo della medicina esiste una nozione che mi sembra molto utile, quella di ricerca traslazionale. L'idea di una filosofia 'scientifica', intesa come autoriflessione delle scienze appli-

cate, mi sembra poco efficace, dal momento che rischia di essere filosofia fatta male ibridata con scienza fatta male. La filosofia deve invece essere traslazionale, deve vedere nel proprio lavoro fondazionale l'impatto possibile su altri campi e su altri problemi. Lavoriamo sulle radici, per usare una metafora, ma queste radici devono appartenere a un albero che fiorisca: ciò non significa allora occuparsi dei fiori, ma curare le radici avendo in mente i fiori. Una filosofia che non faccia questo, secondo me, è una filosofia inutile, eppure si tratta di un approccio assolutamente classico: tutte le grandi stagioni nella storia della filosofia si sono occupate di problemi filosofici, e non di problemi dei filosofi. Oggi occuparsi di design significa occuparsi di un problema filosofico che esiste da sempre, quello del rapporto

tra invenzione e scoperta, ovvero tra dentro la mente e fuori nel mondo. Secondo questo modello, le cose si trovano dentro di noi – e quindi le inventiamo – o nel mondo, dove possiamo scoprirle. Il rapporto tra empirismo e idealismo può essere ricondotto a questa alternativa. Il design offre un'alternativa rispetto a questa dicotomia, offrendoci l'opportunità di una terza via. Le neuroscienze ce lo confermano: la nostra conoscenza non è semplice raccolta passiva del dato, ma nemmeno proiezione soggettiva. Piuttosto, essa è il risultato di una costante negoziazione con i dati del mondo, di un'interazione costante tra soggetto e oggetto. Penso che lo spazio del design sia lo spazio di questa negoziazione: il design è la strada maestra per maturare un'idea di filosofia adatta al nostro secolo.