

I N T E R V I S T E

Conversazione con Roberto Casati

di Valeria Giardino

Roberto Casati è Direttore di Ricerca al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) ed è membro dell'Institut Jean Nicod (Ecole Normale Supérieure) di Parigi. Ha pubblicato diversi saggi su riviste internazionali quali Analysis, Proceedings of the Aristotelian Society, Studia Leibnitiana, Journal of Aesthetics and Art Criticism, Perception, Trends in Cognitive Science, Journal of Visual Language and Computing, Dialectica, Australasian Journal of Philosophy, Philosophical Studies, Philosophical Psychology, Behavioral and Brain Sciences. La varietà di queste pubblicazioni riflette la natura interdisciplinare delle sue ricerche.

Negli anni, si è occupato in primo luogo dello statuto psicologico di alcune nozioni di senso comune, quali quelle di oggetto, evento, colore, suono, buco e ombra. Per ciascuno di questi temi si è interrogato sulla possibilità di individuare la metodologia più appropriata per il loro studio. Interessi paralleli riguardano lo studio cognitivo dell'arte e delle rappresentazioni pubbliche. Nel 2000 ha pubblicato "La scoperta dell'ombra", tradotto in 7 lingue, di cui è uscita nel 2008 una nuova edizione italiana. A maggio 2013 è uscito il suo ultimo libro, "Contro il colonialismo digitale".

Ha collaborato con Achille Varzi (Columbia University), con cui ha pubblicato "Buchi ed altre superficialità" (tradotto in italiano nel 1996 dall'originale in lingua inglese del 1994) e "Parts and Places" (1999), e i due libri di divulgazione: "Semplicità insormontabili - 39 storie filosofiche" (2004) e "Il pianeta dove scomparivano le cose" (2006). In collaborazione con Jérôme Dokic (EHESS), ha pubblicato "La philosophie du son" (1994).

VG. Vorrei iniziare facendole una domanda sulla sua formazione. Lei si è laureato in filosofia del linguaggio presso l'Università degli Studi di Milano, e ha poi conseguito due Dottorati di Ricerca, il primo sempre all'Università di Milano, il secondo all'Università di Ginevra. Nel 1993 è poi entrato a far parte del CNRS. Il suo percorso di studi è stato molto vario. Quale esperienza pensa di poter dire abbia contribuito maggiormente a determinare l'indirizzo delle sue ricerche e le sue scelte tematiche?

RC. Ho studiato a Milano negli anni che vanno dal 1980 al 1985 circa. Era un periodo in cui i riferimenti per lo studente che si avvicinava alla filosofia erano la psicanalisi, Nietzsche, e il marxismo – che stava tramontando. C'era poi un settore di logica e un altro molto consistente di fenomenologia, legato al lavoro di Enzo Paci. Il panorama era dunque costituito dal gruppo che si occupava di una strana sintesi tra Nietzsche, Marx e Freud, diciamo liberazione post-sessantotto, un settore di filosofia della scienza molto importante legato ovviamente a Geymonat, e un settore invece fenomenologico con gli allievi di Paci. Tralascio poi tutto il filone di storia della filosofia, ma va detto che qualsiasi filosofo si fosse formato in quel periodo doveva fare comunque un robusto apprendistato di storia della filosofia, che è qualcosa che non rimpiango affatto.

Il gruppo dei fenomenologi in realtà non si poteva dire che fosse proprio ortodosso. Uno dei suoi membri, Andrea Bonomi, che aveva iniziato lavorando su Merlau-Ponty, si era poi spostato su temi più tradizionali di filosofia del linguaggio. Anche Giovanni Piana faceva parte del gruppo, e potrei dire che era un fenomenologo 'non esegetico'. Infatti, seppure si fosse occupato della traduzione delle *Ricerche Logiche* di Husserl, non faceva fenomenologia nel senso di 'filologia fenomenologica', ma cercava piuttosto di

‘praticare’ la fenomenologia. Si interessava a cose come i colori, i suoni, gli oggetti, temi sui quali continuo anche adesso a riflettere. Fra l’altro, Piana aveva anche lavorato su Wittgenstein e aveva proposto un’interpretazione del *Tractatus* molto interessante.

Questo per dire che il mio percorso è stato vario fin dall’inizio, durante i miei studi a Milano. Inoltre, avevo un interesse parallelo legato al *design*. Nei primi due anni di università ho infatti frequentato anche una scuola di *design*, sempre a Milano, in cui ho avuto la fortuna di avere come docenti studiosi del calibro di Gaetano Kanizsa, psicologo gestaltista. Grazie ai miei studi di *design*, sono riuscito a creare una strana unione tra approccio sperimentale e filosofia. Ho impiegato del tempo a capirlo, ma è diventato molto più chiaro col senno di poi. Infatti, scoprivo come alcuni problemi di tipo sperimentale erano in realtà molto vicini a problemi di tipo fenomenologico. Mi riferisco per esempio a questioni relative alla natura degli oggetti della percezione, alle qualità secondarie e terziarie, cioè alle qualità espressive degli oggetti. Mi sembra di poter dire che in fondo è stato il percorso fatto sul *design* a determinare i miei interessi filosofici.

Ultimo elemento in questa ricostruzione sono i seminari che teneva Roberta De Monticelli, seminari di ricerca completamente anomali nel panorama universitario di allora. Negli ultimi due o tre anni del mio corso di studi, De Monticelli era infatti ricercatrice con Bonomi e organizzava seminari su Leibniz, Dummett, ma anche su Oliver Sacks, ovvero su temi che spaziavano dalla fenomenologia alla psicopatologia. C’era anche una parte importante di formazione su come scrivere filosofia. Il seminario era infatti molto orientato alla scrittura, bisognava fare delle presentazioni anche scritte, cosa che allora non era abitudine comune in Italia.

VG. E non lo è tuttora...

RC. E non lo è tuttora, è vero. De Monticelli ci obbligava a leggere, ci faceva scrivere, insomma, è stata una palestra interessante anche per l'individuazione per me di diversi temi di ricerca.

È chiaro che le radici della propria formazione si vanno a cercare come ho già detto col senno di poi, ma mi pare che allora fosse già evidente il mio interesse per un gruppo determinato di problemi a cavallo tra fenomenologia e filosofia del linguaggio. In quel momento mi occupavo invece poco di metafisica. La metafisica è venuta dopo, quando ho iniziato a pormi domande sulle qualità secondarie, un tema che riguarda non solo la filosofia della mente ma la metafisica. Nella tesi di Dottorato a Ginevra mi sono occupato della natura dei colori, e in quella parallela fatta a Milano con Bonomi di eventi, lavoro invece più legato alla semantica delle frasi d'azione, delle frasi riguardanti eventi. In quel periodo ho iniziato a leggere molta metafisica analitica, cosa che non avevo fatto prima. Per qualità secondarie intendo colori e suoni, ma allora soprattutto colori. Da questi studi è venuta fuori una tesi moderatamente ambiziosa che però non ho mai pubblicato. L'idea di fondo era che tutti gli argomenti che uno possa dare per dimostrare che la tesi a favore dell'indipendenza dalla mente delle qualità che fanno tradizionalmente parte della lista delle qualità primarie – forma, grandezza, massa, etc. – potevano essere usati per dimostrare che anche le qualità tradizionalmente considerate come secondarie erano qualità indipendenti dalla mente, e viceversa. Cioè, argomenti usati per dimostrare che le qualità tradizionalmente considerate come

secondarie fossero secondarie, potevano essere usati per dimostrare che le qualità tradizionalmente considerate come primarie erano in realtà secondarie. È una strategia che aveva usato Berkeley e che meritava una generalizzazione. Ne nascevano poi una serie di conseguenze interessanti, per esempio che se ciò che argomentavo era vero e dunque se la distinzione tra qualità primarie e secondarie poteva essere considerata spuria, allora le qualità o erano tutte primarie o tutte secondarie, oppure ancora avevano tutte una variante primaria e secondaria.

I temi più strettamente metafisici sono venuti dopo, quando ho iniziato a collaborare con Achille Varzi. Il nostro incontro è legato a una scuola estiva che io frequentavo mentre lui vi partecipava da insegnante. Era appena rientrato dal Canada, e aveva avuto un posto all'IRST di Trento. In questa scuola, aveva tenuto un ciclo di lezioni su quelli che erano i suoi temi dell'epoca, le supervalutazioni. Un altro docente era Kit Fine, che aveva cominciato a lavorare su una serie di soggetti secondari di metafisica. Tra questi c'erano ombre e buchi. Così abbiamo cominciato a interrogarci sui buchi. Le ombre invece sono rimaste da parte per un po'.

VG. Sono rimaste da parte e infatti il lavoro sulle ombre, che è successivo, non è un lavoro di metafisica, o perlomeno non solo.

RC. Sì, infatti questo spiega anche il passaggio alle scienze cognitive. Il lavoro con Varzi è nato, tra l'altro, sull'onda delle nuove tecnologie. Il mio primo libro, dedicato all'immagine, un tema legato a problemi di filosofia della rappresentazione, l'ho pubblicato in tipografia. Direi che probabilmente è stato tra gli ultimi libri non artistici

nati ancora in tipografia. Con Varzi abbiamo invece cominciato a lavorare via e-mail, che adesso è una cosa normale ma all'epoca non era comune, e questo ha anche determinato un certo tipo di scrittura. Dovevamo lavorare per piccoli blocchi, paragrafi che hanno poi costituito il nostro libro, scritti e riscritti dall'uno e dall'altro. Che poi il tema dei buchi era un tema molto particolare. Perché mai scrivere un libro sui buchi? Cosa puoi farne di un libro sui buchi? È un soggetto talmente piccolo... Tuttavia, era in realtà un microcosmo di metafisica e soprattutto un terreno vergine. Forse qualcuno aveva scritto sul tema un paio di articoli, ma diciamo che sarebbe stato davvero difficile accusarci di plagio! Inoltre, era un territorio sgombro di diversi dei problemi tipici dei temi di metafisica. Immaginiamo per esempio che cosa vorrebbe dire scrivere un libro sul dualismo mente-corpo. Innanzitutto, ci sarebbe una grossa tradizione alle spalle, e quindi l'unica cosa da fare sarebbe trovare il modo di posizionarsi all'interno del dibattito. E poi ci sarebbero anche delle forti implicazioni di tipo morale, e lì le intuizioni iniziano a non essere più controllabili. Nel caso dei buchi invece, i costi per l'autore che facesse un errore proponendo una propria teoria sono relativamente minimi, ad esempio non ci si ritrova con un problema sull'immortalità dell'anima o cose di questo genere da dover gestire. Era quasi un esercizio di yoga, ma che ci ha anche permesso di andare piuttosto a fondo nell'analisi. Lei ha parlato di scienze cognitive, ma alle scienze cognitive ci sono arrivato dopo, proprio partendo dall'intelligenza artificiale, l'ambiente in cui al tempo lavorava Varzi.

VG. Giusto. Ovviamente eravate anche influenzati dal lavoro di Varzi all'IRST.

Sì, diciamo che ci siamo interrogati sui buchi e sulla topologia anche conversando con ingegneri, o comunque con persone che lavoravano con l'intelligenza artificiale, logici, teorici della rappresentazione della conoscenza, per quello strano soggetto che era all'epoca. L'indagine sulla rappresentazione della conoscenza esiste ancora, ma chiaramente con ambizioni molto diverse da allora. Il nostro progetto era, da una parte, di costruire una mappa della nostra conoscenza degli oggetti bucati, e quindi di lavorare sulla topologia elementare che riguarda questi oggetti, e dall'altra di dire tutto quello che si poteva affermare sui buchi indipendentemente da ciò che conosciamo. In questo senso, non si trattava di un'indagine di carattere cognitivo. Un tema cognitivo sarebbe l'individuazione e la spiegazione delle nostre rappresentazioni di oggetti bucati o della topologia elementare, mentre il tema più ampio della rappresentazione della conoscenza era quello di raccontare questa realtà in modo tale che una macchina potesse eventualmente interagirvi, ed è chiaro che prima è necessario caratterizzare questa realtà. È un progetto secondo me intellettualmente debole, e infatti lo abbiamo poi accantonato. A dire la verità, se dovessi riscrivere il libro sui buchi oggi scriverei una cosa molto diversa, cercando di concentrarmi soprattutto sul lato cognitivo, cercando cioè di capire quali sono le rappresentazioni mentali che ci permettono di gestire la complessità topologica. Ma il lavoro di allora ha dato luogo a un libro che ha poi avuto la sua vita, proprio perché si trattava di un microcosmo.

VG. Fra l'altro il tema dei buchi, come ha suggerito facendo riferimento alla metafisica e all'intelligenza artificiale, era anche un argomento che nella sua semplicità si mostrava molto interdisciplinare.

RC. Certo, ma per quanto riguarda la metafisica, un problema che poi diventava centrale era capire come caratterizzare metafisicamente delle cose che sono sostanzialmente delle assenze.

VG. Degli oggetti che in qualche modo sono dei non-oggetti?

RC. Sì. Possiamo dire che i buchi o le singolarità topologiche in generale – ma anche le forme presentano lo stesso aspetto – sono diversi da altri oggetti metafisicamente pericolanti, come le credenze, o gli oggetti fittizi. Sono diversi perché comunque sono localizzati nello spazio e nel tempo, li puoi misurare, li puoi contare.

VG. E hanno delle proprietà che posseggono anche gli oggetti. Un buco può avere una forma, per esempio.

RC. Esatto, e soprattutto – lo ripeto – è misurabile. Magari anche un unicorno ha una forma, però non la si può misurare, mentre un buco è lì, lo si può misurare. Al tempo stesso chiaramente non sono così robusti metafisicamente come gli oggetti materiali, perché non son fatti di nulla, o va' a sapere se son fatti di qualcosa, ci sono diverse opzioni. Il nostro è stato un lavoro in cui abbiamo difeso una teoria, ma per noi la cosa importante – e questo poi è ritornato molte volte – era di avere la possibilità di fornire nel dettaglio tutte le opzioni metafisiche. A un estremo c'era un'opzione completamente deflazionista, per cui non esistono buchi ma esistono oggetti bucati, all'altro un'opzione

realista per cui i buchi invece esistono. Poi c'erano altre possibilità, per esempio per il realista i buchi possono essere sia veri e propri oggetti che relazioni tra un oggetto e una regione dello spazio, possiamo caratterizzarli in modi diversi. Abbiamo esplorato queste teorie, che pur descrivendo la medesima realtà hanno poi conseguenze divergenti. In particolare abbiamo esplorato una teoria per cui i buchi sono delle strutture che presentano una certa varietà e non sono riducibili alla topologia dell'oggetto. Questo risultato è inoltre indipendente dalla caratterizzazione metafisica: si tratta di forme di un certo tipo che sono fatte di spazio. Questa era la teoria all'epoca. Da quel punto in poi si sono sviluppati lavori paralleli su altri temi.

VG. Infatti avete lavorato anche sugli eventi.

RC. In realtà sugli eventi non abbiamo pubblicato molto; abbiamo più che altro fornito – anche in questo caso – una mappa delle diverse teorie, senza sviluppare una teoria autonoma degli eventi, anche perché tutte le teorie erano in quel momento più o meno disponibili. I suoni invece erano uno *spin-off* del mio lavoro di tesi sulle qualità secondarie nonché un tema presente nelle letture che facevamo nel gruppo di ricerca di filosofia della percezione che all'epoca avevamo costituito con Kevin Mulligan. Con Jérôme Dokic, che allora studiava con me a Ginevra e che ora è un collega all'*Institut Nicod*, abbiamo cercato di difendere una teoria molto particolare sui suoni che li identificava con degli eventi, anche qui di un tipo particolare, localizzati negli oggetti. I suoni non sono onde sonore che si propagano nell'ambiente, perché queste sono solo i vettori d'informazione sul suono, allo stesso modo in cui i colori non sono radiazioni

elettromagnetiche, ma proprietà degli oggetti. Le radiazioni elettromagnetiche, la luce che ci viene dagli oggetti, ci informa sui colori. Esistono delle forti analogie qui tra le diverse teorie che si possono difendere, per esempio il realismo sui suoni. I suoni sono localizzati, e la localizzazione era per noi un punto fenomenologico fondamentale perché è così che noi sentiamo un suono: in realtà sentiamo un evento.

VG. Lo sentiamo cioè come suono 'di' qualcosa?

Non solo come suono di qualcosa, ma come suono che veramente è 'là', dove è la cosa. È per questo che i suoni ci servono. Potrei proporre una ricostruzione cognitiva di cui mi sto occupando ora ripensando a quei temi. Immaginiamo un possibile ambiente adattativo, per esempio una giungla, in cui la capacità di penetrazione nello spazio della vista è molto limitata, diciamo che si ferma a pochi metri perché al di là di quei pochi metri tutto è completamente nascosto da ostacoli visivi. Il suono tipicamente serve per informarci su cose che non sono visibili, ovvero l'udito ci informa su cose non visibili, cioè su eventi al di là di questi ostacoli. La versione forte della tesi che difendiamo oggi – in un articolo che sta per uscire su *Analysis* scritto con Jérôme e una dottoranda, Elvira Di Bona – è che i suoni sono davvero questi eventi. Diciamo che la teoria viene completamente occamizzata: quando qualcuno sente uno scricchiolio, lo scricchiolio è un suono ed è un evento, e i due sono sostanzialmente la stessa cosa. Ciò che noi sentiamo sono eventi, ovvero i suoni sono queste cose che si producono negli oggetti. In sostanza i suoni, nella classe degli eventi, corrispondono agli eventi udibili.

Questa teoria ha avuto anch'essa una sua fortuna, perché era un punto di vista estremo sui suoni. Ci sono diverse altre teorie sul mercato, per esempio una teoria di tipo disposizionale, e ovviamente la teoria per cui i suoni sono delle sensazioni. Ma bisogna anche notare il seguente aspetto, che poi tornerà utile se faremo più avanti riferimento ai negoziati concettuali. Se si prende un manuale di acustica o di psicologia, si vede che questi manuali oscillano dal punto di vista concettuale, perché dicono a pagina 3 che i suoni sono onde sonore – modificazioni meccaniche del medium – e a pagina 6 che sono delle sensazioni. Eppure, evidentemente non possono essere entrambe le cose. Questo per dire che c'è la necessità di portare avanti un lavoro di analisi concettuale, e noi abbiamo proposto di farlo proponendo una teoria che rispetta alcuni vincoli, uno in particolare – ricordo a questo proposito che uno dei lavori che fa il filosofo in questi casi è porre dei vincoli su teorie che non sono filosofiche. Il vincolo particolare era quello della localizzazione: tu odi i suoni come localizzati in un certo punto. Questo naturalmente rende poi necessaria la definizione di una teoria dell'errore, come anche per i colori localizzati. Alcune determinate proprietà dei suoni sono spiegate molto meglio se si guarda alle proprietà del medium, ma quello che noi facciamo è riconvertire questo problema in un problema di teoria dell'informazione. È semplicemente attraverso un'alterazione dell'informazione che riusciamo a spiegare perché per esempio esiste l'effetto Doppler. Questo effetto infatti non dipende dall'oggetto da cui proviene il suono: non succede nulla all'ambulanza che si muove, non è che cambia di tono passando accanto a noi, siamo piuttosto noi che la udiamo in modo diverso. In realtà i due lavori, quello sui buchi e quello sui suoni, usciti nel medesimo anno, il '94, insieme al lavoro di ricognizione sugli eventi, si riferiscono tutti

a un tema generale riguardante la metodologia della filosofia e lo studio di un particolare settore di interesse metafisico: gli oggetti del nostro ambiente diciamo mesoscopico, ossia oggetti che sono intorno a noi e con cui interagiamo, oggetti in ogni caso interessanti per la filosofia. L'idea era di studiare dei casi limite. I buchi sono un caso limite, perché sono analoghi a oggetti materiali ma non hanno materia che li costituisca; i suoni sono come altri eventi, ma sono eventi di un tipo particolare. Volevo in qualche modo tracciare il perimetro della nozione di oggetto materiale andando a guardare come si comportano questi oggetti, un po' come quando ci interroghiamo sul comportamento di una funzione andando a vedere i massimi, i minimi, i punti di flesso, eccetera. È attraverso la descrizione dei casi limite che si comprende come si comporta una funzione.

VG. Vorrei tornare a com'è avvenuto poi l'incontro, in questo contesto, con le scienze cognitive.

RC. È proprio questo il punto. Come ho detto, la ricerca sulla rappresentazione della conoscenza è a mio parere un progetto debole, perché non è chiaro quale sia il suo oggetto, perlomeno nell'interpretazione del termine che ne danno gli informatici.

VG. Nel caso dell'informatica poi diventano centrali questioni applicative, e non c'è – o comunque non sempre – l'interesse di fornire una spiegazione cognitiva. Spesso è sufficiente 'mimare' un certo comportamento cognitivo senza doverne poi ricostruirne i meccanismi reali.

RC. Se il comportamento è l'unità di spiegazione, allora non è chiaro se stiamo davvero descrivendo qualcosa che poi ha un riscontro effettivo nel comportamento umano. Posso fare un esempio che proviene dal lavoro sulle ombre. Le ombre, al pari dei buchi, sono un altro soggetto limite: sono configurazioni, forme, in parte svincolate dalla struttura materiale. Hanno i loro problemi particolari, di cui magari parleremo più avanti, ma per ora in questo contesto mi basta sottolineare un punto sulla loro cognizione. Prendiamo la struttura informazionale che c'è nelle ombre, che è una struttura molto ricca. Un informatico che si occupa di visione assistita al computer, nella branca dell'intelligenza artificiale che si chiama *computer-vision*, desidera evidentemente utilizzare tutte le proprietà matematiche presenti nelle ombre. Tuttavia, queste proprietà non vengono di fatto utilizzate tutte dal nostro sistema visivo, che ne neglige alcune che potrebbero servire, come la dimensione delle immagini del sole create negli interstizi delle ombre. D'altro lato, il sistema visivo utilizza delle scorciatoie o delle logiche che sono completamente 'proprietarie', per esempio decide in base alla forma se una certa macchia è l'ombra di un certo oggetto, creando così delle associazioni sovente sbagliate.

VG. Problemi analoghi si ritrovano ad esempio nel lavoro di modellizzazione del ragionamento per immagini o figure. È possibile trovare un modo di implementare un calcolo che si basi su una figura, ma non è per nulla detto che un calcolo del genere sia paragonabile al modo in cui noi trattiamo normalmente un diagramma.

RC. Su questo aggiungerò una cosa tra un attimo. Nel caso delle ombre, l'aspetto interessante è che il nostro sistema visivo trova perfettamente accettabili alcune ombre, o meglio alcune rappresentazioni di ombre che sono in realtà completamente impossibili dal punto di vista ottico, ovvero si può dimostrare che ombre di quel tipo non potrebbero prodursi nell'ambiente. Sono in sostanza 'ombre' create al computer con un programma come Photoshop. D'altro lato, altre ombre che sono assolutamente corrette dal punto di vista della loro struttura fisica, vengono invece considerate come meno accettabili di ombre scorrette. E questo è notevole, perché vuol dire che quando si parla di conoscenza e di rappresentazione della conoscenza, non si può non tener conto di quello che effettivamente il cervello fa. Di conseguenza, non è possibile utilizzare un modello di visione assistita al computer per capire cosa sta facendo il cervello. Certamente poi volendo possiamo simulare qualsiasi cosa, ma non possiamo poi dire che una simulazione rispecchi necessariamente l'operato del sistema visivo quando si trova a trattare delle ombre.

VG. A questo proposito volevo chiederle di parlare brevemente dei suoi lavori sulle ombre nella storia dell'arte.

RC. È proprio nell'arte che si vedono queste scorciatoie: i pittori hanno scoperto alcune forme di compressione dell'immagine per cui non è necessario rappresentare ombre accurate dal punto di vista della loro struttura.

VG. E anzi in alcuni casi una rappresentazione accurata di un'ombra in pittura potrebbe persino disturbare.

RC. Certamente. Si tratta in questo caso di una scoperta neuro-fisiologica da parte degli artisti, che mostra come in questo caso il cervello stia usando una sua logica proprietaria.

VG. Se dunque il progetto dell'intelligenza artificiale in questo senso ha fallito, hanno invece attratto sempre maggiore attenzione le sfide delle scienze cognitive per come esse s'intendono oggi, ovvero come lo studio delle nostre capacità cognitive anche attraverso la neuroscienza.

RC. Sì, anche se qui nascono altri problemi di filosofia delle scienze cognitive, per cui se è vero che la rappresentazione della conoscenza non è più esattamente un centro di interesse o comunque qualcosa che possa illuminare la nostra comprensione dei reali processi cognitivi, è anche vero che siamo ben lungi dal dover sottoscrivere delle forme di critica radicale delle scienze cognitive. A ben guardare, le scienze cognitive vivono ancora ampiamente su un modello che è quello della mente come computer, un computer di un certo tipo naturalmente, ma questa idea è ancora oggi l'anima della ricerca, nonostante vi siano altri paradigmi che cercano di imporsi, ad esempio quello della cognizione situata o incorporata. È un problema di cui non mi occupo direttamente, ma nella mia esperienza di insegnamento in un corso di filosofia e scienze cognitive, ho visto questo tipo di problema presentarsi continuamente. Che le scienze

cognitive come le si intendeva in passato siano in qualche modo morte soppiantate da nuovi paradigmi non è affatto vero, le scienze cognitive di quel tipo sono perfettamente vive e vegete, e i nuovi paradigmi non hanno per il momento dato molti frutti.

Bisogna poi capire qual è il compito di un filosofo in questo contesto. L'interazione tra filosofia e scienze cognitive può aver luogo in diversi modi, e si tratta – grossomodo – di scegliere tra due direzioni di consumo. Da un lato, il filosofo può decidere di consumare metodi e risultati delle scienze cognitive, dall'altro può proporre una visione architettonica di certi problemi delle scienze cognitive e tentare anche di suggerire alcune piste di ricerca. Le due cose non sono incompatibili ma sono due compiti piuttosto differenti.

Alcuni filosofi oggi hanno fatto un passo nella direzione della filosofia sperimentale, in realtà una branca della psicologia. La filosofia sperimentale è psicologia che studia temi da sempre interessanti per i filosofi. Ad esempio, si può fare filosofia sperimentale con l'obiettivo di capire se le intuizioni che abbiamo su certi dilemmi morali o sulla nozione di oggetto, o su chissà quali altre cose, presentino una varianza che dipende da fattori di tipo culturale, di genere, di età o di altro tipo. Tuttavia, questo probabilmente pone un qualche problema di natura metodologica alla filosofia, anche se non è ancora molto chiaro quale questo problema sia. Sarebbe una versione molto limitativa della filosofia quella secondo la quale uno dei compiti della filosofia è capire chi ha ragione nel dilemma del *trolley problem*. Come ho detto anche all'inizio – e condivido questa opinione con Varzi – la filosofia deve piuttosto cercare di proporre un ampio ventaglio di posizioni, e non necessariamente dare anche delle risposte, o meglio decidere che una di queste posizioni sia quella giusta. Ciò che bisogna mostrare è il modo in cui queste

posizioni possono essere difese. L'obiettivo dei filosofi sperimentali o degli psicologi che fanno filosofia sperimentale sembra essere quello di mostrare che alcune teorie filosofiche tradizionali non funzionano perché le intuizioni che hanno alle spalle non sono delle buone intuizioni, in quanto non condivise da tutti. A me questo va benissimo, ma allora il problema filosofico comincia dopo.

VG. Continuiamo allora a parlare di filosofia. La filosofia sperimentale, lei dice, non è filosofia ma una forma di psicologia ri-orientata verso problemi tipicamente filosofici. Riguardo invece al ruolo della filosofia oggi, lei ha dedicato un suo recente libro alla proposta di considerare la filosofia come negoziazione concettuale (“Prima lezione di filosofia”(2011)).

RC. Il libro a cui si riferisce però non è in realtà un libro filosofico, ma un libro quasi antropologico, scritto per dare senso al lavoro filosofico. Contiene delle parti filosofiche naturalmente, ma interrogarsi sul tipo di lavoro che fa la filosofia oggi non è necessariamente un problema filosofico, ma un problema di caratterizzazione di un certo oggetto. Se è vero quello in cui prima dicevo di credere, cioè che una parte del nostro lavoro consiste nell'offrire molte opzioni – quante teorie metafisiche diverse possiamo avere dei buchi, quante diverse opzioni possiamo avere rispetto a un determinato problema morale o ancora se dobbiamo avere una teoria unificatrice delle azioni o una teoria moltiplicatrice delle azioni – il lavoro importante del filosofo consiste allora nel mostrare quali siano queste opzioni. Si tratta anche del lavoro creativo del filosofo, quello su cui si misura veramente quale contributo si possa dare

alla filosofia, anche se poi è vero che ci sono filosofi molto più ‘aggressivi’, che sostengono che per fare filosofia sia necessario difendere a fondo una posizione.

VG. Schierarsi, insomma.

RC. Sì, anche se poi non si capisce bene cosa questo voglia dire. Uno può certo difendere ‘a fondo’ l’idea che gli oggetti materiali non esistano, o che c’è il libero arbitrio, eccetera. Ma se la filosofia sperimentale ha ragione, allora questo vorrebbe dire che forse le nostre intuizioni anche in questi casi non sono affatto sufficienti o dipendono del tutto da fattori che non si possono assolutamente controllare. A dire il vero, quale che sia poi il destino di queste forme più aggressive di filosofia, ritengo che quello a cui la filosofia sperimentale ci invita è a una certa modestia. È in ogni caso importante, ed è questo il vero grande contributo della filosofia, mettere le persone che si trovano a ragionare su un problema di fronte a molte opzioni diverse. Direi che questo è davvero lo specifico della filosofia. La negoziazione concettuale consiste poi nell’uso strumentale che si fa di questa varietà di opzioni, dal momento che nella vita ci confrontiamo continuamente con la necessità di descrivere o di narrare o di comprendere quello che ci sta succedendo, o quello che sta succedendo in un settore che ci interessa, e nella maggior parte dei casi i concetti che possediamo perché li abbiamo ereditati dalla nostra costituzione biologica o dalla cultura non sono appropriati, non sono sufficienti. Avvertiamo questa limitazione, e, quando questo accade, nasce in noi una tensione concettuale che dobbiamo risolvere negoziando. Quella del negoziato è una metafora, ma una metafora che caratterizza bene quest’attività.

Ci sono innumerevoli esempi, ma uno molto semplice è il confronto tra lo Statuto Albertino e la Costituzione del '48. In questi due documenti vediamo la differenza che c'è tra un sistema di concetti in cui le persone sono considerate come sudditi e un sistema di concetti in cui le persone sono considerate come cittadini. Il passaggio da suddito a cittadino non è un passaggio metafisico, è un passaggio concettuale. Non è che uno si sveglia un giorno cittadino, dopotutto. Quello che cambia sono piuttosto i concetti che permettono di capire cosa si può fare, quali sono le regole istitutive o le proibizioni che controllano la propria vita. Il passaggio è stato un passaggio negoziale – appunto – attraverso la scrittura della Costituzione. E se si guarda nelle minute dell'Assemblea Costituente, vi sono numerose discussioni di tipo filosofico su quello che si deve decidere di considerare come famiglia, Stato, lavoro...

VG. Nel libro emerge anche il ruolo che la filosofia ha non solo nella storia ma nelle decisioni prese in numerosi e diversi campi, come anche l'arte.

RC. Certo, ad esempio nelle decisioni che si prendono su cosa considerare un oggetto d'arte. Da questo punto di vista l'arte contemporanea ha sfidato la nostra nozione di oggetto artistico e la filosofia – l'estetica filosofica – ha seguito il suo percorso con una riflessione molto robusta che potesse darne conto. Ho citato un esempio un po' aneddotico che veniva da un processo in tribunale tra lo Stato americano e lo scultore Brancusi sulla possibilità di considerare una delle sue produzioni come un oggetto d'arte, a partire dalle regole piuttosto restrittive che le dogane americane imponevano

all'importazione di oggetti di quel tipo. Nel processo vennero messe a confronto grandi concezioni spirituali, poiché i diversi testimoni erano persone con concezioni metafisiche dell'arte molto diverse e che dovevano in qualche modo negoziare. Il negoziato poi in questo caso fu deciso dal giudice, che diede una definizione piuttosto lata che permetteva di includere tra gli oggetti d'arte anche le opere di Brancusi.

Un corollario di questa concezione della filosofia è che la filosofia la si ritrova dunque in moltissime circostanze, anche circostanze che non sono affatto accademiche. Questo è un aspetto importante. In qualsiasi disciplina scientifica, o nel mondo del diritto, l'interazione tra considerazioni di tipo filosofico e considerazioni più tecniche specifiche della materia è enorme.

VG. Questo aspetto è cruciale anche per interrogarsi su altre complesse questioni. Per quanto riguarda certi temi, tipicamente quelli della bioetica, la negoziazione necessaria è probabilmente concettuale piuttosto che basata unicamente su vincoli scientifici, biologici.

RC. Certamente. Dobbiamo riconoscere che il tipo di negoziato concettuale che viene condotto sull'essere vivente fino al parto è molto duro, senza esclusione di colpi, e che tra l'altro ha una sua complessità che deriva dal modo in cui coloro che difendono una concezione dualistica della persona si sono riappropriate del determinismo biologico. Si tratta di casi da studiare nel dettaglio, meta-filosoficamente, e una strategia di negoziazione che voglia poi ottenere dei risultati ha qui immense ramificazioni. Purtroppo la filosofia in questi casi viene spesso invocata in questi casi non tanto per

allargare lo spazio di possibilità, ossia lo spazio creativo delle diverse concezioni che possono essere chiamate in causa, ma piuttosto per formattare *post hoc* delle intuizioni o delle preferenze che sono comunque già presenti e che non sembrano poter essere negoziabili. Finisce per essere una specie di tradimento filosofico quello di chi vuole a tutti i costi dimostrare che l'essere umano è tale a 15 giorni o a 6 mesi, perché la pensa già così, ha già questa intuizione, e la filosofia gli serve soltanto a dare un'impalcatura di supporto. È esattamente il contrario di quello che dovrebbe accadere, cioè bisognerebbe cercare di valutare le diverse opzioni e aprire lo spazio del confronto negoziale proprio perché si hanno diverse opzioni disponibili.

Nella concezione della filosofia come negoziazione concettuale, la filosofia è quindi diffusa, ovvero non si occupa di affrontare problemi tecnici che ci vengono da una tradizione filosofica, ma di affrontare problemi concettuali che nascono sotto la pressione di diverse circostanze, siano esse di natura scientifica, sociale, o anche personale. Invecchiare, per esempio, vuol dire cominciare a rinegoziare la propria idea di se stesso.

VG. Date queste considerazioni, pensa allora che la filosofia andrebbe anche insegnata diversamente? Come abitudine a cercare e a valutare diverse opzioni? Come pensiero critico?

RC. Non saprei. L'insegnamento della filosofia è per me un grosso problema. Ne ho parlato con varie persone in diversissime circostanze. Avevamo dei progetti anche con Varzi, ma in realtà si sono tutti un po' arenati perché i progetti d'insegnamento sono

tipicamente progetti di tipo canonizzante. Come forse per l'apprendimento di una seconda lingua in tarda età, non esiste *un* metodo migliore, i metodi vanno piuttosto moltiplicati. Va bene usare la storia e cercare di ricavarne qualcosa, va bene usare un tema qualsiasi come appoggio, vanno bene molte cose. Ne parlavo recentemente con Fabio Bacchini che insegna filosofia in un contesto molto particolare, una facoltà di architettura. A lezione chiede agli studenti come la pensino su un certo tema, per esempio morale, e poi domanda loro di argomentare a favore della tesi contraria a quella per cui si erano schierati, una sorta di esercizio di riconcettualizzazione.

Non c'è una vera canonicità dell'insegnamento della filosofia, anche se ci sono chiaramente dei temi classici. Uno vorrebbe che i filosofi sapessero certe cose. Ma c'è un unico punto che mi sembra cruciale, ovvero che i filosofi dovrebbero essere in grado, oltre a cavarsela argomentativamente, anche a comprendere l'enorme potere dell'analogia nella costruzione di argomenti filosofici. Ciò che mi ha aiutato di più in passato e che trovo aiuti di più nel costruire e affrontare problemi filosofici è proprio l'analogia. Tramite l'analogia, certi risultati che si ottengono argomentativamente in un determinato settore possono essere velocemente esportati a un altro settore. In questo modo si ritrovano alcuni pattern argomentativi. Sembra molto astratto, ma si può guardare ad esempi concreti, per esempio alla proposta di considerare la soggettività dei colori come un buon modello per capire la soggettività dei valori. Fino a un certo punto, naturalmente.

VG. Certo, fino a un certo punto. Difatti l'analogia è uno strumento molto potente e per questo anche molto pericoloso.

RC. È a doppio taglio, certamente. Ma è un generatore di posizioni alternative. Poi – certo – ci sono altre cose che non si possono insegnare. Per esempio, se una persona non ha immaginazione, o comunque non riesce a liberarla, difficilmente farà un buon lavoro filosofico, perché molto lavoro filosofico sta proprio nell’immaginare scenari. In altre parole, se per qualcuno la logica è un lusso, cioè se questo qualcuno non riconosce affatto che due tesi non stanno insieme e magari le scrive nella stessa frase, se ha questo tipo di problema, diciamo che non è neanche chiaro come poterlo aiutare, come supplire, come sopperire.

VG. Capisco quello che dice sull’immaginazione: l’immaginazione ‘filosofica’ sembra esserci o non esserci. Però d’altra parte è anche vero che l’immaginazione si può sviluppare, esercitandola. Il problema è piuttosto come riuscirci. Per esempio penso al modo comune in cui si studia filosofia in Italia. Non viene certo insegnato a ‘immaginare’.

RC. Questa è una questione ulteriore. La storia della filosofia non è filosofia. Tornando piuttosto all’immaginazione filosofica, secondo me molto importante è che in filosofia vengano rispettati dei contesti dialogici. E qui chiaramente il sistema istituzionale può migliorare moltissimo, perché non vedo molte iniziative di questo genere, diversamente dagli ambienti che ho frequentato al di fuori dell’Italia. Ho già citato l’eccezionalità dei seminari di Roberta De Monticelli; forse le cose sono molto diverse oggi, ma non mi

pare. Non mi sembra di vedere molto lavoro dialogico con gli studenti. È sporadico, non è la norma.

VG. Lei si è anche occupato di divulgazione, o forse divulgazione è il termine sbagliato. Scrive regolarmente sul Domenicale del Sole24Ore, ha pubblicato con Varzi “Semplicità Insormontabili”, che è stato tradotto in molte lingue, e poi “Il caso Wasserman”. Lo fa perché pensa che il filosofo debba dedicare una parte del proprio lavoro alla divulgazione o si tratta unicamente di un esercizio di stile?

RC. No, assolutamente. E divulgazione è un termine giustissimo. Direi che dedico tra il 10 e il 15% del mio tempo di lavoro a questo. Non è un elemento secondario o decorativo dell’attività che portiamo avanti. È vero però che la divulgazione filosofica non è facilissima. Io ne faccio di due tipi. Faccio divulgazione su temi di scienze cognitive, o su temi che hanno una rilevanza a volte anche per questioni di tipo sociale. Sia per l’aspetto più scientifico che per quello più filosofico, mi è sempre sembrato importante fare in qualche modo il contrario di quello che oggi si pensa debba fare la divulgazione. L’opinione comune è che fare divulgazione sia prendere un tema molto difficile – per esempio la meccanica quantistica o le neuroscienze – e cercare di spiegarlo in parole povere, ovvero in modo che chiunque possa capirlo. Questo a volte funziona a volte no. Leggo molta divulgazione di questo tipo, ma non sono sicuro di cavarne granché. Ossia, capisco che esiste un certo tipo di problema e capisco anche che alcune cose sono molto importanti e bisogna tenerne conto, ma non sono sicuro di capire fin in fondo l’argomento. Penso che la divulgazione dovrebbe fare il contrario,

cioè partire da cose estremamente semplici che tutti capiscono, per esempio piccoli episodi della vita quotidiana in cui c'è un conflitto morale o, perché no, un'ombra – un'ombra è una cosa che tutti abbiamo presente – e mostrare che dietro a queste cose apparentemente semplici c'è un'immensa complessità, far vedere poco a poco questo abisso di complessità e invogliare le persone a fare in sostanza un approfondimento intellettuale. Nel primo caso invece ciò che se ne ricava è esattamente l'opposto del desiderio dell'approfondimento intellettuale, piuttosto una qualche informazione sul fatto che sì, la realtà è molto diversa da come uno se la immagina, perché per esempio ci sono i leptoni o le stringhe – qualsiasi cosa essi siano! Il contrario è invece una via praticabile, e chiaramente alla fine consegna al lettore qualcosa di molto importante, ovvero la possibilità di iniziare un nuovo percorso. È anche la bellezza della scienza – in fondo – capire che le cose di tutti i giorni o la vita sociale sono in realtà molto più complesse, ed è necessario fare uno sforzo per capirle. Non è detto che questa strategia funzioni, non è detto che questa sia la soluzione generale, però in questo mi sono trovato molto a mio agio con Varzi quando abbiamo scritto quelle brevi parabole filosofiche che nascevano da un problema molto semplice, immediato, quotidiano, perché abbiamo voluto mostrare che appunto le cose non sono così semplici. È anche una missione filosofica, non soltanto divulgativa.

VG. Nei lavori più recenti lei si sta occupando di artefatti cognitivi. L'ultimo libro, uscito da poco, "Contro il colonialismo digitale", si occupa del discusso passaggio dal libro di carta all'e-book.

RC. Sì, gli artefatti cognitivi sono in realtà un torrente sotterraneo legato a quelle questioni di *design* originarie di cui parlavo all'inizio. Il primo libro l'ho scritto sull'immagine e conteneva lo stato dell'arte delle teorie della rappresentazione alla fine degli anni '80. Poi ho continuato a pubblicare lavori che parlavano ancora d'immagini, ma anche di orologi, di mappe, di notazione musicale, per esempio.

VG. Come anche diceva quando parlava del suo lavoro con Varzi, in questi anni è fra l'altro anche cambiato molto il nostro rapporto con i mezzi di comunicazione. Le nuove tecnologie hanno cominciato a popolare molti campi del sapere.

RC. Sì, questo è in qualche modo il tema. Gli artefatti cognitivi sono delle cose che ci risolvono dei problemi di tipo cognitivo. La mia idea è che lo fanno in modo eterogeneo, cioè vengono utilizzati tanti diversi tipi di strategie. Nel paesaggio teorico vedo da un lato una forma di imperialismo semiotico per cui tutti gli artefatti cognitivi servono in realtà per comunicare, sono cioè strutture di segni, dall'altro teorie come la mente estesa per cui gli artefatti cognitivi non hanno un vero contenuto rappresentazionale e sono anzi delle cose che ci permettono di fare a meno di rappresentazioni interne.

VG. Sono dunque strumenti che vivono poi di vita propria, a cui deleghiamo alcuni dei nostri compiti cognitivi.

RC. In un certo senso sì. La delega ovviamente è importante, ma non è tutto. E soprattutto è l'eterogeneità che mi interessa, anche perché mostra la flessibilità della mente umana, che dipende dalle strategie che vengono scelte. Una lista della spesa per esempio libera memoria di lavoro, perché una persona che l'abbia scritta non dovrà continuamente pensare a tutti gli elementi della lista quando andrà a fare la spesa. Ma il punto è che non soltanto te li fa ricordare, non soltanto comunica a te stesso quello che dovrai comprare, ma libera risorse cognitive.

VG. Su questo punto, ripensando a quello che si è detto prima rispetto all'essersi affrancati della questione della rappresentazione della conoscenza, altra conseguenza è stata proprio il riconoscimento della flessibilità della mente, e l'idea che problemi diversi richiedono strategie diverse, superando in questo modo temi come il dibattito sulla natura linguistica o visiva delle rappresentazioni mentali.

RC. Certo, ed è comunque chiaro che artefatti diversi fanno cose diverse, costituiscono strategie diverse, e richiedono anche tempi di apprendimento diversi. Prendiamo ad esempio la lettura. Leggere richiede un tempo di apprendimento molto lungo, perché si deve completamente riconfigurare il proprio cervello. Si tratta cioè di mettere in comunicazione due parti del cervello che non erano fatte per parlarsi, una parte che sostanzialmente riconosce forme, l'altra che permette di pronunciare suoni. Queste due parti del cervello non hanno nessuna ragione evuzionistica di parlarsi, eppure culturalmente siamo riusciti a farle lavorare in tandem, in maniera talmente robusta che adesso non possiamo più guardare una pagina scritta senza mentalmente pronunciare i

suoni corrispondenti. Una buona parte del lavoro culturale consiste quindi anche nella scoperta di questo tipo di artefatti o nella loro invenzione.

Un nuovo orizzonte nello studio degli artefatti cognitivi sono poi certamente gli artefatti digitali, quelli che fanno uso di un certo modo di rappresentare, catturare e presentare l'informazione.

VG. E questi artefatti sono più autonomi di quelli precedenti.

RC. Sono più autonomi nel senso che possono interagire con altri artefatti, però neanche questi possono essere utilizzati senza che ci sia qualcuno che li sappia utilizzare. Ma certamente hanno proprietà nuove e interessanti. Faccio spesso l'esempio del GPS, che ha una specie di precedenza concettuale, anche se è storicamente successivo, rispetto alle mappe. Le mappe hanno una precedenza storica, e il GPS non fa altro che incorporare migliaia di anni di cartografia nella sua base dati, ma il GPS ha una precedenza concettuale perché sostanzialmente è una mappa situata accompagnata da una rappresentazione dinamica della posizione dell'utente su 'questa' mappa. Di fatto, la mappa è un'astrazione a partire dal GPS, perché toglie questo elemento situazionale, che chi la usa deve ricostruire: la mappa è più astratta. Questo è un caso interessante in cui un oggetto più astratto è venuto prima di un oggetto meno astratto.

Il tema della comprensione non soltanto cognitiva ma anche metafisica degli artefatti di tipo digitale si interseca poi con un tema sociale. Questo piccolo libro si occupa di lettura. Nel caso della lettura c'è un investimento educativo enorme. Abbiamo fatto enormi investimenti di tipo sociale su alcuni artefatti cognitivi, vogliamo che le persone

sappiano leggere, e per questo dedichiamo un tempo immenso, sia loro che nostro, a far sì che imparino a farlo. Ma gli artefatti di tipo digitale hanno delle proprietà molto particolari che tendono a colonizzare la nostra vita non solo quotidiana ma anche mentale. Generano cioè dei potenti attrattori per le nostre facoltà cognitive. Si potrebbero difendere qui due teorie, una teoria di assuefazione, e una teoria più debole ma secondo me più giusta di creazione di iperstimoli che sono irresistibili per i nostri sistemi cognitivi. È come se ci venissero sempre serviti degli immensi *crème caramel* a ogni pranzo, e il nostro sistema è alla continua ricerca di zuccheri e di grassi.

Per quel che riguarda gli artefatti di tipo digitale, i *gadget* digitali che oggi fanno parte della vita di tutti a partire dalla più tenera infanzia, ci pongono dei problemi perché la colonizzazione tende ad essere così radicale da determinare anche dei cambiamenti di politica pubblica, per esempio proprio sulla lettura. Si vogliono cioè introdurre *tablet* nelle scuole, con l'argomento che è questo il modo in cui i ragazzi oggi sono cresciuti, perché hanno sempre avuto degli oggetti di tipo digitale tra le mani. La tesi che cerco di criticare nel libro è quella che chiamo 'colonialismo digitale'. Il colonialismo digitale è una tesi molto semplice, un condizionale che dice che dal fatto che si possa far migrare verso il digitale una certa pratica o un certo sistema di contenuti, segue che lo si debba fare. Innanzitutto è una tesi che ha una fortissima generalità: quale che sia la cosa che tu puoi far migrare, questa cosa dovrà migrare. Negare il condizionale non significa che non si debba far migrare nulla, ma semplicemente che si debba negare il condizionale, ovvero che non è vero che dal fatto che si possa far migrare qualcosa segue che lo si debba far migrare. Se il condizionale del colonialismo digitale ha una forma generale, la sua negazione può essere solo locale, altrimenti diventa una forma di luddismo. Gli

oggetti digitali sono chiaramente una parte della nostra vita, ma l'uso che se ne fa deve essere negoziato caso per caso. In alcuni casi la migrazione digitale ha funzionato benissimo. Prendiamo un caso per tutti, la fotografia, in cui la migrazione digitale ha modificato completamente la pratica della fotografia e anche il suo contenuto. Si pensi alle fotografie dell'infanzia di chi ha oggi più di trent'anni: si tratta in quasi tutti i casi di cerimonie, o di eventi particolari, vacanze, feste e così via. Adesso invece si hanno fotografie che sono di tutto, che sono sostanzialmente appunti visivi. È la liberazione digitale della fotografia.

VG. Gli smartphone hanno aperto possibilità ancora nuove, come nel caso di applicazioni come Instagram, che permettono di condividere immediatamente i propri scatti – che, pensandoci bene, non sono più 'scatti' in senso letterale...

RC. Certo, è un modo quasi 'narrato' di fare fotografie. Tuttavia, nel caso del libro non è detto affatto che la digitalizzazione sia liberatoria.

VG. E forse nemmeno nel caso del GPS, aggiungerei.

RC. Il GPS presenta problemi interessanti sulle capacità di orientamento cognitivo delle persone. Ma è il libro il caso che discuto più a lungo in questo mio testo ed è un caso importante perché il libro come lo conosciamo, il libro di carta voglio dire, è il risultato di qualche centinaia di anni di perfezionamento.

Un libro qualsiasi, dal romanzo al saggio, diciamo di 200 pagine per prendere il caso prototipico, ha la forma e la struttura che ha perché presuppone da parte dello scrittore un lettore di un certo tipo, cioè non un lettore che a ogni secondo ha la possibilità di andare a guardarsi un film o di giocare al computer. Se io scrivo per questo lettore, scrivo in un modo diverso di come scriverei pensando a un altro tipo di lettore. C'è un'etica della scrittura molto diversa perché c'è un'etica della lettura molto diversa. La digitalizzazione del libro rischia di creare dei fenomeni di competizione fortissima e di difficilissima risoluzione, cioè si rischia di cambiare proprio la modalità della scrittura in un modo che, nella visione moderatamente catastrofica che difendo, ci priverebbe del saggio come lo conosciamo, il saggio e una scrittura fortemente argomentata. Gli argomenti sono cose lunghe e complesse e non sono riducibili nello spazio di piccole tesi che possono competere per catturare l'attenzione con film o con altre cose.

VG. Nel caso dei lettori e-book, come per esempio il Kindle, non c'è però questa possibilità di utilizzare applicazioni diverse, anche se certo si può passare immediatamente dalla lettura di un libro a quello di un altro, senza nemmeno prendersi la briga di andare a cercarlo sullo scaffale.

RC. Sì, è vero, ma la mia idea è che questo tipo di lettori non abbiamo una vita lunga. Difatti, Amazon ha già lanciato sul mercato il Kindle Fire, che dà connettività totale, e una persona non vorrà avere in borsa un oggetto come il Kindle Fire *e anche* un Kindle semplice. Che poi, lo dico tra parentesi, chissà perché in borsa potrei invece avere benissimo due libri... Alla fine la convergenza farà sì che anche i semplici lettori

diventeranno *tablet* come tutti gli altri. La mia però è solo una previsione, che si interseca con un altro tema, quello dei nativi digitali. La categoria dei nativi digitali è una categoria spuria, come è spuria la categoria del *multi-tasking*. La categoria del *multi-tasking* è una categoria ingegneristica, che viene dalla *computer science* e che è stata surrettiziamente applicata alla psicologia, suggerendo che le persone possano fare quello che fanno i computer.

VG. Qui l'analogia non ha funzionato bene...

RC. Non si tratta nemmeno di un'analogia, ma di un'importazione secca. E' ovvio che noi facciamo continuamente molto *multi-tasking*, a livello incosciente: in questo momento sto seduto, guardo, parlo, faccio tutte queste cose insieme. Ma il *multi-tasking* cosciente su temi cognitivamente esigenti, come dedicarsi a un'attività intellettuale, non esiste, c'è soltanto il *task-switching*, cioè il passaggio da un task all'altro, seriale, non c'è un lavoro in parallelo. Non puoi in parallelo risolvere equazioni di secondo grado e scrivere il discorso per il Presidente della Repubblica, non è possibile. In questo passaggio continuo dall'uno all'altro compito ci sono dei costi per l'attenzione, che a fine giornata si sommano e il risultato è che hai prodotto meno. Questi sono i risultati disponibili nelle scienze cognitive e le misure che sono state effettuate. Lo stesso vale per i nativi digitali. I nativi digitali sarebbero questa nuova genia che popola la terra e che possiede straordinarie competenze. A ben guardare, in realtà i nativi digitali sono molto meno competenti su task specifici. Soprattutto, è in questo modo che questi *gadget* sono stati pensati da chi ha prodotto questi *gadget*, ovvero essi sono fatti in

modo tale che il fruitore non abbia bisogno di sapere nulla per poterli utilizzare. E questo è un punto fondamentale che difendo nel libro. Ci sono degli aspetti di *design* che sono stati completamente trascurati in queste discussioni. È il *design* la chiave per la comprensione dei nuovi strumenti digitali ed è il *design* che fa sì che ci sia anche una genia di nonni digitali, cioè di quelle persone che hanno scavalcato l'informatica degli anni '80/'90 e degli anni 2000 perché era troppo complicata – c'era bisogno del libretto di istruzioni – e che finalmente se la cavano con qualsiasi oggetto tu metta loro in mano – ma sono esattamente incompetenti rispetto alla struttura di questi oggetti quanto lo sono i nativi digitali, e questo mostra che i nativi digitali non hanno nessun tipo di vantaggio particolare. L'unico vantaggio che ricavano viene dal *design*. Questo è in qualche modo il tema futuro delle mie ricerche, cioè il tentativo di sviluppare una filosofia del *design* che permetta di capirne il ruolo e i legami tra *design* e filosofia, legami sottili e poco esplorati.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).