

Le filosofie hanno vite a termine?*

Don Ihde

1. *Primo racconto: da icone a oggetti artistici indigeni*

Se vi capitasse di farmi visita nel mio studio a Manhattan potreste notare una serie di “oggetti artistici indigeni” tridimensionali in legno. Molti provengono dalla regione del fiume Sepik, in Nuova Guinea. Per esempio c’è una madre nuda, con bambina, che esibisce la vulva in evidenza senza imbarazzo. Un’altra, una maschera di uccello, ha un lungo becco che somiglia a un fallo, con due protuberanze di forma testicolare alla base. Entrambe erano, originariamente, quelle che potremmo chiamare “icone religiose”, in quella cultura utili, presumibilmente, alla fertilità. Ma la cultura di quella zona del fiume Sepik ritiene che le icone perdano la loro efficacia con l’andare del tempo e quando questo accade vengono gettate via e lasciate a terra a marcire.

I missionari gesuiti del luogo lo sanno e razziano il mucchio degli scarti, prendono le icone inutilizzate e abbandonate, le portano in un negozio a Sydney, in Australia (è dove ho acquistato le mie), e le vendono con un buon ricavato, così che queste diventano, in un nuovo contesto, “oggetti artistici indigeni” nella mia collezione pluriculturale di arte nativa. In questo caso, le “icone religiose” hanno una “vita a termine”. Tuttavia, esse non spariscono in quanto oggetti: se i missionari le recuperano, diventano qualcos’altro in un nuovo contesto.

* Traduzione di Guelfo Carbone da D. Ihde, *Should Philosophies have Shelf Lives?*, in «Journal of Dialectics of Nature», vol. 40, n. 1, 2018, pp. 100-106, doi:10.15994/j.1000-0763.2018.01.014. L’espressione chiave dell’articolo (“*shelf lives*”) è resa con “vite a termine” nel titolo e in poche occorrenze ben riconoscibili, mentre per gli altri casi sono state adottate, di volta in volta, e in conformità al contesto, altre soluzioni di uso più comune, quali “tempo di utilizzabilità”, “tempo di utilizzo”, “tempo di vita”, “fare il proprio tempo” (*NdT*).

2. Secondo racconto: Evelyn Fox Keller e le metafore della biologia

Nel mio seminario di ricerca sulla tecnoscienza alla Stony Brook si sviluppò la pratica di “torchiare” annualmente eminenti pensatori nel campo delle tecnoscienze, di leggere i loro scritti più importanti per poi invitarne uno per “torchiarlo” con tre ore di discussioni e domande. Evelyn Fox Keller, del programma di *Science and Technology Studies* (STS) del *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) era una di essi. Eravamo interessati alla sua critica femminista della scienza, ma anche alla sua prospettiva sulla biologia e sulla storia della biologia come esposta in *Making Sense of Life*¹. Questo libro presenta una storia della genetica da Mendel fino ai tempi del DNA-RNA, e anche l’ermeneutica di questa storia. In questa storia c’è stato un susseguirsi di modelli, metafore e perfino macchine che sono state usate per spiegare l’attività genetica. Per esempio, per parecchio tempo, prima che si arrivasse al modello del DNA a doppia elica, la metafora usata era quella della chiave e della serratura, di una chiave che deve entrare perfettamente nella serratura. Ma una volta potuta osservare l’elica, vale a dire direttamente, con i raggi X, e avervi identificato gli elementi G-C-A-T², la metafora della chiave e della serratura non era più pertinente e fu abbandonata. È stata rimpiazzata dal modello del “codice” che fondamentalmente persiste ancora oggi. L’attività genetica, oggi, è infatti espressa mediante la metafora dell’informazione. La metafora del codice è informazionale, e le differenti combinazioni di G-C-A-T determinano l’esito genetico. La metafora della chiave e della serratura aveva esaurito la sua utilità e, come le icone religiose, poteva essere dismessa. Il tempo della sua utilizzabilità è finito.

Ciò che mi colpì, tuttavia, proseguendo la conversazione con Evelyn verso l’aeroporto, fu quanto la sua prospettiva fosse simile a quella degli abitanti del fiume Sepik. Metafore e modelli hanno un proprio tempo di utilizzabilità. Una volta superato questo tempo, il modello che non è più utile può essere dismesso. E, una volta dismesso, non è più utilizzato, sebbene possa restare come una specie di “oggetto scientifico” usato dagli storici della scienza, non dagli scienziati.

¹ Cfr. E.F. Keller, *Making Sense of Life: Explaining Biological Development with Models, Metaphors and Machines*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-Londra 2003 (in nota sono riportate le edizioni a cui fa riferimento l’autore, seguite dalle traduzioni italiane, ove disponibili, *NdT*).

² Guanina, Citosina, Adenina, Timina (*NdT*).

3. Terzo racconto: "vite a termine" nella tecnoscienza

Questo stesso avvicinarsi può essere ampiamente rintracciato sia nelle storie delle tecnologie che in quelle della scienza, o, oggi, della tecnoscienza. Per esempio, uno dei miei manufatti tecnologici preferiti è il mio bifacciale del periodo acheuleano³. L'uso di strumenti nella storia dell'uomo è ben più antico della storia di noi uomini di oggi che veniamo da *homo sapiens*, la cui storia biologica si presume cominciò grosso modo 300 000 anni fa. Utensili in pietra grezza risalgono almeno a due milioni e mezzo di anni fa, secondo nuovi ritrovamenti probabilmente a 3 300 000 anni fa. Un piccolo gruppo di manufatti, chiamato olduvaiano, è stato in uso fino a 1 800 000 anni fa, quando cominciarono a circolare gli strumenti bifacciali con una forma più regolare della rivoluzione acheuleana. E questi, a loro volta, sono durati fino a circa 400 000 anni fa, cioè finché, più o meno, non è apparso Neanderthal, che usava attrezzi differenti. I manufatti acheuleani sono, a mia conoscenza, le tecnologie dal tempo di utilizzo più lungo. Hanno conservato le stesse forme e i loro molteplici usi per un milione e quattrocentomila anni. Ma all'infuori di antropologi, filosofi, o collezionisti, nessuno si interessa più ai bifacciali del periodo acheuleano (io ne possiedo uno, ancora, come una specie di "oggetto artistico").

Una volta mi incuriosì la tesi di Lynn White jr. a proposito di una grande rivoluzione, di tipo industriale, delle macchine nel Medioevo. La descrive nel suo *Medieval Technology and Social Change*⁴, dove mostra la nascita del commercio mondiale lungo la via della seta, la comparsa di enormi costruzioni come le cattedrali, delle gru o di altre macchine per sollevare pesi, e anche dei mulini a vento che hanno permesso lo sviluppo dei Paesi Bassi. Interessante è il fatto che ad alimentare queste macchine non era più, principalmente, una forza umana. Ad essere usati erano invece la forza del vento, dell'acqua e di molti animali (si era soliti impiegare asini e buoi per azionare gli argani per le cattedrali, o i buoi per le macchine. Alcuni esemplari di queste macchine si possono ancora trovare in qualche cattedrale

³ Anche chiamato amigdala, strumento litico a forma di mandorla lavorato su due lati e dal bordo tagliente (*NdT*).

⁴ Cfr. L. White, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, Londra 1962; L. White, jr., *Tecnica e società nel Medioevo*, trad. it. di A. Barghini, Il Saggiatore, Milano 1967 (*NdT*).

francese). La più tarda rivoluzione industriale del XVIII-XIX secolo, invece, impiegava il vapore per alimentare nuove forme di trasporto su rotaia o per mare. Quello che mi colpisce, da filosofo e storico della tecnologia, è quanto relativamente breve sia il tempo di utilizzo delle tecnologie industriali. Il vapore alimentava pompe idrovore, navi, ferrovie, fabbriche – non è durato che all'incirca un secolo e mezzo. E non fu nemmeno l'unica tecnologia ad avere un tempo di utilizzo così limitato. Ho pubblicato alcuni articoli sulle tecnologie per la scrittura. Per esempio le penne, che in origine erano stili, e solo più tardi, nell'era industriale, punte metalliche, durarono dall'antichità fino al XVIII secolo inoltrato. Matite, penne stilografiche, e poi le macchine per scrivere, furono inventate nel corso del XIX secolo. La macchina per scrivere era la più "industriale" tra queste tecnologie, ma la durata del suo utilizzo è quasi identica a quella del vapore usato per ottenere forza motrice. È stata rimpiazzata dalla macchina per scrivere elettrica. Poi l'elettronica ha messo insieme la tastiera con il computer e con internet (quando ero preside di facoltà alla State University di New York, dal 1985 al 1990, ho gestito il passaggio dalle macchine per scrivere ai computer). Sono sicuro che il lettore sarà a conoscenza di altrettanti tempi di utilizzo ancora più brevi nel ventesimo secolo: telefoni cellulari, molti mezzi di comunicazione, tecnologie audio-visive, e tutta la gamma dell'obsolescenza programmata dei nostri tempi.

Passando ora dagli oggetti scientifici ai fenomeni naturali, anche questi ultimi presentano "vite a termine". Nell'antichità c'era l'atomo di Democrito, non percepibile di fatto e per principio, ma anche duro o indivisibile e dalle molte forme. Questo "oggetto scientifico" ebbe corso per molti secoli nella teoria scientifica, fino alle nuove teorie sull'atomo del XIX secolo, quando vennero studiati gli atomi vortice e il modello di Rutherford. Gli atomi di Democrito cedettero il posto agli atomi del modello planetario di Rutherford e oggi hanno solo un interesse storico – non esistono più. Si prenda ad esempio anche, in astronomia, l'etere, e le sfere cristalline di Aristotele, e poi almeno fino al 1923, la sola galassia conosciuta, la Via Lattea. Hubble nel 1924 aggiunse una seconda galassia, Andromeda, e oggi l'omonimo telescopio spaziale è arrivato ad aggiungerne altri bilioni (in 13 forme fondamentali). Le sfere cristalline sono superate, per sempre, ma sono state rimpiazzate da stelle pulsanti, buchi neri e onde gravitazionali. Tutti questi sono "oggetti scientifici" che ora esistono, ma quelli vecchi sono

ormai superati. Gli oggetti scientifici precedenti non esistono più se non per l'interesse storico. Si può pensare agli oggetti scientifici come dotati di tempi di vita limitati, alcuni ne hanno di più lunghi degli altri. Vorrei aggiungere che il vecchio pensiero essenzialista era basato sull'attribuzione di caratteristiche esclusive alle diverse specie. Per fare un esempio: sono nel bel mezzo della curatela di un volume sul tema "filosofia e tecnologia" che rivisita la questione dell'*homo faber*. Si pensava, un tempo, che solo l'essere umano fabbricasse e usasse tecnologie e strumenti. Ma, secondo i calcoli di *Science* del 2016, noi ora sappiamo che 284 specie animali usano tecnologie. La scienza registra questo fatto per la prima volta nei tardi anni Sessanta coi libri di Jane Goodall sugli scimpanzé.

4. Quinto racconto: le filosofie hanno vite a termine?

La mia risposta è un ponderato "sì". I filosofi hanno alle spalle un *topos* di lunga durata, come si dice in letteratura o in teatro. Intesa in senso forte, la filosofia è senza tempo, ma il lato negativo di questo *topos* è che la filosofia non può fare progressi. In una formulazione più blanda, questo assunto implica che le filosofie si usurano molto lentamente e spesso possono resuscitare più e più volte. La negazione di questo *topos* sta soprattutto nel pragmatismo. John Dewey riteneva che le filosofie sono "come una specie di utensili", o, come sottolinea Larry Hickman, nel suo pensiero tardo Dewey a volte concepiva le filosofie come "tecnologie". Dewey prendeva spunto dall'evoluzione e vedeva gli uomini come innovativi solutori di problemi che si confrontano con problemi del mondo circostante sempre nuovi e differenti. Una volta risolti, tuttavia, essi possono andare avanti, trovando sperimentalmente altre e, si spera, migliori soluzioni. Invece io ho preso le mosse da Richard Rorty e dai suoi attacchi al fondazionalismo in *Philosophy and the Mirror of Nature*, del 1979, e *Consequences of Pragmatism*, del 1982⁵. Assumendo nei suoi attacchi al fondazionalismo e all'essenzialismo una prospettiva più analitica, Rorty concepì

⁵ Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1979; trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura. Testo inglese a fronte*, nota introduttiva di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano 2014²; Id., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) 1982; trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.

sce la questione in un contesto linguistico, conversazionale. Per esempio, Rorty – e su questo lo seguo – ritiene che le forme e le idee platoniche abbiano fatto il loro tempo. La mia prospettiva è che un’idea platonica è più come la versione idealistica di un atomo democriteo: non percepibile, eterna, completamente disincarnata. Rorty la pone in questi termini: «[i] pragmatisti pensano quindi che la tradizione platonica abbia esaurito la sua funzione. Questo non significa che essi dispongono di un nuovo e non-platonico insieme di risposte alle domande platoniche, quanto piuttosto che pensano non si debbano più fare tali domande»⁶.

Che succederebbe se volessimo rileggere la storia della filosofia in questo senso? Se lo si facesse quello che verrebbe a galla è che molte delle vecchie idee sono ancora in circolazione e sono discusse proprio senza tener conto del contesto della loro provenienza storica. Per esempio, la filosofia di Tommaso d’Aquino ebbe origine nel Medioevo e a quel tempo il contesto certamente favoriva la combinazione del pensiero greco antico con quello cristiano. Ma simili questioni sono significative per la postmodernità? Oppure otteniamo l’effetto di estenderne il tempo di utilizzo oltre l’utilità che possono avere? Ad oggi, tali questioni hanno corso per lo più tra i gruppi religiosi, specialmente nelle università cattoliche.

Dirigerò la mia critica, invece, su quello che credo essere un residuo filosofico ancora vivido, sebbene abbia fatto il suo tempo – il cartesianesimo contemporaneo, e, in particolare, il soggetto o sé cartesiano che ancora sopravvive in molto cognitivismo, nella neurologia e oltre, fin nelle varianti della fantascienza. Questo cimelio ha origine nella prima modernità, detto in sintesi, nelle opere di due moderni del XVII secolo: John Locke e René Descartes. Sia Locke nel suo *Saggio sull’intelletto umano*, sia Descartes ne *La Dioptrique* riprendono la *camera obscura*, che era stata utilizzata in passato come una macchina-metafora per l’occhio (*camera* = occhio) e ne fanno ora il modello per l’“io” o il sé (*camera* = occhio = io). Questa applicazione ci riporta alla macchina-metafora di Keller. Nell’anno in cui cambiò il millennio, il 2000, sono stato invitato dalla rivista *Nature* a scrivere un saggio di inizio millennio che ho intitolato *Epistemology Engines*⁷, dove discuto questa peculiare macchina-metafora, la *camera obscura*, usata di pro-

⁶ Cfr. R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, op. cit., p. 12 (NdT).

⁷ Disponibile in D. Ihde, *Husserl’s Missing Technologies*, Fordham University Press, New York 2016, pp. 135-137.

posito da John Locke e René Descartes come modello per la mente o il sé. Nei termini di Locke:

la sensazione esterna e quella interna sono le sole vie che io sappia trovare per le quali la conoscenza passa nell'intelletto. Per quanto mi riesce di vedere, queste soltanto sono le finestre attraverso le quali la luce penetra in questa *camera oscura*. Infatti, mi sembra che l'intelletto non sia dissimile da un ripostiglio interamente chiuso alla luce, che abbia soltanto qualche piccola apertura che lasci entrare similitudini visibili o idee delle cose esterne. [...] questa camera [oscura, *NdT*] somiglierebbe molto all'intelletto di un uomo per quanto si riferisce agli oggetti visibili e alle idee che ne abbiamo⁸.

La “camera” della *camera obscura*, era, dal Rinascimento, uno dei principali macchinari ottici. Nel contesto artistico, una camera oscura, dotata di foro stenopeico, in presenza di una fonte luminosa può proiettare un'immagine isomorfica, ma capovolta e bidimensionale, su uno schermo o una parete bianca opposti al foro. Nel contesto artistico a cui apparteneva, la *camera* era diventata “automaticamente” una macchina rinascimentale della prospettiva.

Nell'uso di Locke e Descartes, poi ampliato col modello del sé come *homunculus* nel corpo-involucro (non si scorge già il cervello nella vasca di Putnam?) le immagini – più tardi saranno i dati sensoriali, nelle prime versioni l'*homunculus* svolge la funzione del cervello di comporre insieme i dati sensoriali atomici in una *Gestalt* – vengono viste sullo schermo o sul muro bianco e da ciò si inferisce l'oggetto esterno materiale, la *res extensa* fuori di noi. È quella che chiamo l'invenzione dell'epistemologia della prima modernità, che porta con sé il “dentro” appena scoperto o soggetto interiore che esperisce eventi mentali. A questo soggetto inscatolato nel corpo viene concesso di avere soltanto le sue idee, ma non è più nel mondo. La versione odierna è ovviamente aggiornata in senso cognitivo. Ciò che vediamo coi nostri occhi è trasmesso al cervello, il quale sottopone la propria versione alla nostra mente. Questo se siete dualisti, oppure se operate – nei termini del fisicalismo – una riduzione considerando il cervello come organo egemone, l'organo pensante. Come è nella formulazione della prima modernità, per la quale tutta l'esperienza “soggettiva”, è “dentro” l'essere pensante, nel cervello dell'essere pensante. Notiamo di passaggio che nella Grecia antica, in Aristotele per esempio, il

⁸ Cfr. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding. In Four Books. Printed for Tho. Bassett and sold by Edw. Mory, Londra 1689, s.p.; Id., Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971, pp. 199 s.

pensiero è riferito al cuore; il cervello, semplicemente, raffredda il sangue, per quanto due medici, Alcmeone di Crotona e Ippocrate, all'incirca nella stessa epoca pensassero invece che il cervello fosse il centro del pensiero.

Prima di fare un altro passaggio, vorrei ricordare il meraviglioso dialogo tra il neurologo francese Jean-Pierre Changeux e il suo collega filosofo Paul Ricœur. Il loro libro⁹ presenta un ampio scambio sulla neurologia del cervello, e anche la versione di Ricœur della fenomenologia, in cui Ricœur sostiene di non avere alcuna esperienza del proprio cervello. Changeux ribatte che se dovesse avere una lesione, o un ictus grave, tale da debilitarlo, allora farebbe esperienza del cervello. Qui, come nel caso del martello di Heidegger, serve un venir meno o un "guasto" per ottenere un'esperienza del cervello. Come nota Drew Leder¹⁰ serve un danno o almeno un processo per innescare l'esperienza dell'interno del corpo: il gas nel mio stomaco, o le escrezioni, per esempio. Nel mio caso è l'attrito delle ossa nelle articolazioni del ginocchio senza più cartilagine, che mi ha portato a dover impiantare delle protesi. Tutto va come nell'esempio del martello difettoso o rotto di cui parla Heidegger. Ma la consapevolezza del proprio corpo interno non si limita a questo, giacché attività quali il respirare, il battito cardiaco e simili possono subire alterazioni *in situ*.

Ora vorrei cominciare a muovermi verso un insieme di fenomeni che considero più adatti, cioè che possano sostituire i soggetti cartesiani, che hanno fatto il loro tempo, che sono ormai superati. A ben vedere, due dei più importanti pensatori del XX secolo hanno basato le rispettive filosofie sul primato dell'esperienza umana: John Dewey, uno dei fondatori del pragmatismo, e Edmund Husserl, uno dei fondatori della fenomenologia, tra l'altro entrambi nati nel 1859 (l'anno in cui Charles Darwin pubblicava *L'origine delle specie*). Le rispettive nozioni di "esperienza" erano piuttosto diverse. Per esempio, Dewey prediligeva palesemente una versione sociale dell'esperienza, mentre Husserl dava più peso all'esperienza incentrata sull'ego e sulla coscienza. Ma ciò che potrebbe essere più importante è che entrambi svilupparono quella che chiamo un'ontologia interrelazionale. Quella

⁹ Cfr. J.-P. Changeux, P. Ricœur, *What Makes Us Think? A Neuroscientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature, and the Brain*, a cura di M.B. DeBevoise, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2000; *Ibid.*, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, trad. it. di M. Basile, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

¹⁰ Cfr. D. Leder, *The Absent Body*, The University of Chicago Press, Chicago (IL)-Londra 1990.

di Dewey era basata, piuttosto esplicitamente, sull'evoluzione darwiniana: al cuore c'era l'interrelazione tra organismo e ambiente. Gli uomini sono organismi che affrontano problemi in un ambiente, si dotano di approcci pragmatici, o anche creativi, sperimentali, per risolvere i problemi del mondo della vita. L'approccio interrelazionale di Husserl si dava attraverso l'intenzionalità, la nozione secondo la quale ogni atto della coscienza si dirige verso il mondo, supportato, in particolare, dall'esperienza percettiva formata da mondo della vita e soggetto insieme, ancora quindi l'interrelazionalità. E l'interrelazionalità è co-costitutiva. Da questa scarna descrizione potrebbe sembrare che l'approccio di Husserl incentrato sulla coscienza stia più dalla parte del soggetto cartesiano – e nelle *Meditazioni cartesiane* egli fa proprio, esplicitamente, il compito di correggerlo, tenendo fermo tuttavia il riferimento a quel sé moderno. Nella misura in cui scelse il modello cartesiano, penso che Husserl spesso sia rimasto intrappolato nei residui di questo modello.

Non fu così per i suoi colleghi fenomenologi, e qui passo al più giovane Maurice Merleau-Ponty, pensatore francese che divenne una figura centrale per una nozione di soggetto o sé radicalmente nuova. Sarebbe divertente, se ne avessi il tempo, mostrare come i tratti salienti del soggetto privato, internalista, individuati da Cartesio, non si attaglino all'esperienza umana. Invece voglio brevemente soffermarmi sul modello della motilità corporea di Merleau-Ponty descritto nella *Fenomenologia della percezione* (l'originale francese è del 1945, qui faccio riferimento alla recente traduzione di Donald Landes per Routledge)¹¹. Gli interpreti concordano sul fatto che per Merleau-Ponty ogni forma di comprensione è legata alla motilità corporeo-percettiva. Pertanto, in opposizione al modello vigente nel cartesianesimo, oculare e internalista, Merleau-Ponty afferma, e lo fa spesso, che “io sono al di fuori di me, nel mondo”, e, più esattamente, che «[q]uesto campo fenomenico non è un “mondo interiore”, il “fenomeno” non è uno “stato di coscienza” o un “fatto psichico”, l'esperienza dei fenomeni non è una introspezione»¹². C'è poi la triplice versione del medesimo esempio, ripreso oggi da un ampio spettro di

¹¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, a cura di D. Landes, Routledge, Abingdon-New York 2012; Id., *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2009⁴.

¹² Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, op. cit., pp. 57 s.; Id., *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 101.

pensatori che riconoscono la sfida di Merleau-Ponty al cartesianesimo: il bastone del cieco, la donna con una lunga piuma sul cappello e il parcheggiare un'automobile tra altre due. Tutte varianti dell'esperienza della motilità del corpo nel suo complesso che misura, sentendolo a distanza, il mondo in cui vive in maniera incredibilmente più estesa rispetto a quello che Andy Clark chiama l'"involucro di pelle". In ciascuna versione, il soggetto incarnato semovente esperisce – attraverso un manufatto materiale – la distanza con qualcosa. Il cieco sente il ghiaccio, oppure una superficie granulosa nel punto di contatto tra il bastone e la superficie; la donna sente la debita misura per passare attraverso la porta¹³; il guidatore si sente entro la distanza necessaria per parcheggiare correttamente. Si è fuori da se stessi, in un mondo circostante. La neurologia contemporanea conferma questo fenomeno, e se ne potrebbero osservare altri connessi (la plasticità del cervello, le variazioni, lungo tutta la vita, del nostro schema di riferimento, la possibilità di cambiare o anche di recuperare i percorsi intrapresi, ecc.). Inoltre, questo fenomeno è citato e assunto da pensatori così diversi tra loro come Andy Clark, David Chalmers, Lambros Malafouris, oppure, prima e in anticipo sulla conferma della neurologia, Gregory Bateson e Michael Polanyi.

In sintesi, il modello basato sul corpo mobile è in grado di cogliere questo fenomeno, a differenza del modello degli internalisti basato sul sé-contenitore posto nel corpo-involucro dotato di occhi, laddove l'essere nel mondo presenta una molteplicità di prospettive variamente estese: noi esperiamo noi stessi dall'esterno (io vedo, odo, sento me stesso, sebbene in una maniera situata e prospettica), e altrettanto esperiamo noi stessi interiormente. Non stupisce perciò che Merleau-Ponty esamini a fondo l'esperienza del toccante-toccato e che nel più tardo *Il visibile e l'invisibile*¹⁴ giunga a nozioni quali il chiasmo, la piega della carne e simili.

Fin qui, il filo dell'esposizione ha seguito un percorso noto, guardando ai nostri predecessori e ai loro oggetti filosofici sviluppati nel tempo. Ed essendo il bersaglio, fino a questo punto, il soggetto della prima modernità o "cartesiano", si potrà riconoscere che ci sono molti

¹³ Senza rovinare la piuma del cappello (*NdT*).

¹⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible. Followed by working notes*, a cura di C. Lefort, trad. ing. di A. Lingis, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1968; Id., *Il visibile e l'invisibile*, testo stabilito da C. Lefort, nuova edizione italiana a cura di M. Carbone, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2007⁵.

pensatori che ancora fanno leva sulla sua utilità. Questo tema però è investito da un certo rinnovamento sotto l'impatto delle intelligenze artificiali e delle scienze cognitive. Le nuove scienze del cervello, il cognitivismo, insieme a gran parte della filosofia analitica, mostrano di voler restare sotto l'influsso di ciò che sto sostenendo essere un cartesianesimo superato. Perciò, per portare a conclusione questa serie di racconti, propongo un cambio di passo attraverso alcune variazioni che partono dal sedimentato blocco di metafore attinenti al cartesianesimo. Tutte ruotano intorno a una specie di inganno da "teatro della mente". Faccio precedere però un aneddoto: il mio primo contributo in assoluto per la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* (SPEP), dopo il mio dottorato, all'inizio degli anni Sessanta, fu un *panel* intitolato *On Perceiving Persons*. L'intervento principale, di un filosofo analitico, prendeva le mosse proprio da un problema cartesiano: potrebbe accaderci di essere ingannati fino al punto di pensare che un automa ben progettato – oggi un robot – possa essere, visivamente, percepito come una persona? Va osservato che la sua esposizione fu squisitamente oculare. Rispondendogli, analizzavo invece come percepiamo le persone spesso udendole, attraverso il discorso. Su questo sfondo possiamo iniziare con le variazioni decostruttive.

5. *La caverna di Platone*

Ho già menzionato le idee o forme di Platone come oggetti filosofici che hanno superato il tempo della loro utilizzabilità. Ora vorrei tornare sulla metafora teatrale della caverna di Platone, tratta dalla *Repubblica*. Un proto-cinema dalla tecnologia elementare, ambientato in una caverna con (quasi da non crederci) una fonte luminosa (il fuoco) da *camera obscura*. Ben prima di Locke e Descartes, abbiamo una camera oscura (la caverna), con immagini proiettate, in questo caso le ombre che si stagliano sulla parete della caverna (lo schermo, o il muro bianco). Interessante è, però, che gli osservatori-spettatori del teatro sono seduti e costretti in modo tale che sono forzati a guardare soltanto lo schermo o muro. Il *topos* in Platone consiste nel fatto che questi "prigionieri" considereranno ciò che esperiscono come la realtà (solo immagini sullo schermo o sul muro, un'altra riduzione di tipo "oculare") mentre la vera realtà si trova fuori dalla caverna, nel mondo illuminato dal sole, con la storia che va avanti.

Se dovessi approntare una critica postfenomenologica mi interrogarei sull'esperienza corporea dei prigionieri. Non dovrebbero essere consapevoli dei vincoli che limitano la loro motilità? Non si chiederebbero cosa c'è su un lato, o dietro, ecc.? Non avrebbero nessun sentore della prigionia? Dal momento che non c'è nessun indizio sul fatto che siano stati avvertiti di far parte di un esperimento (non sono forse tutti gli esperimenti una sorta di messa in scena teatrale?) non sospetterebbe nessuno, o alcuni, o molti, che c'è qualcosa di strano? In breve, perché questa illusione teatrale funzioni, non solo il contesto e le immagini devono venire da una costruzione riduzionista, ma anche i prigionieri in carne ed ossa devono essere ridotti alla stupidità e all'ingenuità.

6. La camera di Locke e Descartes

Facciamo ora un salto di quasi ventuno secoli, e troviamo Locke e Descartes – come notavamo in precedenza – adottare un dispositivo teatrale della prima modernità, la *camera obscura*. Qui la caverna si restringe a una camera oscura più piccola (la misura del XVII secolo, un apparecchio della grandezza di una scatola portatile) e anche il prigioniero si restringe all'essere immaginario nella scatola, grande quanto un *homunculus*, ma che, alla stregua dei prigionieri, osserva le immagini sullo schermo. Inoltre, come nella caverna, non si danno altre possibilità di sguardo. E dal momento che l'*homunculus* si trova già ridotto, non abbiamo a che fare con un corpo mobile o semovente, ma solo con azioni "mentali" (oculari). Ora, pensando invece al mio corpo mobile merleau-pontiano che si trova già nel mondo, sono certamente capace di confrontare qualunque immagine con ciò di cui presumo essa sia l'immagine. Nella vita normale, vorrei sostenere, non ho mai preso per errore un dipinto o un'immagine di una foresta per una foresta. Per un uomo della prima modernità, incantato dalle illusioni teatrali, le piccole scatole realizzate per le illusioni *trompe-l'œil* retroagiscono su colui che osserva, che deve auto-ridursi quando guarda attraverso il foro. Ma in questo caso un minimo di acconsentimento c'è – "provalo!". Qui sta il segreto dell'illusione: chi va a teatro acconsente volontariamente a una modalità della sospensione della credenza, si presta volontariamente al gioco dell'illusione e quindi la riconosce tacitamente in quanto illusione che, di norma, poi svanisce, decade una volta lasciato il teatro.

7. Giochi di realtà virtuale

Una breve parentesi personale e aneddotica in queste variazioni. Alcuni capitoli del mio *Bodies in Technology*, del 2002¹⁵, rimandano a giochi che funzionano con diverse tecnologie di realtà virtuale (“caverne” di realtà virtuale, caschi, le classiche combinazioni guanto-visore e simili). Esperando queste tecnologie avendo in mente le variazioni sopra descritte, ho sviluppato l’abitudine, quando gioco, di andare in cerca dei parametri di questi giochi. Per esempio, si può mandare in crisi la gran parte dei giochi dirigendosi verso la linea dell’orizzonte del gioco – se siamo su un’isola, buttandosi fuori dall’isola, ecc. Un equivalente del decostruire caverne e camere oscure.

8. “Ex Machina”

Questo film, *Ex Machina* (2015), è un altro ottimo esempio della variazione robotica del cartesianesimo. Nell’idea del film, la protagonista, Ava, un robot androide sorprendentemente simile a un umano, è portata in una zona montagnosa, in una riserva, per far sì che un valutatore, Nathan, possa sottoporla al test di Turing e vedere se Ava può essere immessa nella società senza essere riconosciuta in quanto robot. Ancora una volta, qui abbiamo a che fare con la questione delicata del rapporto robot-uomo: nell’intelligenza artificiale, come in altri *clichés* del cinema, il cartesianesimo può giocare un ruolo creativo. Chi ha visto il film sa che lei riesce a sedurre il valutatore, finisce per ucciderlo, e alla fine scappa su un elicottero per unirsi alla società umana. Verso la fine del film, Ava si ricostruisce da sé con parti prese da altri robot androidi, il che dovrebbe persuadere lo spettatore che non è umana (un altro *cliché*: che macchine sofisticate possano ripararsi da sole, come è implicito in tutto il “teatro” cartesiano). Eppure riesce a mescolarsi tra gli umani, che non hanno uno sguardo critico per riconoscerla. Quindi, come nel caso dell’automa ben progettato nella variazione citata prima, Ava può passare un test di Turing che non è effettuato in modo critico. In sintesi, stando a Platone, alla *camera obscura*, e ai film di fantascienza, i sé cartesiani sono, fondamentalmente, stupidi.

¹⁵ Cfr. D. Ihde, *Bodies in Technology*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) 2002.

Adesso mi trovo a chiedermi come concludere il mio test di Turing rovesciato. La conclusione mi viene offerta da un incubo reale, in cui tutti noi, secondo gradi differenti, viviamo oggi – sia che vi siamo vicini, stando in America, sia che ne siamo lontani, subendo gli effetti del “sistema Trump”. I sondaggisti di ambito scientifico hanno mal interpretato l’elezione che lo ha posto alla Presidenza degli Stati Uniti. E ora, chi esamina criticamente l’esito, per rilevare ciò che è sfuggito, ha già ottenuto un risultato sorprendente. Si è sempre saputo che i seguaci di Trump rimangono fermamente fedeli alle sue uscite spesso scandalose, non importa se vengono puntualmente confutate e decostruite. Una simile fedeltà – che per tutta risposta ha ricevuto le delusioni che i suoi elettori stanno affrontando venendo essi stessi danneggiati dai cambiamenti delle sue politiche – è stata rintracciata con uno schema analogo anche negli spettatori di Fox News, cioè essi rimangono fedeli al canale e alle notizie nei suoi notiziari anche se queste vengono puntualmente confutate e decostruite. Questo genere di fedeltà malgrado le smentite sembra essere un fenomeno nuovo. Sono tali forse anche le caratteristiche dei cartesiani? In entrambi i casi abbiamo a che fare con creatori di miti che riescono a mantenere la fedeltà dei loro prigionieri. Questo fenomeno impedirà che il sé cartesiano venga abbandonato, o che esaurisca la sua “vita a termine”? Oppure, se la mia critica a Platone regge, il fatto che la gran parte del 35% che sostiene il “sistema Trump” è composta in modo schiacciante da persone che non hanno nemmeno l’istruzione superiore non vorrà forse dire che esse sono, dopo tutto, più simili ai prigionieri di Platone, con la loro limitante acriticità?

Abstract

Il presente contributo prende in esame il modo in cui icone religiose, come anche oggetti scientifici e tecnologici, mostrino “vite a termine”, cioè un tempo limitato di utilizzo, e valgano come realtà solo per un determinato periodo. La tesi sostenuta è che lo stesso fenomeno, se debitamente ponderato, si riscontri o possa riscontrarsi per le filosofie. Il contributo passa al vaglio alcune idee filosofiche obsolete, per poi rivolgersi alle persistenti quanto antiquate nozioni della filosofia della prima modernità, in particolare il cartesianesimo, le quali perdurano in molta filosofia contemporanea.

In this paper, “Should Philosophies have Shelf Lives?” I examine how religious icons, scientific and technological items all show “shelf lives” or limited

_____ Don Ihde, Le filosofie hanno vite a termine? _____

times of use and accepted realities. I argue that, with qualifications, the same phenomenon occurs or should occur with philosophies. Several outdated philosophical ideas are examined and then I turn to the recalcitrant but outdated notions from early modern philosophy, most notably Cartesianism, which persist in much contemporary philosophy.

Parole chiave: vite a termine, tecnoscienza, cartesianesimo, postfenomenologia

Keyword: shelf lives, technoscience, Cartesianism, Postphenomenology