

Sherry Turkle, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale*

Titolo orig.: *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, Sherry Turkle © 2015

Trad. it. di L. Giacone, Einaudi 2016, pp. 447, euro 26,00



1. Spesso etichettata come “antropologa del cyberspazio”, personaggio pubblico¹ e dunque divulgatrice di cultura negli Stati Uniti, Sherry Turkle studia da più di tre decenni le profonde modifiche che la tecnologia digitale apporta a quello che, in termini foucaultiani, si può definire il processo di soggettivazione nell’opulenta e onnivora società americana, che ne è stata investita per prima e in misura massiccia. Nella sua privilegiata posizione di docente della scienza e della tecnologia al MIT di Boston, dove nel 2001 ha fondato un programma di ricerca dedicato a *Technology and Self*, Turkle affronta il fenomeno da quattro prospettive tradizionalmente separate, ma nei suoi testi perfettamente intrecciate e consapevolmente dialoganti: in qualità di sociologa (che deve molto a David Riesman, l’autore de *La folla solitaria*, ma si dichiara influenzata da Bruno Latour), di psicoterapeuta di origini ebraiche (che ha incontrato Bruno Bettelheim all’università, come racconta a pp. 280-281, ma concepisce la psicanalisi nella forma leggermente semplificata che essa ha assunto negli USA²), e soprattutto da insegnante e madre, quindi con particolare riguardo all’impatto che sta avendo sulla costruzione identitaria di bambini e adolescenti la tecnologia digitale (che è dunque, sempre in termini foucaultiani, una nuova e potente “tecnologia *del sé*”). A giudizio di chi scrive, sono gli ultimi due i ruoli diversamente “intimi” nei quali la studiosa (per la quale appunto «la conversazione è un genere di intimità», p. 292) ha concepito ed elaborato un testo che sembra riassumere e rilanciare i risultati dei suoi lavori precedenti (da *The Second Self* del 1984 e *Life on the Screen* del 1995, dedicati tra l’altro alle possibilità identitarie offerte dal M.U.D.³, fino ad *Alone Together* del

¹ Cfr. le sue partecipazioni al noto format Ted Talk, disponibili su www.ted.com/talks/.

² La stessa forma che le fa definire Michel Foucault un «sociologo» (sic: p. 361) e non un filosofo o almeno, come egli avrebbe voluto, uno storico dei sistemi di pensiero.

³ In termini pionieristici, Turkle ha analizzato i possibili risvolti terapeutici connessi all’assunzione di diverse personalità all’interno di *Multi-User Domains* quali i videogiochi che prevedono la creazione di avatar, o i software per simulazioni (in questo caso «lo spazio virtuale era un luogo per esplorare il proprio Io», p. 11), ma ha preso le distanze dalla successiva diffusione dell’“economica” psicoterapia online e ovviamente da

2011, testo anch'esso tradotto in Italia da Einaudi che esplora la crisi della vita emotiva causata dall'iper-connessione, arrivato già alla terza edizione nel 2019); d'altra parte, *Reclaiming Conversation* ha il merito di portare l'indagine riflessiva (stavolta in termini bourdieusiani) dell'Autrice sulle nuove tecnologie in una zona di sospensione e di attesa, una sorta di momento-limite dell'esperienza tecnologica, l'«ultimo» prima di un bivio epocale (cfr. p. 376) in cui in effetti oggi ci troviamo anche a causa della pandemia da Covid-19⁴, e in cui sembrano possibili due esiti radicalmente opposti: o la radicalizzazione politica e quindi la presa di coscienza, il risveglio dal nostro uso dossico (per dirla sempre con Bourdieu), nonché infantilmente inconscio dei dispositivi digitali – il che ci porterebbe a imboccare a occhi aperti quella che Turkle chiama «la via del futuro» (cfr. pp. 347 e sgg.); oppure, al contrario, l'irreversibile naturalizzazione degli ambienti digitali e della robotica, che da ormai vent'anni non vengono più vissuti come artefatti macchinici ma come un trasparente medium sociale e come un'ipnotica, quasi magica *espansione dell'umano*.

2. Per tessere l'elogio della cara vecchia conversazione faccia-a-faccia e così rivalutare oltre che difendere (cfr. pp. 7-26) un dispositivo psico-linguistico ma anche narrativo⁵ di soggettivazione in cui, potremmo dire con Deleuze, le linee di forza – cioè la capacità di creare legami sociali e provare empatia – dovrebbero essere ben bilanciate dalle linee di fuga – cioè dalla capacità di gestire i conflitti e affrontare i rischi “parresiasitici” del discorso come “evento”⁶ –, Turkle ricorre a una semplice ma efficace metafora di H.D. Thoreau, contenuta in *Walden. Vita nei boschi* (1854, cfr. p. 15); nel suo rifugio nei pressi di Concord (Massachusetts), lo scrittore affermava di avere portato solo *tre sedie* e, dunque, di avere sperimentato tre essenziali forme di conversazione: una per la solitudine introspettiva (il dialogo con sé stessi, l'espansione psichica interiore), due per l'amicizia (ma anche per l'amore: è lo scambio affettivo con l'altro, che può essere fecondo solo se si è capaci di stare soli⁷), tre per la compagnia, per la socialità plurale e quindi politica in senso arendtiano (lo spazio pubblico, ma anche *mentale* del discorso come azione, sulla cui attuale erosione Turkle riflette in particolare nel capitolo *La pubblica piazza*, pp. 347-375). A queste tre sedie metaforiche, con le quali l'Autrice analizza quelle che potremmo definire le *puerili riduzioni* della soggettività contemporanea, corrispondono altrettante sezioni del libro, dedicate rispettivamente all'isolamento quasi-autistico derivante dall'ossessiva condivisione delle proprie esperienze sui social media, all'impoverimento quasi-afasico delle relazioni familiari, amicali e sentimentali coincidente con il loro trasferimento nella messaggistica, alla grave crisi dell'educazione (ma sarebbe meglio dire dell'educabilità, anche in senso kantiano: l'uomo è l'unico animale che non solo può, ma *deve* essere educato per umanizzarsi) e della socialità lavorativa (quindi della produttività), che si

quella automatizzata (anche nel testo in oggetto: cfr. pp. 411 e sgg.) – cioè dal ridicolo e al tempo stesso inquietante tentativo di sostituire con una macchina (oltre che con un farmaco) il dialogo, ancorché a distanza, con uno psicoterapeuta in carne, ossa e soprattutto cervello.

⁴ Nel luglio 2020, Turkle ha riflettuto sulle preoccupanti conseguenze psicosociali del Covid-19 in una conversazione online coordinata da D.W. Oxtoby, presidente dell'American Academy of Arts & Sciences. Il video è disponibile su YouTube all'indirizzo www.youtube.com/watch?v=DqjqcB9GjxA.

⁵ Sull'importanza del dispositivo narrativo nella costruzione dell'identità si veda naturalmente, in chiave pedagogica, Bruner (1988) e (1992).

⁶ Mi riferisco alla nota analisi foucaultiana della parresia antica: un'esperienza di parola faccia-a-faccia radicalmente soggettivante e politica; cfr. soprattutto Foucault (2011).

⁷ Il che secondo Turkle instaura un “circolo virtuoso” tra solitudine e conversazione, cioè tra arendtiana vita della mente e intersoggettività fichteano-habermasiana: «Nella solitudine ritroviamo noi stessi; ci prepariamo a intervenire in una conversazione con qualcosa di autentico, di nostro. Quando siamo sicuri di noi stessi, siamo in grado di ascoltare gli altri e sentire realmente quello che hanno da dire. Nel corso di una conversazione con altre persone, inoltre, miglioriamo anche il nostro dialogo interiore [...]. La tecnologia interrompe questo circolo virtuoso» (p. 15).

riflette infine nella profonda crisi della democrazia americana, cioè nell’acquiescenza politica indotta dal consumismo – qui il riferimento di Turkle è allo scandalo di Cambridge Analytica, cioè alla profilatura commerciale e appunto politica dei cittadini ridotti a consumatori («Sembra che avendo accettato di essere dei consumatori abbiamo rinunciato ai diritti che potremmo voler rivendicare come cittadini», p. 389), ma anche al caso Snowden e alla catastrofizzazione emergenziale dell’esperienza dopo l’11 settembre 2001 (cfr. pp. 354-356).

In effetti, con l’inizio della stagione del terrorismo globale gli americani, seguiti a ruota dagli europei, si sono abituati a cedere libertà in cambio di sicurezza, ma ormai il capitalismo digitale, con i suoi rischi legati al web (furto di identità, clonazione di carte di credito, *phishing* eccetera) sembra avere rovesciato i termini: si cede sicurezza in cambio della libertà di navigare in rete, acquistare, chattare eccetera. Quando dunque Turkle, alla domanda retorica «perché comunichiamo con gli smartphone?», risponde: «Semplicemente perché sono una comodità. Ci fanno sentire di avere il pieno controllo della situazione» (p. 76), sa bene che si tratta di un dominio illusorio. Da un lato infatti il capitalismo iper-consumistico e digitalizzato della società americana, inteso sia come dispositivo di sorveglianza⁸ che come nuovo “clima di vizio”⁹, mostra un paradossale carattere ancipite, che Turkle mette giustamente in rilievo: «L’obiettivo di coloro che creano applicazioni è di collegare la sorveglianza con la sensazione che qualcuno si prende cura di noi» (p. 362¹⁰). D’altronde in una prospettiva relazionale, anche prescindendo dal fenomeno dello *stalking*, dagli *haters* e dal cyberbullismo, l’idea di un controllo totale e di una completa documentabilità delle nostre conversazioni online, soprattutto di carattere sentimentale (cfr. pp. 40-48), è ingannevole e non corrisponde alla pratica reale; si pensi per esempio ai litigi su WhatsApp, in cui è evidente l’impulsività e la volatilità degli scambi di testo o dei messaggi vocali¹¹. Se in una conversazione faccia-a-faccia «gli interlocutori si permettono [...] di essere vulnerabili» (p. 14) solo quando non hanno paura della reazione altrui (cioè molto raramente), «in realtà i social media possono rendere la vita emotiva parecchio difficile» (p. 53): oggi la vulnerabilità è insomma sia in rete che offline, con il risultato che in America, dove tutto si trasforma in business, si tengono corsi di conversazione (di tipo romantico, sociale o politico) per re-imparare l’arte del discorrere – ovvero recuperare il tatto, la padronanza, il cerimoniale dell’interazione umana (cfr. p. 61) sia dentro che fuori dal web.

3. La riflessione di Turkle sul nostro rapporto con le interfacce digitali fa segno verso un capillare, stratificato, direi storicizzabile impoverimento dei processi di soggettivazione, che emerge lungo tutto il libro attraverso le innumerevoli interviste condotte dall’Autrice non solo da sociologa, ma appunto da insegnante e da madre: con infinita pazienza, ha ascoltato e registrato i discorsi piuttosto ingenui e spesso ripetitivi di bambini e adolescenti, relativi alla propria paura e incapacità di sostenere una conversazione faccia-a-faccia, a cui si accompagnano gli sfoghi e le preoccupazioni espressi non solo da genitori e docenti, ma anche da manager, medici e avvocati, ossia da coloro che devono fare i conti con i nuovi

⁸ Cfr. il recente e forse sopravvalutato testo di Zuboff (2019).

⁹ Cfr. Sloterdijk (2015, 341-342 e 375-383).

¹⁰ Una paradossalità analoga a quella per cui, se un cittadino americano cerca di utilizzare Tor, «un browser libero che permette di navigare in forma anonima», o un «sistema operativo alternativo a quelli standard» (p. 371), per esempio Linux invece di Google, viene automaticamente inserito nella lista di coloro le cui email e ricerche online debbono essere tenute sotto controllo dalle agenzie di sicurezza governative.

¹¹ Fenomeno, questo, che ritroviamo ormai anche nella comunicazione politica: ricorrere a un tweet o a un post su Facebook non significa affatto controllarsi o seguire una precisa strategia comunicativa, ma scrivere la prima cosa che viene in mente, per poi scusarsi con un “sono stato frainteso” quando, sempre online, si viene attaccati.

ambienti mediali in cui si umanizzano i futuri lavoratori del terziario avanzato in quanto giovani *users* del XXI secolo – la cosiddetta Net Generation. Secondo la Turkle, per tutti costoro (compresi quelli che già oggi sono genitori, in quanto ex bambini digitalizzati) la «fuga dalla conversazione» è una «fuga dalla responsabilità dell’educazione» (p. 20), ma anche dallo sforzo di parlare (persino a telefono: una semplice telefonata «rende ansiosi» anche i trentenni), quindi di capire e farsi capire. «Tutto ciò che comporta l’uso della voce – dice all’Autrice una studentessa di 21 anni – viene avvertito come un’intrusione» (p. 61): meglio una mail che un contatto telefonico, meglio il mutismo che una supposta violazione della privacy – in breve, meglio l’isolamento dell’espressione dei sentimenti, che pure sembrano dominare l’orizzonte esperienziale dei ragazzi. In virtù di questa nuova insostenibilità ansiogena del botta e risposta, come pure del silenzio, i giovani «rischiano di finire con una vita impoverita» (p. 30). Essi tendono inoltre a fuggire (per non saperla sopportare) la fecondità della noia, sia da soli che nell’ascoltare il prossimo, preferendo praticare il *phubbing*, che consiste nel «mantenere il contatto visivo con gli altri mentre si scrive un messaggio di testo» sul proprio smartphone (p. 8), in una sorta di apparente ubiquità tecno-sociale.

Il campo in cui si manifestano le conseguenze più preoccupanti di tale impoverimento psichico è quello scolastico-universitario: secondo Turkle, diminuisce negli studenti la capacità di provare empatia (dato, questo, difficilmente misurabile: negli universitari americani vi sarebbe un decremento del 40% dell’empatia negli ultimi 20 anni, cfr. p. 29), ma anche di lavorare in squadra e di «controllare l’ansia» (p. 272), inevitabile nelle relazioni faccia-a-faccia (per cui evitano persino di andare a ricevimento dai docenti); cresce così la loro incapacità di confrontarsi con gli altri, di fare i conti con «le differenze esistenti tra loro» (p. 72) – in altri termini cresce il loro conformismo di “consumatori digitali” del sapere, quanto più si riduce la qualità del loro apprendimento. Andando oltre l’ampiamente documentata riduzione della capacità di concentrazione e della curva dell’attenzione (l’ADHD è ormai endemico nella scuola primaria e secondaria, e non solo negli USA), Turkle si sofferma sull’incapacità di prendere appunti nel sistema di istruzione superiore; se «prendere appunti è parte di quel processo con cui impariamo a pensare» (p. 267), operando una rapida selezione e sintesi dei contenuti, gli studenti digitalizzati si limitano a una semplice trascrizione della lezione, oppure si lanciano in uno *skimming* forsennato (lettura cursoria: cfr. p. 257) delle pagine online: «questi nuovi discenti leggono titoli e guardano immagini; armeggiano e assemblano. Insomma, pascolano. [...] Non hanno in mente il materiale necessario per considerare la realtà nel suo insieme, per cui incontrano difficoltà a sostenere un punto di vista» (p. 261) e ignorano «qualsiasi tecnologia o impostazione narrativa» (p. 262). In compenso, gli studenti sono assai veloci, e pretendono la stessa velocità anche nelle risposte dei docenti (cfr. p. 262): non sopportano la lentezza – o meglio la profondità – del ragionamento e non riescono a seguire la discussione di un argomento complesso (cfr. p. 258). Ormai “drogati” dalla semplificazione argomentativa imposta dai PowerPoint o da video didattici di 3-6 minuti, essi si annoiano durante la lezione frontale tradizionale (che non offre certo gli stimoli del *multitasking*, cfr. p. 251), e stanno perdendo o hanno già perso la capacità di lettura profonda¹².

Di fronte a questo mix di analfabetismo funzionale e riduzione cognitiva, Turkle celebra le virtù dell’*unitasking* (in effetti il cervello umano funziona al meglio solo facendo una cosa per volta) e il pregio della frontalità («la conversazione è il punto focale

¹² Sul ri-cablaggio digitale del cervello di bambini e adolescenti (cfr. p. 259, in part. nota 15), Turkle segue l’analisi di Wolf (2008), mentre critica aspramente il concetto di iper-attenzione formulato da N.K. Hayles (2007): cfr. pp. 254 e sgg..

dell'apprendimento», p. 65), deplorando la tendenza attuale (che la pandemia ha trasformato in necessità) a trasferire l'istruzione superiore online – qui il riferimento è ai Moocs (Massive Open Online Courses) lanciati dalle grandi università americane all'inizio dello scorso decennio (cfr. pp. 268 e sgg.) –, ma anche il tentativo di sostituire gli insegnanti con degli attori (sic: cfr. p. 247) o addirittura con delle macchine. In effetti, senza la frontalità le differenze tra i discenti non emergono: «la mancanza di una presenza 'in diretta' sta creando una nuova uguaglianza» (p. 273) tra gli studenti universitari – un'uguaglianza al ribasso, che per esempio premia coloro che, quando intervengono, vogliono restare nell'anonimato delle chat inserite nelle piattaforme online (le quali tra l'altro impongono domande e risposte in formato tweet: cfr. p. 288), e rende superfluo il coraggio di alzarsi e prendere la parola davanti agli altri, sopportando l'imbarazzo che può derivare da un intervento improvvisato o impopolare (cfr. p. 284). Non solo: a distanza difficilmente può innescarsi quel processo di identificazione con il docente carismatico che permette poi di scegliere e percorrere la faticosa strada della ricerca e dell'insegnamento (cfr. p. 274). Sarà inevitabile pagare il prezzo di tutto ciò nei prossimi decenni, quando da un lato avremo sempre meno insegnanti (o perché i giovani non sceglieranno la professione docente, o perché il loro numero sarà ridotto dai corsi online), dall'altro i nuovi professori saranno sempre più incapaci di insegnare frontalmente perché culturalmente, oltre che psichicamente poveri.

Anche se Turkle non arriva a quest'impetosa conclusione, la sua critica dello studente digitale rappresenta il frutto più maturo di un'ormai necessaria sociologia delle interfacce. Se infatti, per dirla con McLuhan, “il mezzo è il messaggio”, il messaggio veicolato dallo smartphone come espansione del corpo umano è molto chiaro: la connessione è vita, la vita è connessione. Per reagire a questa tautologia implicita ma tirannica, all'ontologia del telefonino¹³, cioè al tentativo di pensare la *cosalità* della comunicazione e della scrittura come “traccia” dell'umano nell'epoca globale, Turkle oppone una socioanalisi dello smartphone, cioè una decostruzione prospettica dei surrogati del discorso umano nell'epoca del capitalismo divino¹⁴. Si tratta di una critica del capovolgimento malefico del «lasciare traccia» (cfr. p. 356), che è anche una critica di Facebook e delle sue implicazioni patogene – cioè di un social media nato alla lettera per trasformare le facce, inclusa la propria¹⁵, in immagini all'interno di un libro virtuale da sfogliare e consumare. Facebook, a cui Turkle dedica la maggior parte delle sue riflessioni sui social ma a cui possiamo ragionevolmente affiancare Instagram, Twitter e WhatsApp (una App ormai paragonabile a un social), rappresenta in effetti l'archetipo di un'interfaccia che predefinisce il feed (non più: *dove sei?* ma: *a cosa stai pensando?*), cioè manipola, condiziona e in ultima analisi crea profili psichici “conformi” di consumatori obbedienti, del tutto incapaci di vivere “fuori” dai social e di parlare in prima persona.

Nelle aule scolastiche o universitarie, studenti annoiati inviano attraverso i social messaggi e foto non a una sola persona per volta, ma a centinaia o addirittura migliaia di “amici”: è la quantità contro la qualità, e ancora una volta la velocità contro la *presunta* lentezza del faccia-a-faccia (cfr. pp. 58-59). L'uniformità dell'interfaccia amicale permette di evitare qualunque difficoltà di relazione: «Gli amici diventano *cose* da gestire; se ne hanno parecchi e li trattiamo con una serie di strumenti a nostra disposizione» (p. 384), mentre la conversazione vis-à-vis impone un continuo e rapido adattamento a quei «sistemi così poco prevedibili» (p. 384) che sono gli esseri umani: in un dialogo reale bisogna

¹³ Cfr. Ferraris (2005).

¹⁴ Cfr. Groys et al. (2011). La divinizzazione inconscia della tecnologia dei consumi emerge anche dall'indagine di Turkle: il telefonino, dice un giovane trentenne, è «il mio piccolo dio» (p. 33).

¹⁵ Si pensi all'inespressività plastificata della faccia di Mark Zuckerberg.

cambiare continuamente prospettiva per sostenere il confronto con la persona che abbiamo di fronte, sia essa un amico, un parente o un collega di lavoro.

4. Ora, sarebbe proprio l'imprevedibilità del comportamento umano nella conversazione faccia-a-faccia (cfr. p. 12) a farci desiderare che, “seduta” di fronte a noi, ci sia una macchina programmata per conversare. Secondo Turkle, una «quarta sedia» (cfr. pp. 399-429), che Thoreau non poteva ancora immaginare, è quella simbolicamente occupata dalla macchina allorché questa non funge solo da medium – da interfaccia “trasparente” – nella conversazione digitale tra umani, ma diventa essa stessa una “faccia”, un interlocutore quasi-umano, cioè assurge al ruolo metafisico di volto, in senso levinassiano: se per Lévinas (evocato a p. 405) l'etica è un'ottica, la nuova robotica assistenziale oltre che socievole (le *caring machines* di cui si parla già alle pp. 70-71, ossia i badanti-robot) cercherebbe pateticamente di replicare l'esperienza reciproca dello sguardo, cioè di prendersi cura della miseria affettiva degli “utenti” isolati nella rete – anche e soprattutto quando si tratta di bambini desiderosi di un primo riconoscimento identitario o, al contrario, di anziani ormai tagliati fuori dal flusso informativo e apparentemente performante del *multitasking* (cfr. pp. 399 e sgg.).

Ma come siamo arrivati a questo punto? Grazie all'oblio della macchina stessa. Noi non solo dimentichiamo (cfr. p. 25) che *parliamo attraverso le macchine*, cioè dimentichiamo quanto la nostra interazione sia stata trasformata dall'interfaccia meccanica, ma dimentichiamo *che parliamo alle macchine*, cioè proiettiamo sulla macchina qualità “facciali” umane: «Abbiamo creato macchine che parlano, e parlando a nostra volta con esse, non possiamo fare a meno di attribuire una natura umana [che però non esiste] a oggetti che ne sono totalmente privi» (p. 25). Ciò che abbiamo cercato di “replicare” per poi dimenticarlo, è soprattutto la *voce*, cioè la *non-cosalità* della conversazione: «Le macchine dotate di voce hanno il particolare potere di farci sentire compresi»; «Dal momento che gli esseri umani hanno sentito per lungo tempo – diciamo 200.000 anni – soltanto altre voci umane, ci è richiesto un serio sforzo mentale per distinguere il linguaggio umano da quello generato da una macchina. Al nostro cervello risulta che la parola è un'attività esclusivamente umana» (p. 404). In tale prospettiva, il salto dal test di Turing ai replicanti di *Blade Runner* non è né immaginario né ontologico, ma psico-antropologico; esso ci colloca in un «momento robotico» (p. 70) che rappresenta un punto di svolta nella storicità dell'ominazione, non essendo più solo una «speranza nei robot» o l'«espressione di un persistente ottimismo tecnologico» (p. 400).

La macchina funge ormai da attrattore strano della nostra affettività: «Mi trovo ad analizzare [...] le proposte di nuove conversazioni, più intime, con macchine ‘socialmente’ all'altezza» (p. 69). Turkle fa l'esempio di Siri (cfr. pp. 69 e 401-411), interfaccia di genere femminile (come quasi tutte quelle in commercio) per il riconoscimento e l'interpretazione del parlato, lanciata qualche anno fa da Apple, e di una bambina che, secondo la sua stessa madre, «si sfoga» con questa applicazione¹⁶. È il mondo puerile del “come se”, che funziona solo grazie alla rimozione – all'oblio – della *cosalità* dell'interlocutore (dell'interfaccia): è impossibile confidarsi a un iPhone, o litigare con un'App – la macchina non ha alcuna intelligenza emotiva, men che mai un'affettività; eppure ci sono «persone sempre più aperte all'ipotesi che, in un prossimo futuro, la compagnia di una macchina ci basterà, fino a che morte non ci separi» (p. 70) – in effetti oggi in Giappone è già possibile sposarsi con un robot (cfr. p. 414, nota 17¹⁷).

¹⁶ A distanza di cinque anni, potremmo fare l'esempio di Alexa o dell'interfaccia utente di alcune auto, che non a caso riduce la seduzione robotica alla voce.

¹⁷ La fonte di Turkle è Levy (2007).

Ma chi o cosa diventiamo quando, in forza dell’oblio, parliamo a una macchina? (cfr. p. 399). La risposta è ovvia – diventiamo una macchina: «trattare le macchine come persone» ci porta a «trattare le persone come macchine» (p. 408). Eppure, tutto parte dal desiderio e dalla paura delle persone in carne e ossa (come direbbe Sartre, *l’inferno sono gli altri*): si cerca nelle macchine un rifugio affettivo, il riscatto «dalle delusioni vissute per colpa degli altri» e insieme il rimedio alla solitudine, insomma la salvezza «dalla nostra mancanza di una comunità» (p. 416). Ma, se «il tipo di affidabilità che [i robot] possono avere è quella emotiva, generata dal fatto di non avere nessuna emozione» (p. 418), i bambini parlano alle macchine perché il livello della conversazione *umana* si è spaventosamente abbassato, cioè ridotto (cfr. p. 420). Siamo cioè passati «dal meglio di niente», dall’interfaccia macchinica come *surrogato* del discorso umano, «al meglio di qualsiasi altra cosa» (p. 422), alla macchina come superamento dell’umano tout court. Perciò, nonostante lo straordinario sviluppo della robotica socievole, cioè “parlante” (cfr. p. 425), il futuro potrebbe essere quasi-afasico: «Questo significa che non ci saranno più grandi discorsi, per il semplice fatto che i robot non li capirebbero» (p. 424) – ma già gli esseri umani non li capiscono. Se la stessa Turkle si chiede «non soltanto *quanto* parleranno [gli adulti del futuro], ma anche *quanto* saranno in grado di capire le persone con cui si troveranno a parlare» (p. 30), bisogna ammettere che le nuove generazioni non sono già più in grado di sostenere delle «conversazioni arricchite» (p. 427), ed è per questo che preferiscono parlare con le macchine: siamo di fronte a un circolo vizioso.

5. Il cruciale verbo conversare (ing. *to converse*) viene dal latino *cum-versare* o anche *conversari* (frequentativo di *vertere*, volgere), alla lettera non solo «tendere l’uno verso l’altro, piegarsi l’uno verso l’altro» (cfr. p. 60), ma “trovarsi spesso insieme”, “dimorare nello stesso luogo”¹⁸, e quindi vivere nella stessa “campana vocale” (come direbbe Sloterdijk), cioè parlare e umanizzarsi nella stessa area di scambio psico-acustico. Questo carattere insulare e per così dire geo-storico della conversazione ci permette forse di leggere in una diversa prospettiva l’appassionata difesa che ne fa Turkle.

In primo luogo, il suo approccio culturalmente e temporalmente circoscritto (la società americana a cavallo tra XX e XXI secolo) non tiene conto di altre società in cui, nonostante la diffusione degli smartphone e dei social media, la conversazione faccia-a-faccia rappresenta ancora un vivo fattore di socializzazione (almeno fino all’inizio della pandemia da Covid-19), né di epoche in cui, anche in Occidente, ben lungi dal coincidere con un momento di relazione o di scontro fuori controllo (cfr. pp. 39-40), essa rappresentava, persino tra consanguinei, una sorta di pratica cerimoniale: un’esperienza psicosociale niente affatto spontanea, in cui finzione e dissimulazione di sé si mescolavano all’ipocrisia; in altri termini, mentire è certo più facile in rete, magari nascosti dietro un nickname, ma lo si può fare anche faccia-a-faccia, come dimostra la storia delle società complesse e delle culture evolute.

In secondo luogo, come nota la stessa Turkle, oggi le persone continuano a parlare faccia-a-faccia, anzi, lo fanno anche troppo (si pensi ancora una volta al Coronavirus: in fondo è anche per questo che ci si contagia, sia negli USA che qui in Europa, e non solo in Paesi “latini” come l’Italia, la Francia o la Spagna), ma parlano peggio. Non si è insomma ridotta la *quantità* della conversazione, sia essa online oppure offline, ma la sua *qualità*: «Non abbiamo smesso di parlare, ma ci ritiriamo, spesso inconsciamente, dal genere di conversazione che richiede la massima attenzione» (p. 53), cioè uno sforzo psicolinguistico di cui forse non siamo più capaci – lo stesso che è necessario per trasmettere il passato e costruire il futuro. Secondo Turkle, il rifiuto di tale sforzo sarebbe

¹⁸ Cfr. il *Vocabolario* dell’Enciclopedia Treccani online: www.treccani.it/vocabolario/conversare2/.

stato innescato dalla tecnologia digitale, ma si potrebbe anche sostenere che quest’ultima non sia che l’ultimo frutto di un lungo processo di impoverimento e de-storicizzazione delle relazioni sociali. Infatti il dialogo come esercizio, addestramento (non solo all’empatia, come si sostiene a p. 11) e soprattutto affrontamento, funziona solo in un contesto socioculturale abbastanza ricco, in cui per esempio si pratica la lettura profonda o si adoperano complessi codici comportamentali – altrimenti, in termini heideggeriani, è *ciarla* (sia online che offline).

Ciò significa, in terzo luogo, che non bisogna mitizzare la capacità degli esseri umani “in carne e ossa” di fornire un’educazione sentimentale faccia-a-faccia (cfr. p. 55): non sempre, per esempio, i genitori ne sono in grado con i loro figli, e non a caso la cultura alfabetica ha demandato per secoli questo compito ai libri – cioè ai morti (dacché leggere significa, in fondo, conversare con i morti). Se da un lato, come già osservato, il cuore del libro di Turkle è psicopedagogico, e perciò docenti e genitori dovrebbero assolutamente leggere le sue analisi delle cene in famiglia o gli esiti delle sue consulenze presso le scuole medie per capire quali sono i limiti *soggettivi e oggettivi* della propria affettività e della propria didattica, d’altra parte, rispetto al modo in cui l’Autrice pone soprattutto l’istituzione familiare al centro della sua indagine, quasi fosse un valore assoluto, ci si potrebbe chiedere se essa non sia piuttosto ciò da cui i nuovi processi di soggettivazione dovrebbero ormai emanciparsi. Se infatti la conversazione, al di là della sua declinazione parresiasica, è stata storicamente funzionale a ciò che Foucault ha chiamato “ermeneutica del soggetto” (per esempio nella forma della confessione, del dir-vero su di sé ma anche della psicanalisi¹⁹), se cioè essa è stata asservita alla ritualità inquisitiva della domanda: *chi sei?*, la famiglia ha funzionato a sua volta come laboratorio o dispositivo ermeneutico in cui assoggettare i piccoli umani all’ordine del discorso dominante in una data società e in una data epoca. L’assoggettamento, in altri termini, mira all’infantilizzazione – la stessa che traspare dall’indagine dell’Autrice sui rapporti familiari nell’America contemporanea e sulla diffusione della “robotica socievole”: da un lato la macchina diventa un interlocutore solo se anche gli adulti sono diventati bambini, d’altra parte a tavola non si conversa perché non si ha più nulla da dire, neppure attraverso il silenzio.

6. Per curare quella che sembra un’epocale *riduzione dell’umano* – riduzione dell’interiorità, dello “spazio mentale” essenziale all’etica, alla politica e più in generale al pensiero – Turkle propone una ricetta semplice ma forse già anacronistica, se non mitologica: bisogna tornare alla conversazione, «creare spazi *consacrati* alla conversazione» (p. 380). Ma siamo sicuri che sia possibile riattivare e recuperare in tempi brevi le supposte virtù umanizzanti, empatiche e politiche della conversazione, quando l’esperienza inter-psichica di chi dovrebbe farlo (i giovani, e non soltanto loro) è sempre più vuota e conformista? Sarebbe certo urgente «politicizzare il nostro bisogno di solitudine, di privacy e di spazio mentale» (p. 393), insomma attivare delle post-derridiane “politiche della conversazione” – peccato che sempre meno le nuove generazioni avvertano un tale bisogno, dal momento che appunto il loro “spazio mentale” (la loro soggettività) si è notevolmente ridotto: come già osservato, la fuga dalla conversazione è la spia di un circolo vizioso.

Secondo Turkle sarebbe possibile e addirittura facile, data la straordinaria plasticità degli esseri umani, recuperare ciò da cui fuggiamo, ma è leggendo il suo libro che, al di sotto dell’ottimismo della volontà di cura, si fa strada il pessimismo della ragione antropologica: proprio perché siamo esseri plastici ed educabili, alcune metamorfosi potrebbero rivelarsi irreversibili, almeno nel breve termine. E guardando alla superficialità dei rapporti tra gli adolescenti, al loro mancato sviluppo emotivo, all’incapacità di

¹⁹ Cfr. Foucault (2003), (1988), (2012).

sostenere un litigio e di immedesimarsi nella sofferenza altrui, ci si può chiedere se tutto ciò sia una conseguenza o la radice profonda del loro vivere in rete. Quando cioè Turkle scrive che «la sola cura per le connessioni fallimentari del nostro mondo digitale è *parlare*» (p. 9), sembra prendere l'effetto (la connessione continua) per la causa (il vuoto interiore, la riduzione psichica): parlare per dire cosa? «Ciò che le persone si dicono quando sono insieme è modellato da quello che i telefoni hanno loro insegnato, anzi, dal semplice fatto di avere sempre con sé il proprio cellulare» (p. 37). Ma forse vale anche la reciproca: poiché non hanno molto da dirsi, le persone sono più propense a conformare la propria conversazione faccia-a-faccia alle interfacce della messaggistica online: non leggono, non sentono, non pensano *e non vogliono farlo*²⁰.

Secondo Turkle, quello che stiamo vivendo «è il momento giusto per recuperare la conversazione» (p. 25), perché «ora siamo consapevoli di aver bisogno di cose che i social media inibiscono» (p. 26). In realtà, fino alla pandemia da Covid-19, la maggior parte di coloro che “vivono” macchinalmente nei social – che conversano senza sosta in questa nuova “campana vocale” – non ne erano affatto consapevoli. Paradossalmente, una tale consapevolezza potrebbe venire dal fatto che la pandemia non dà loro alternative, inchiodando tutti noi alla necessità di parlare attraverso interfacce digitali: se nell'imprevisto iper-utilizzo di WhatsApp e Google Meet il bisogno di contatto tra umani li porta a sostituire il messaggio di testo o vocale con la videochiamata, il nuovo Coronavirus potrebbe avere come unico effetto benefico quello di interrompere la nostra love story con le macchine, innescando una salutare, schiettamente storica *nostalgia* della conversazione vis-à-vis.

Eleonora de Conciliis

Riferimenti bibliografici

- Bruner, J. (1988). *La mente a più dimensioni*. Bari: Laterza
Id. (1992). *La ricerca del significato*. Torino: Bollati Boringhieri
Ferraris, M. (2005). *Dove sei? Ontologia del telefonino*. Milano: Bompiani
Foucault, M. (2011). *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*. Milano: Feltrinelli
Foucault, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-82*. Milano: Feltrinelli
Foucault, M. (1988). *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*. Milano: Feltrinelli
Foucault, M. (2012). *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*. Napoli: Cronopio
Groys, B., Jongen, M., Franchini, S. (a cura di) (2011). *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*. Milano-Udine: Mimesis
Hayles, N.K. (2007), *Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes*. In *Profession* (13), pp. 187-199

²⁰ Si tratta di un'anestesia emotiva e di un'apatia intellettuale che talvolta preludono a violente crisi di *acting out* o a improvvisi crolli psicotici.

Kaiak. A Philosophical Journey, n. 8 (2021) – “Interfaccia”.

Levy, D. (2007). *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*. New York: HarperCollins

Sloterdijk, P. (2015) *Sfere III. Schiume*. Milano: Raffaello Cortina

Wolf, M. (2008). *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*. Milano: Vita & Pensiero

Zuboff, S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma: Luiss