

SAGGIO

Il modello dell'intelligenza collettiva alla prova della pandemia

ALFONSO DI PROSPERO

Abstract

Non molti anni fa il contributo dato da Pierre Lévy al dibattito sul significato e i possibili effetti delle comunicazioni online ha attirato un grande interesse. Negli ultimi tre anni, il gran numero di gravi problemi che abbiamo dovuto affrontare in relazione alla pandemia del Covid 19 ha costituito un duro banco di prova per valutare gli strumenti che la Information Technology è oggi in grado di offrire per dare una migliore soluzione ai problemi degli esseri umani.

Parole chiave: Intelligenza collettiva; Pandemia; Information Technology; Fake news; Epistemologia genetica.

English version

Not many years ago Pierre Lévy's contribution to the debate about the meaning and the possible effects of the online communication drew a lot of attention. In the last three years, a great deal of trouble connected with the Covid 19 pandemic has been a difficult testing ground for the evaluation of the tools that Information Technology today can offer to the humankind for a better solution of our problems.

Keywords: Collective intelligence; Pandemic; Information Technology; Fake news; Genetic epistemology.

Il Covid 19 e la gestione delle emergenze in una società democratica

L'insieme delle vicende legate alla pandemia che in questi anni ha colpito l'umanità ha avuto ripercussioni praticamente in ogni ambito della nostra esistenza. Uno degli effetti che ha avuto una particolare visibilità è stato l'incremento massiccio dell'utilizzo delle comunicazioni *on-line*. Si può quindi tentare di guardare a queste esperienze per valutare le potenzialità e i limiti che questa forma di comunicazione ha mostrato di avere. Il dibattito su questo tema procedeva ormai da molti anni prima che l'emergenza sanitaria globale imponesse di attuare all'improvviso misure di adattamento assai drastiche alla nuova situazione. Un autore, Pierre Lévy, è stato particolarmente attivo nel difendere le ragioni di una «intelligenza collettiva», intendendo che attraverso i media digitali si può realizzare in modo più immediato e compiuto una sinergia dei contributi che gli individui possono dare per la realizzazione di un sapere comune. Ma a creare preoccupazione oggi è proprio l'aspetto della misura di irrazionalità di questo processo di creazione di un sapere emergente per composizione dai contributi dei singoli, il quale in realtà deve tener conto dell'esistenza di flussi di informazione ormai sempre più caotici, frammentari e pericolosamente manipolabili. Per questo, nel seguito, rivolgendoci proprio al pensiero di Lévy¹, cercheremo di capire quali possono essere i motivi delle difficoltà che oggi si incontrano nel tentativo di fare uno sfruttamento più consapevole e intelligente delle risorse offerte dalle comunicazioni digitali.

Di fronte al Covid-19, il fatto di aver dovuto fare tutto in modo così rapido non rende gli avvenimenti che abbiamo osservato un banco di prova del tutto fedele: per esempio, molte carenze nell'attuazione dei piani per la didattica a distanza (DPCM del 2 marzo 2020) nelle scuole vanno certamente spiegate con l'impossibilità di realizzare in un tempo così ridotto le trasformazioni ampie e molto costose che sarebbero state necessarie. Rimane però molto forte l'impressione che l'ottimismo espresso in precedenza dai sostenitori più entusiasti delle ragioni delle

¹Anche per motivi di spazio, sarebbe molto difficile soffermarsi sulla letteratura ormai sterminata al riguardo. Si ricordino Carr N. (2011). *Internet ci rende stupidi?*. Milano: Cortina; Gazzaley A. e Rosen L. (2018). *Distracted Mind. Cervelli antichi in un mondo ipertecnologicizzato*. Milano: Angeli; Han B.-C. (2015). *Nello sciame. Visioni del digitale*. Roma: Nottetempo. Tra gli autori che esprimono idee consonanti con ciò che qui sostengo: Lynch M. P. (2016). *The Internet of Us*. New York-London: Norton; D'Agostini F. e Gronchi J. (2020). *Filosofia, verità e democrazia, Federalismi.it*, 11, pp. 1-30.

nuove tecnologie per la comunicazione sia stato sottoposto ad una prova molto dura, in grado di scuotere la fiducia di molti, anche tra chi non aveva nessun tipo di avversione preconcepita contro queste nuove forme di comunicazione. Anche in contesti argomentativi precedenti, o comunque indipendenti rispetto al Covid 19, è emersa una nozione – quella di post-verità, spesso associata alla discussione sulle ‘fake news’ che circolano diffusamente nel WEB – che crea preoccupazioni e disagio, ponendo problemi – anche certamente epistemologici – assai gravi.

Con riferimento al Covid 19, siamo stati investiti con una frequenza sorprendente da notizie del tutto infondate. È accaduto, per esempio, che sia circolata la notizia che i *runner*, una categoria già sotto accusa perché con i loro spostamenti avrebbero contribuito al contagio, durante la quarantena si ritrovassero sul ‘ponte sullo Stretto di Messina’: non sono mancate le persone che sul WEB avrebbero risposto indignate a questa notizia, incuranti del fatto che un ponte sullo Stretto ad oggi non è ancora stato costruito. Con conseguenze più gravi, le contestazioni contro i protocolli di cura o di vaccinazione hanno mostrato quali possono essere le linee di frizione tra il valore della libera autodeterminazione difeso dalla democrazia e le esigenze di tutela della sicurezza fisica delle persone (la loro pura vita, direbbe Giorgio Agamben, per quanto sembri che anche la sola pura vita costituisca di fatto un piano dell'esistenza del tutto meritevole di tutela).

Si può formulare il timore che per una parte di queste notizie valga l'analisi ripresa da Giuseppe Riva, che citando le parole del capo di stato maggiore russo Valerij Gerasimov, fa rilevare che l'uso massiccio delle *fake news* può essere un'arma usata sistematicamente da una potenza straniera per «destabilizzare la situazione di un paese in pochi giorni» (Riva, 2018, p. 32).

Non sappiamo se e quali di queste false notizie abbiano avuto una tale origine, e in linea di principio possiamo già sentirci minacciati dalla percezione che qui si stia iniziando a battere in questo scritto un percorso troppo malcerto, di un tipo che viene accusato di vedere ovunque ‘complotti’. Ma pure la possibilità detta certamente esiste: Riva rimanda in modo dettagliato a veri e propri manuali impiegati nei corsi tenuti per addestrare all'utilizzo di queste tecniche.

In realtà qui non mi addentrerò nel merito di nessuna di queste specifiche questioni, per cui non mi esprimerò al riguardo né in un senso né nell'altro, ma sono

stati riuniti una serie di elementi che servono ad esemplificare e illustrare in concreto le criticità che cercherò di discutere attraverso un approccio più generale, che si muove su di un piano argomentativamente molto più astratto.

È necessario prima di tutto presentare, per quanto in estrema sintesi, il pensiero dell'autore qui prescelto, Pierre Lévy: «Che cos'è l'intelligenza collettiva? È un'intelligenza distribuita ovunque, continuamente valorizzata, coordinata in tempo reale, che porta a una mobilitazione effettiva delle competenze [...] Nessuno sa tutto, ognuno sa qualcosa, la totalità del sapere risiede nell'umanità» (Lévy, 1996, p. 34). In questo passo, si deve segnalare subito la rilevanza del presupposto che «la totalità del sapere risiede nell'umanità», che naturalmente è molto lontano dal non essere controverso. Si deve presupporre implicitamente l'adozione di una teoria della verità di tipo consensualista? Probabilmente sì. L'autore è però attento ad evitare l'idea che «le intelligenze individuali [si fondano] in una sorta di magma indistinto» (*ivi*, p.37): «[n]ell'era della conoscenza non riconoscere l'altro nella sua intelligenza, significa negargli la sua reale identità sociale, alimentare il suo risentimento e la sua ostilità [...] Al contrario, quando si valorizza l'altro in base al ventaglio diversificato dei suoi saperi, gli si permette di identificarsi in modo nuovo e positivo» (*ivi*, p. 35).

Si vede come coesistano due istanze, una rivolta verso l'individuo, l'altra verso il collettivo. È però da valutare se la loro sintesi si possa operare in modo plausibile.

Di fronte ad un altro tipo di obiezioni – quelle sulla effettiva attendibilità delle informazioni attinte *online* – l'autore insiste soprattutto sul fatto che si tratta di problemi comuni a tutte le forme storicamente note di scambio del sapere.

In effetti, come si è già detto, le modalità di attuazione delle varie strategie di azione basate sulle nuove tecnologie per la comunicazione in questa eccezionale congiuntura sono state in genere organizzate – per forza di cose – in modo molto affrettato. Ma allora diventa necessario andare a guardare le indicazioni effettivamente fornite dall'autore, per vedere se anche nella sua fisionomia ideale il modello degli interventi proposti non possa suscitare delle perplessità. «Il cyberspazio potrebbe ospitare dispositivi di enunciazione che producano sinfonie politiche viventi, che consentano ai collettivi umani di inventare e di esprimere di

continuo enunciati complessi, di dispiegare il ventaglio delle singolarità e delle divergenze [...] Questo significa, fuor di metafora, non urlare, ascoltare gli altri [...] La democrazia diretta realizzerebbe, nel cyberspazio, una *urbanitas computerizzata*» (ivi, p. 80).

Non si vuole fare qui una facile polemica che contrapponga a questo ideale i molti riscontri che possono farsi oggi sui discorsi dell'odio: una tale strategia argomentativa rischierebbe di sminuire le molte potenzialità costruttive che il WEB certamente mostra di avere. È possibile però individuare un percorso logico che incrina le speranze espresse da Lévy. L'idea di fondo è che il carattere 'gerarchico' del sapere non dipende solo da scelte politiche o dal medium della comunicazione, ma dal fatto che per procedere nell'acquisizione di conoscenze bisogna muoversi in una *successione* di fasi, che crea implicitamente una gerarchia logica tra il sapere posseduto da chi arriva oltre e quello di chi invece si ferma prima (magari solo per avere la possibilità materiale di concentrarsi su altri temi). La gerarchia è nella strutturazione logica delle informazioni: non dipende solo da fattori estrinseci.

Quella che chiamiamo 'conoscenza' non è una semplice somma di esperienze o competenze o nozioni: è sempre primaria la necessità di *organizzare* in modo coerente e unitario tutti questi elementi, ma le modalità per riuscirci non sono pressoché mai ovvie.

In realtà tutta l'opera di Lévy sembra essere percorsa da un'attenzione particolare e probabilmente eccessiva per la dimensione cognitiva dei rapporti tra le persone, in un senso per cui anche le deliberazioni collettive – occasioni cioè in cui un 'sapere' deve essere associato ad un 'volere' – sembra che il 'sapere' sia in grado di guidare e dominare il 'volere', con un orientamento teorico reso rischioso soprattutto dal fatto che accadrà certamente che ci saranno individui che – in base al contenuto di un proprio volere – renderanno pubblico e condiviso il proprio sapere solo interponendo filtri più o meno molto rigidi.

Conoscenze individuali e collettive

Una premessa delle posizioni di Lévy – che vorrei difendere e fare mia con particolare convinzione – è che l'esperienza e le conoscenze individuali siano senz'altro da valorizzare. Il problema però è che, formulata in termini troppo generici, una tale idea, per quanto da accettarsi nel suo nucleo sostanziale, è ad un

passo dal volgersi in demagogia.

È epistemologicamente insostenibile considerare ‘conoscenza’ una semplice *somma* delle esperienze individuali. È necessario trovare i mezzi per operare una sintesi tra esse, ed è di questa – in genere – che gli altri hanno bisogno quando cercano un ‘sapere’. Ma questo processo implica che l'individuo accetti che il materiale che sta offrendo alla collettività subisca modifiche sempre molto consistenti, nel suo essere sottoposto ad una rielaborazione che serve alla sua integrazione con ciò che gli altri a loro volta hanno da dare.

In questo lavoro vorrei comunque procedere non entrando in dettaglio nell'analisi dei testi di Lévy (molte delle cose che potrebbero dirsi, a favore o contro la sua posizione, circolano già molto diffusamente in letteratura). Vorrei invece proporre dei presupposti teorici diversi da quelli che sono più ampiamente accettati in genere in filosofia (più nello specifico in epistemologia), con il proposito (1) di salvaguardare proprio le intuizioni espresse da Lévy sul valore delle esperienze individuali, (2) spiegando analiticamente (anche se solo molto schematicamente) le molte difficoltà di cui il modello dell'intelligenza collettiva non sembra in grado di dar conto secondo coordinate concettuali che, al tempo stesso (3) non portino allo scoraggiamento nel valutare le potenzialità che pure essa certamente possiede.

Nelle parole già citate di Lévy, è implicito il principio che ogni essere umano sia un portatore di conoscenze, e contemporaneamente vi sia una conoscenza collettiva che – essendo però un fatto *sia* individuale *sia* collettivo – sia il frutto della *trasparenza* della società a se stessa, che si ottiene mediante gli opportuni mezzi di comunicazione. Più che insistere sulle difficoltà di principio – abbastanza evidenti – che si possono scorgere se si volesse cercare una garanzia che le conoscenze, o meglio, le credenze degli uni non siano in *conflitto* con quelle degli altri, si vorrebbe provare ad indicare uno schema teorico in grado forse di salvare una parte delle intuizioni di Lévy.

In modo assai interessante, anche filosofi della scienza estremamente orientati verso il naturalismo, come per esempio David Bloor (1976), non hanno ritenuto di dover spingere la loro prospettiva di naturalizzazione del concetto di conoscenza fino ad includervi il requisito di *intersoggettività* del sapere. Il fatto che il sapere, o forse solo il sapere scientifico, debba essere condivisibile, per poter

essere considerato davvero 'sapere', sembra essere un presupposto che a molti appare difficile da scalfire. Una eccezione almeno parziale si trova in Alvin Goldman (2002), più vicino a vedere anche il carattere intersoggettivo del sapere come un aspetto di esso che deve essere sottoposto ad una descrizione di tipo naturalizzato. Un autore che immediatamente si offre per effettuare un tentativo in tal senso è Jean Piaget (1973), che vede il bambino come dominato da un 'egocentrismo senza oggetto' (nel senso che è privo della distinzione tra soggetto e oggetto, tra io e mondo esterno), che solo gradualmente evolve verso una condizione in cui l'individuo diventa in grado di controllare e gestire i principi della reciprocità razionale. In quest'ottica, il senso dell'intersoggettività e le nozioni psichiche e intellettuali che servono a comprenderla possono essere considerati il frutto di un apprendimento che si ottiene grazie all'esperienza, venendo quindi a essere un fenomeno empirico e naturale, e non un principio gnoseologico e – implicitamente – ontologico, che vale *a priori*, come in effetti consegue (esplicitamente o no) da molte teorie epistemologiche, come per esempio quelle di ambito neopositivista o falsificazionista, oltre che dalla filosofia di Lévy.

Una tale prospettiva sembra essere meglio in grado di cogliere le implicazioni della *diversità* tra prospettiva epistemologica in prima e in terza persona. Il bambino *ha* esperienze e conoscenze: non lo si può negare, anche se non le struttura e organizza secondo una forma tale da far perdere al soggetto la sua pretesa posizione privilegiata rispetto al resto del mondo, come avviene invece nella conoscenza scientifica, che si presenta come impersonale e oggettiva. La costruzione di un sapere condiviso è un processo *in fieri*, che si realizza in funzione dei vincoli e delle condizioni empiriche entro cui il soggetto opera, per cui – è chiaro – una nozione di intersoggettività in grado di permettere la coordinazione tra punti di vista diversi sulla scala enormemente più grande che in passato, che viene offerta oggi dalle tecnologie digitali, dovrà svilupparsi secondo modalità psichiche e logico-concettuali che potrebbero dover esser proporzionalmente diverse rispetto a un passato anche recente. L'interpretazione che qui do dell'epistemologia genetica – con un certo allontanamento da Piaget – è di tipo induttivista: l'idea è che il bambino costruisca l'immagine del mondo che hanno gli adulti operando generalizzazioni induttive sulle sue esperienze, e in particolare su quelle relative a

episodi di interazione che gli hanno mostrato che le altre persone possono essere portatrici di informazioni importanti. Entro questo quadro, sussiste una grande continuità tra le procedure di pensiero del bambino e quelle degli adulti (compresi gli scienziati), che continuamente effettuano inferenze induttive. Come ho cercato dimostrare in precedenti lavori², entro questo quadro si può essere naturalmente portati a riconoscere il valore irriducibile dell'esperienza individuale. Ciascuno di noi è legato indissolubilmente al sapere che viene dal proprio vissuto e dalla propria esperienza, che in un senso specifico è certamente veicolo di sapere. Porre il punto nei termini di una epistemologia induttivista ed empirista può essere un modo per affermare da un lato il valore e la dignità dell'esperienza individuale, dall'altro la possibilità di indicare strumenti concettuali utili per la composizione delle conoscenze delle diverse persone entro configurazioni che diano conto dell'esigenza di coerenza e unitarietà del sapere (con un orientamento diverso da quello che Lévy esprime per esempio in *Cybercultura* con il concetto di «universale senza totalità» [Lévy, 1999, pp. 107-118]).

Verosimilmente prima dell'età moderna e in particolare nello spazio antropologico del clan, richiamato anche da Lévy nella sua analisi delle diverse forme storiche di associazione umana, le discrasie tra il punto di vista di un individuo e quello di un altro potevano essere minimizzate, nel senso che psichicamente nell'individuo il senso di appartenere ad una certa forma di vita con sue profonde omogeneità interne, era così prevalente che le differenze dovute alle prospettive individuali finivano per valere come dettagli la cui esistenza non poteva essere negata, ma risultavano comunque poco rilevanti – comunque non tanto da poter intaccare la tenuta di uno schema metafisico implicito che dava l'oggetto vero e reale, come quello rintracciabile come tale da *tutte* le prospettive socialmente ammesse, mentre il resto (ciò che era conoscenza *dell'individuo*: in alcune fasi della storia del pensiero, si è detto le 'proprietà secondarie' degli oggetti, secondo una ricostruzione difesa anche da Lynch) era visto come qualcosa che solo *per errore* avrebbe potuto essere preso per conoscenza, o che comunque, in ogni caso, avrebbe costituito una conoscenza di minor valore.

²Di Prospero, A, 2020, *La forma del significato*, Roma, Aracne; *Id.*, 2020, *Linguaggio e ordine del mondo*, Cosenza, Sileno.

Quine (1970) descrive un tale processo come «trazione oggettiva». Nella trazione oggettiva, un mattone, per esempio, che percettivamente dovrebbe apparire come un trapezio (a causa della prospettiva) viene 'ricostruito' come un parallelepipedo: l'individuo cioè si dispone a vedere il mondo in modo solo *approssimativamente* fedele alle sue personali percezioni, perché in questo modo può salvaguardare l'esistenza di *standard* semantici condivisi socialmente, in mancanza dei quali la comunicazione e la coordinazione interpersonale diventerebbero molto più difficili, se non impossibili.

Nella mia ricostruzione, è lo stesso concetto di verità che può essere definito in termini – di fatto – sociologici, dato che deve svolgere essenzialmente una funzione di coordinamento tra i diversi punti di vista. Al tempo stesso l'esperienza dell'individuo gli si dà – anche cronologicamente *prima* ancora della nozione di verità – come il materiale di base che verrà utilizzato nella vita come termine di confronto per ascrivere 'verità' o 'falsità' alle diverse enunciazioni, a seconda della loro sovrapponibilità con quanto queste esperienze rendono percepibile come fattualmente dato.

Nelle società pre-moderne, una tale operazione non era tanto scorretta, quanto piuttosto costituiva, come detto, un'approssimazione: si identificava la verità con ciò che *tutti* avrebbero ammesso, e la percezione individuale si 'aggiustava' automaticamente in funzione di questi *pattern* del sapere condiviso, perché in definitiva il grosso del sapere rilevante per la vita concreta era in effetti condiviso (data l'omogeneità degli ambienti in cui si viveva), per quanto parecchi dettagli così dovessero andar persi (appunto con un'operazione di approssimazione), mentre i contenuti di esperienza (quindi anche di *sapere*: per esempio l'esperienza dell'aver fame) che erano irriducibilmente individuali non venivano più classificati, entro un tale quadro, come *sapere*, ma come pulsione (o gusto, o altre nozioni affini), appunto perché solo individuali.

Nella società attuale, ciò che dovrebbe apparire come centrale nelle trasformazioni in corso non è la veste esteriore (tecnologica) delle comunicazioni *online*, vale a dire la natura fisica dei dispositivi per la loro attuazione, o la diversa morfologia dei messaggi che così vengono a trasmettersi, ma piuttosto la sempre più massiccia divaricazione tra le prospettive individuali: anche qui, non nel senso

(o non solo) per cui gli individui sono separati da uno schermo, ma nel senso – ben più carico di implicazioni – per cui i rispettivi *background* di esperienze e conoscenze sono stati resi oggetto di una differenziazione molto più radicale e strutturale che in passato. In quest'ultimo senso, anche quando si partecipa ad una relazione fisicamente ‘in presenza’, le identità dei partecipanti saranno cariche di informazioni acquisite in precedenza nel tempo, che rendono i rispettivi bagagli epistemici più difficili da rappresentare in modo ben calibrato in funzione dell'interlocutore. Perciò (1) la comunicazione (nel merito di conoscenze reali, e non nel merito del semplice apparire delle cose) sarà resa più difficile, (2) riscontrata empiricamente questa difficoltà di fondo, le persone tenderanno a *ritirarsi* verso una valorizzazione del puro apparire, rinunciando al confronto sui fatti reali e creando così indirettamente le condizioni per una profonda de-rationalizzazione del confronto e della comunicazione, vale a dire ciò che si osserva diffusamente nelle comunicazioni *online*.

Gli individui – per poter dare importanza a ciò che viene proposto come ‘sapere’ – hanno bisogno di poterlo intendere come parte di un sistema capace di coordinare unitariamente la diversità dei punti di vista (altrimenti non sarebbe più un ‘sapere’), ma probabilmente già oggi non è più possibile farlo servendosi degli strumenti concettuali tradizionali, dato che nelle condizioni attuali dare poca importanza alle approssimazioni che in passato erano innocue perché portavano solo ad ‘arrotondamenti’ privi di conseguenze pericolose, significherebbe produrre *errori* di approssimazione tali da rendere i risultati delle operazioni cognitive praticamente inservibili. In passato il processo che Quine chiama trazione oggettiva permetteva di identificare alcuni contenuti dell'esperienza come quelli ‘veri’ e reali (quelli cioè su cui tutti concordavano), e l'individuo poteva ancora confrontarli con ciò che appariva solo nella sua propria personale prospettiva, riconoscendo la sovrapponibilità – anche se solo approssimativa – tra le due realtà. In presenza di una forte differenziazione delle esperienze individuali, la persona oggi potrebbe non essere più in grado di identificare l'oggetto pubblico riconosciuto socialmente (quello che prima era il *canone* della ‘realtà’) come qualcosa di collegabile a ciò che lei stessa vede ed esperisce.

Perciò oggi diventa necessario mettere in conto che esiste un lungo percorso

che porta dalle esperienze individuali fino al sapere condiviso, ma ammetterne l'esistenza significa concettualmente *uscire* da un paradigma dell'intelligenza collettiva, nel senso che i principi di fondo che caratterizzano il conoscere non sono di natura collettiva e sociale, ma individuale. Si trova appunto nell'epistemologia genetica di Piaget la descrizione dell'evoluzione psico-cognitiva che porta alla costituzione da parte del bambino della nozione di 'oggetto'. Al centro di questo processo vi è anche la possibilità del bambino di interagire con gli adulti, sviluppando il senso dell'esistenza di un punto di vista altrui, che però può essere valorizzato solo perché il bambino ha *fiducia* negli adulti.

A questo punto, cominciano a profilarsi gli strumenti che possono usarsi per l'analisi dei problemi che le comunicazioni *online* su vasta scala oggi comportano. L'individuo deve *costruire* il proprio senso dell'intersoggettività. Dato che l'intersoggettività e la condivisione possono coinvolgere comunità e pluralità di soggetti con misure di estensione estremamente diverse, ogni ampliamento della sfera dell'intersoggettività richiederà aggiustamenti strutturali e comunque esperienze di relazione negli ambiti corrispondenti, in cui la fiducia data non è stata delusa, per cui si potrà sviluppare l'aspettativa che in genere fidarsi delle informazioni che si ricevono dagli altri (in quel contesto e sotto quelle condizioni) può essere proficuo. Non c'è mai però, in nessun caso, una identità immediata tra punto di vista individuale e contenuti del sapere condiviso. Tra le criticità individuate in apertura di questo lavoro, era proprio questa una delle principali. Nel momento in cui i livelli dell'intersoggettività si dispongono in una successione, a seconda della misura raggiunta, come in una sorta di gerarchia logica e genetica, si deve ammettere (1) che i contenuti di un livello più antico, L/n , costituiscono gli strumenti che saranno usati poi per elaborare e imparare a padroneggiare un livello successivo, $L/n+1$, che servirà per imparare a padroneggiare un livello ancora successivo, $L/n+2$, e così via; 2) che a L/n il soggetto si riferisce di fatto a ciò che accade di rilevante per il costituirsi di un nuovo livello $L/n+1$, guardandovi come a fenomeni che sono *oggetto* delle sue valutazioni: L/n è a un livello meta-cognitivo superiore rispetto ai contenuti che saranno organizzati in modo da comporre i contenuti della cognizione-oggetto, $L/n+1$. L'intersoggettività è quindi un *oggetto* del sapere individuale. Ma allora *in che modo* si costituiranno le forme specifiche

dell'intersoggettività a $L/n+1$? Si deve considerare che i contenuti che appaiono al soggetto sono il prodotto – si può dire: l'ultimo passaggio – di un processo causale assai lungo e complesso, che in tutti i suoi passaggi precedenti ha risentito di fattori localmente rilevanti e visibili a chi si trovava nella posizione idonea, ma che, per chi osserva invece solo l'ultimo di questi passaggi, rimarranno ignoti e comunque difficili da valutare nelle loro implicazioni. Per chi partecipa alla (sola) scena della relazione, senza cioè aver potuto seguire lo svolgimento dei processi precedenti, come potrà costituirsi una *logica* di tali comunicazioni? Si consideri in particolare che, nella situazione storica attuale, i processi di socializzazione si strutturano su sequenze causali così estese che chi assiste alla sola scena conclusiva della relazione, avrà perso un numero enormemente grande di informazioni rilevanti. Probabilmente uno dei punti teoricamente più importanti è che i contenuti che appaiono di fronte all'attenzione, in quanto tali, devono prima di tutto *esserci*. Se in precedenza sono stati attivi vincoli che hanno impedito la comparsa sulla scena della comunicazione di certi contenuti – ad esempio perché non rispondevano a un *format* che era richiesto per consentirne la circolazione e la diffusione – i partecipanti alla relazione avranno di fronte a sé non un contenuto *negato*, ma solo un insieme di contenuti *affermati*, e indirettamente il contenuto 'negato' risulterà come tale solo nel senso che assolutamente *non* compare sulla scena dell'attenzione. Utilizzando la terminologia di Niklas Luhmann (1990), ogni contenuto autoreferenzialmente afferma di fatto la propria presenza, per cui può dirsi che la negazione, parlando propriamente, entro questa logica semplicemente *non* esiste. Una tale caratteristica è formalmente fondamentale. È possibile accostare il problema a quelli affrontati da Parmenide e dagli autori che oggi alla sua riflessione si rifanno³. Il nulla non può essere, né essere pensato, per cui la negazione deve essere introdotta come operazione logica di secondo grado, che si applica a contenuti preliminarmente 'dati' (muniti cioè di uno *status* ontologico di tipo *positivo*), con il risultato che ontologicamente non si starà più trattando in senso proprio e rigoroso del 'nulla'. Riprendendo le tesi di Emanuele Severino, Gabriele Pulli (2009) ha sviluppato il tema del rapporto tra l'aporia del nulla che si è ora

³Ricordiamo autori come Emanuele Severino, Luigi Vero Tarca, Gennaro Sasso, Maurizio Visentin.

richiamata e le caratteristiche dell'inconscio secondo Freud e secondo Matte Blanco. Il processo primario che regola l'attività dell'inconscio è incapace di controllare il dispositivo logico della negazione, mentre il processo secondario (Bucci, 1999), servendosi e dipendendo dal linguaggio, utilizza di fatto le energie e i contenuti su cui lavora il processo primario come materiale da cui partire, che verrà organizzato e riceverà una forma razionale appunto attraverso le sollecitazioni che si avranno attraverso il linguaggio, presupponendo quindi anche in questo caso un insieme di dati preesistenti.

Seguendo quest'analisi, abbiamo quindi che nell'intelligenza collettiva si ha una sorta di rovesciamento rispetto alle teorie di Freud e Piaget. In questi due autori (qui per semplicità tralasciamo di considerare le molte e ovvie differenze tra le loro posizioni) l'assenza della negazione è un dato iniziale, mentre nei passaggi successivi si ha l'elaborazione di forme di razionalità più evoluta. Nell'intelligenza collettiva si ha invece, come dato iniziale, il contributo dei singoli individui, che sono capaci di padroneggiare la negazione, mentre le loro iniziative devono indirizzarsi verso l'obiettivo di essere accolte entro un quadro in cui la negazione non riesce ad operare. È in ciò che possiamo trovare una differenza fondamentale tra la logica operativa di un livello (quello dell'intelligenza individuale) e quella dell'altro (quello dell'intelligenza collettiva): l'uso diverso della negazione. Più esattamente, neppure l'intelligenza degli individui può padroneggiare la negazione, se intesa in senso assoluto (se si segue Parmenide, ma anche accettando premesse teoriche relativamente molto più deboli), ma il punto è che ciò che vale come negazione per l'individuo *non* trova una posizione corrispondente nell'intelligenza collettiva. Le due logiche cioè sono diverse, e questo può creare frizioni. Il primo risultato che si può ottenere attraverso questa ricostruzione è che è comprensibile perché i prodotti dell'intelligenza collettiva possano tendere all'irrazionalità. L'utilizzo della negazione è il presupposto logico per l'uso dei condizionali, e i condizionali sono indispensabili per l'elaborazione di un discorso formalmente razionale. Come osserva Markovits (2013, p. 71): «Conditional (if-then) reasoning is one of the most critical components of advanced reasoning. Within the Piagetian framework, such reasoning is one manifestation of formal operations».

In che modo 'argomentare', se si deve ricorrere ad un linguaggio in cui

mancano la negazione e i condizionali? È significativo in quest'ottica che Alessandro Ferrara (2008) proponga (partendo da problemi del tutto diversi) il paradigma dell'*esempio* come criterio guida per il dibattito sulle questioni relative alla giustizia: in un dibattito pubblico, la logica dell'esempio (che logicamente non presuppone intrinsecamente l'impiego della negazione) è in effetti in generale molto più efficace ed incisiva di quella dell'argomentazione formalmente razionale, ma pure si deve osservare che può esporsi a dei limiti sul piano di un'espansione nella sua articolazione, che ne renderanno difficile l'impiego in questioni che richiedono distinzioni più sottili e una casistica più differenziata.

È urgente però che procediamo nel vedere un secondo importante risultato di tutta questa analisi.

Il problema di fondo è che in ciascun nuovo livello della gerarchia di misure dell'intersoggettività, il criterio per comporre un'argomentazione accettabile (entro quella determinata sfera dell'intersoggettività) è diverso da quelli dei livelli precedenti o successivi. Dato che una stessa persona poi dovrebbe inserirsi volta per volta in ciascuno di essi, la stessa persona dovrebbe in linea di principio riuscire a munirsi di ragioni che siano accettabili dai suoi interlocutori a *ciascuno* dei livelli: una possibilità che naturalmente può risultare verificata solo in casi eccezionalmente fortunati, se non altro per ragioni statistiche. Sarà molto più facile – chiaramente – apprendere in modo empirico le regolarità che si riscontrano entro una sfera della comunicazione, e argomentare con i propri interlocutori in accordo con esse, senza considerarle però come una 'giustificazione' in senso proprio di una pretesa di conoscenza, e trattandole in concreto in modo del tutto strumentale⁴: dato che l'identità reale della persona deve essere costantemente in contatto con le diverse 'cerchie' dell'intersoggettività (si pensi alle identità multiple descritte da Georg Simmel), l'argomentazione o in genere il tipo di discorso che è funzionale in una cerchia, *non* lo sarà in molte delle altre (il personaggio politico che si rivolge in un comizio agli elettori non può portare le stesse ragioni che porterebbe ai suoi collaboratori più stretti), per cui non potrà essere sentito come un discorso 'vero' in senso proprio, capace in se stesso, per i suoi propri contenuti, di motivare ad

⁴Anche su questo, cfr le opere richiamate di Lynch e di D'Agostini e Gronchi.

un'azione conseguente.

Nel passaggio da un livello L/n a uno $L/n+1$, i fattori che possono disturbare pesantemente lo svolgimento di un discorso propriamente razionale sono gravi e consistenti. L'accesso ad una nuova sfera dell'intersoggettività presuppone il darsi di rapporti che, oltre all'esistenza di un *medium* fisico, presuppongono l'esistenza di fiducia tra le persone, che presuppone a sua volta la *visibilità* delle persone a cui potrei volermi rivolgere oltre che la visibilità delle loro ragioni, ma è chiaro che parlare di 'visibilità' significa (di nuovo) parlare della possibilità per qualcosa di *esserci*, per cui tutte le implicazioni viste legate alla negazione sono destinate a riproporsi. Inoltre, accanto alle ragioni che si appellano ad una verità condivisa, dovranno considerarsi anche quelle di tipo strumentale e strategico: convergenze di interessi, coalizioni etc. A questo punto, sarebbe necessario soffermarsi con la dovuta ampiezza sulle questioni poste dai modelli teorici del capitale sociale e delle reti sociali. Si può però osservare che, nella misura in cui gli attori sociali continuano ad avere interessi strumentali oggettivamente divergenti, non è tentando semplicemente di mettere in comune le informazioni possedute che si potrà dar corso ad una intelligenza collettiva che sia proficua. A seconda della diversità degli interessi, le coalizioni si formeranno sulla base di motivi che saranno resi espliciti solo localmente, mentre sarà difficilissimo fare lo sforzo di orientarsi per cercare di dirimere in modo equilibrato e giusto le controversie che sorgono in tutta la pluralità degli ambiti che non si conoscono direttamente. Lévy attribuisce alle comunicazioni televisive, che sono monodirezionali, una tendenza a creare polarizzazioni e dicotomie rigide, mentre l'intelligenza della rete avrebbe una capacità di attingere ad una maggiore differenziazione. Secondo la mia ricostruzione, è proprio l'intelligenza 'sociale' o collettiva, in quanto tale, che corre sempre il rischio della polarizzazione, nella misura in cui si cerca la collaborazione con gli altri soprattutto (anche se non solo) per avere alleati in vista dell'esecuzione di *azioni*, e non solo per la creazione di una conoscenza che rimanga solo teorica. È nella logica dell'agire – molto di più che in quella del *pensare* – che si debba procedere univocamente lungo una direzione prescelta che sia precisa. Nel pensare (che in quanto tale costituisce una sfera dell'essere del tutto virtuale), si possono immaginare in rapida successione scenari e ipotesi del tutto diverse e in

contraddizione: il pensiero facilmente ne sarà arricchito. Nella dimensione del pensiero il principio di reversibilità vale in misura pressoché completa: immaginato un scenario come vero, si può tornare facilmente a immaginarlo come falso. Nella dimensione dell'agire ovviamente no. Nell'agire, non si può fisicamente modificare in corso d'opera un piano di azione senza pagarne le conseguenze. Se vado da una città A ad una città B, e durante il tragitto cambio idea sul percorso da seguire, l'azione del modificare un percorso già intrapreso avrà sempre dei costi. Ora, se il dibattito e le negoziazioni sono tese a creare coalizioni più che a dare 'ragioni' in senso imparziale, chi cerca di accedere ad una sfera dell'intersoggettività che sia socialmente più estesa, è prevedibile che guarderà alle 'ragioni' come a qualcosa di cui è lecito non fidarsi, dato che le azioni previste e volute dall'interlocutore sono calcolate da questi secondo una logica diversa da quella del puro pensare. Per questo è teoricamente pericoloso l'atteggiamento di Lévy, centrato sulla dimensione della cognizione e poco attento a quella del volere.

La schizofrenia che può derivare nell'attore sociale a causa di questi meccanismi può essere tollerata solo riducendo il carico psichico legato alle motivazioni: dover investire, in queste condizioni, in un'azione impegnativa e onerosa, sarebbe psicologicamente del tutto difficile. Si investirà invece in scelte meno impegnative perché allora, anche in presenza di ambiguità e contraddizioni, non ci si esporrà al rischio di veder sacrificate inutilmente risorse personali consistenti.

Il piano dell'agire, in quanto tale, è intrinsecamente portato a preferire forme di discorso *non* condizionale: il dispositivo logico dei controfattuali introduce pericolosi margini di libertà per i potenziali alleati. Il giudizio sul verificarsi della condizione antecedente ('Se non ci fosse la crisi economica...') contiene sempre margini di soggettività e discrezionalità, per cui l'attuazione del programma di azione cui si riferisce il conseguente ('...sarebbe possibile effettuare una riforma per ridurre la tassazione') viene lasciato in pratica alla decisione del partner più forte. All'inverso, l'adozione di formulazioni non condizionali equivale a vincolarsi a parole d'ordine e slogan che sono generalmente troppo rigidi e possono rivelarsi nei casi più gravi come una premessa della dittatura (o comunque di decisioni più o meno ottuse).

Conclusioni e possibili applicazioni

Si potrebbero portare molti esempi per mostrare che la posta in gioco in questo discorso potrebbe andare molto oltre quella sola delle nuove tecnologie per la comunicazione.

Raccogliendo per esempio un giudizio di Foucault, per il quale in Occidente ci sono stati meccanismi per produrre un 'surplus di libertà', attraverso interventi economici, al fine di «garantire gli stati contro il comunismo, il socialismo, il nazional-socialismo, il fascismo» (Foucault, 2005, p. 71), si può sostenere che il benessere economico più diffuso che in passato, e soprattutto un periodo di pace in Europa straordinariamente lungo, siano il risultato di un equilibrio tra le forze delle due superpotenze, USA e URSS, creatosi dopo la seconda guerra mondiale. Che cosa si dovrà fare allora oggi? In nome del tentativo di far esistere nuovamente un tale equilibrio mondiale, difendere la memoria e il valore del comunismo realizzato in Russia da Stalin? Il paradosso è che, in un'ottica in cui si tenda alle forme di pensiero che qui ho criticato, sarebbe proprio questo l'esito ultimo, che qui viene senz'altro rifiutato⁵. La descrizione di un equilibrio mondiale basato sulla contrapposizione tra i due blocchi, si basa su forme di ragionamento relativamente raffinate. Eppure, è proprio una capacità di comprensione dei meccanismi *causali* qui coinvolti (oggetto di un sapere descrittivo e avalutativo, quindi tali da non implicare di per se stessi nessun tipo di condanna o di apologia) che è la premessa di un decidere razionale. Ammettendo come corretta questa ricostruzione storica, sapere che la pace in Europa è stata a lungo garantita da un simile meccanismo sarebbe indispensabile per comprendere che il benessere di cui abbiamo goduto non è stato l'effetto delle virtù proprie di un *nostro* modello sociale, etico e politico, ma semmai di un equilibrio deciso in sostanza dalla *fortuna*. Una tale premessa avrebbe conseguenze importanti per il dibattito politico e culturale, ma l'analisi fin qui condotta mostra che ci sono difficoltà strutturali perché un tale dibattito possa orientarsi nel modo che qui io auspico.

Nel sostenere che sono idee che hanno questo livello di astrazione che dovrebbero fare da base per l'agire politico, e nell'indicare, come ho fatto in questo

⁵Cfr Losurdo, D., 2008, *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Roma, Carrocci; Galli, G., 1998, *In difesa del comunismo nella storia del XX secolo*, Milano, Kaos.

testo, le difficoltà che un'intelligenza di tipo 'collettivo' può avere nel muoversi su un tale piano di sofisticazione, significa che si ammette che è impossibile concepire un'intelligenza 'collettiva' che sia anche politicamente *lucida*? La risposta che si vorrebbe qui dare è no. Il punto è però che non basta potenziare ed estendere i *media* per la comunicazione e la condivisione. Prima che reperire fisicamente le informazioni, è necessaria la fiducia tra le persone, che deve essere costruita con comportamenti ed esperienze congruenti. Lo schema di teoria gnoseologica che qui si è proposto, nel mostrare che l'intersoggettività sorge da operazioni condotte dagli individui, vorrebbe essere uno strumento per favorire forme di confronto in cui le persone, vedendo da principio riconosciute le esigenze che le animano, in quanto individui, possano costruire un tipo di reciprocità e di condivisione, che siano sì più estese che nel passato, ma rispettando al tempo stesso delle condizioni che consentano a queste nuove forme di condivisione di essere abbastanza solide e plastiche nello svolgere gli importanti compiti che ad esse dovrebbero spettare. Dire che una forma di intelligenza collettiva deve essere oggetto di una costruzione che avvenga nel rispetto di certi vincoli, non significa dire che il compito non possa essere realizzato. Certamente si deve riconoscere che le difficoltà che si devono considerare sono estremamente grandi.

Bibliografia

- Bloor D. (1976). *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bucci W. (1999). *Psicoanalisi e scienza cognitiva*, Roma: Fioriti.
- Carr N. (2011). *Internet ci rende stupidi?*, Milano: Cortina.
- D'Agostini F. & Gronchi J. (2020). Filosofia, verità e democrazia, *Federalismi.it*, 11, pp. 1-30.
- Ferrara A. (2008). *The Force of the Example*, New York: Columbia University Press.
- Foucault M. (2005). *Nascita della biopolitica*, Milano: Feltrinelli.
- Galli G. (1998). *In difesa del comunismo nella storia del XX secolo*, Milano: Kaos.

- Gazzaley A. e Rosen L. (2018). *Distracted Mind. Cervelli antichi in un mondo ipertecnologicizzato*, Milano: Angeli.
- Goldman A. (2002). *Pathways to Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Han B.-C. (2015). *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma: Nottetempo.
- Lévy P. (1996). *L'intelligenza collettiva*, Milano: Feltrinelli.
- Id. (1999). *Cybercultura*. Milano: Feltrinelli.
- Losurdo D. (2008). *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Roma: Carocci.
- Luhmann N. (1990). *Sistemi sociali*, Bologna: Mulino.
- Lynch M. P. (2016). *The Internet of Us*, New York-London: Norton.
- Markovits H. (2013). The Development of Abstract Conditional Reasoning, in Barrouillet P. e Gauffroy C. (eds.), *The Development of Thinking and Reasoning*. New York: Psychology Press, pp. 71-91.
- Piaget J. (1973). *La costruzione del reale nel bambino*, Firenze: Nuova Italia.
- Pulli G. (2019). *Severino e Matte Blanco*, Bergamo: Moretti & Vitali.
- Id. (2018). *L'inconscio e l'aporia del nulla*, Bergamo: Moretti & Vitali.
- Id. (2009). *Freud e Severino*, Bergamo: Moretti & Vitali.
- Quine W. Y. O. (1970). *Parola e oggetto*, Milano: Saggiatore.
- Riva G. (2018). *Fake news*, Bologna: Mulino.