

Depolarizzazioni: il caso delle immagini dell'Intelligenza Artificiale

Alberto Romele

1. Prima depolarizzazione: empirici e trascendentali

Si pensa d'abitudine che la filosofia sia la disciplina astratta per eccellenza. Anche quando si occupa di cose molto concrete, la filosofia lo fa con uno sguardo distratto, distante, macro o, come dicono i filosofi stessi, «trascendentale» – ovvero che si interroga non tanto sulla cosa in quanto tale, ma sulle sue condizioni di possibilità e di esistenza.

Si prenda il caso della filosofia della tecnica. La filosofia della tecnica è una branca della filosofia che nasce ufficialmente in Germania nell'Ottocento. Un grande contributo a questo filone di studi venne dato da Martin Heidegger che, negli anni Cinquanta del Novecento, pubblicò un testo dal titolo *La questione della tecnica*. Ebbene, in questo testo Heidegger esordiva dicendo che «l'essenza della tecnica non è nulla di tecnologico» (Heidegger 5-27). In effetti, per Heidegger, l'essenza della tecnica è il fatto di essere *Gestell*, termine che possiamo rendere con «dispositivo». Il termine dispositivo, però, non è da intendersi alla lettera. Bisogna invece sentire in esso il fatto di «disporre» e di «mettere a disposizione». La tecnica, per Heidegger, è ciò che dispone la natura di fronte ai nostri occhi e le nostre mani, mettendola allo stesso tempo a nostra disposizione. Insomma, la tecnica funziona per lui come un supermercato coi suoi banchi, in cui i generi alimentari sono ben divisi e disposti e a noi non resta altro da fare che metterli nel carrello della spesa.

L'idea di Heidegger è semplice e formidabile allo stesso tempo: prendete una tecnologia, non importa quale (una centrale elettrica, un accendino o una brocca) e vedrete che ciò che accomuna tutte queste cose non è qualche marchingegno specifico, ma il fatto che esse ci fanno vedere il mondo e la natura in un certo modo, come qualcosa di sempre disponibile e immediatamente consumabile. Trovatevi per un momento senza una di queste cose e capirete che cos'è per davvero la tecnica. Avete mai provato ad accendere un fuoco sfregando dei legni? Vi siete mai trovati a cenare a lume di candela o a raccogliere dell'acqua a mani nude direttamente da una fonte?

L'intuizione di Heidegger sembra quantomai vera oggi: si pensi alla crisi energetica, che ci sta mettendo davanti all'indisponibilità di qualcosa che fino all'altro giorno davamo per scontata. Si pensi, in maniera più profonda, all'emergenza climatica, che ci dice quanto la natura sia stata da noi trattata – dal Neolitico in poi – come qualcosa da mettere a nostra disposizione e, quando ci siamo davvero riusciti, dopo la seconda rivoluzione industriale, come qualcosa da cui in effetti potevamo attingere a nostro piacimento. Eppure, la stessa intuizione è anche estremamente semplicistica: mettere sotto la stessa categoria di dispositivo delle cose tanto diverse come una centrale elettrica, un accendino e una brocca è come accontentarsi di usare il concetto di vivente per descrivere delle cose tanto diverse quanto un essere umano, un ippopotamo e una quercia.

Si può dire che il male della filosofia sia proprio questo: quello di voler guardare sempre troppo lontano rispetto a dove stanno i suoi piedi. Famoso a questo proposito è l'aneddoto della Servetta di Tracia tramandatoci da Platone (*Teeteto* 174 a-174 c) che prese in giro il grande filosofo Talete il quale, guardando in alto per studiare gli astri, cadde nel pozzo. In questo senso, la filosofia della tecnica è una sorta di caso paradigmatico.

Eppure, da circa una ventina d'anni, soprattutto in contesto anglofono, i filosofi della tecnica hanno preso pienamente coscienza di questo problema. Un certo numero di autori provenienti originariamente da Olanda e Stati Uniti – ma ora si può parlare di un vero e proprio fenomeno globale – hanno cominciato a parlare e praticare quella che hanno chiamato «svolta empirica» (Brey). Con questo termine, si intende un generale rifiuto della filosofia della tecnica di autori come Heidegger (ma anche Herbert Marcuse, Jacques Ellul, ecc.), la quale è caratterizzata da determinismo (ovvero, l'uso di una certa tecnica non può che avere certi esiti), pessimismo (ovvero, questi esiti non possono che essere negativi per noi e per il mondo) e soprattutto ignoranza nei confronti delle singole tecnologie (ovvero, e poco importa di come funziona per davvero una centrale elettrica, un accendino o una brocca). I difensori della svolta empirica propongono di «ritornare alle cose stesse» (una famosa espressione del fenomenologo Edmund Husserl, che però io intendo alla lettera, a differenza sua che era in fin dei conti un idealista), ovvero di entrare nei laboratori di ricerca e nelle officine, di discutere con ingegneri e designers, e magari di acquisire qualche competenza nel settore specifico che si intende studiare.

Per quanto mi riguarda, sarei forse un po' meno radicale. Pensare che per essere dei buoni filosofi della tecnica si debba essere anche degli ingegneri è come pensare che per essere dei buoni filosofi della religione si debba

essere anche preti – il che, aimè, è una confusione che si fa spesso in questo settore. Secondo me, il filosofo della tecnica deve essere un «amatore» delle tecnologie, ovvero qualcuno che nutre un interesse autentico per il suo oggetto di ricerca specifico e che cerca anche, nei limiti del possibile, e senza sfociare nel professionalismo, di acquisire delle minime competenze. In effetti, faccio mia in questo caso la frase di Georges Canguilhem, il maestro di Michel Foucault e Gilbert Simondon, secondo cui «la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia deve rimanere estranea» (Canguilhem 9, traduzione modificata).

In ogni caso, i filosofi della tecnica empirici sono un po' come la Servetta di Tracia che, con la sua ironia e, soprattutto col suo avere sempre a che fare con le cose banali di 'qui giù', si faceva gioco del serissimo Talete¹. D'altronde, come diceva Pascal – cito ancora a memoria –, è legittimo pensare che «il vero filosofare consiste nel prendersi gioco della filosofia». Ora, la linea di frattura che corre tra empirici e trascendentali – i quali, ben inteso, non sono per nulla spariti, soprattutto in Italia – è per certi versi simile ad altre fratture che hanno attraversato la storia della filosofia e del pensiero critico nel Novecento: penso alla separazione tra analitici e continentali (ovvero, quelli che sottomettono la filosofia al pensiero logico e razionale, da un lato, e quelli che ne fanno piuttosto una riflessione per certi versi paradossale, dall'altro lato) o ancora a quella tra integrati e apocalittici (ovvero quelli che hanno una visione ingenuamente ottimistica della cultura di massa, da un lato, e quelli che la criticano con grande pregiudizio, dall'altro lato). In effetti, si potrebbe dire che i filosofi della tecnica empirici sono, in qualche modo, gli analitici integrati della filosofia della tecnica, mentre i filosofi della tecnica trascendentali ne sono i continentali apocalittici. Una maniera semplice per rendere conto di questa differenza consiste probabilmente nell'usare la parola «tecnologie» (al plurale, con la t minuscola) nel primo caso e «Tecnica» (al singolare, con la T maiuscola) nel secondo.

Ovviamente, le cose sono più complesse di così: esiste per esempio una separazione, tutta interna alla filosofia della tecnica empirica, tra un

¹ La filosofa Adriana Cavarero ha dedicato delle pagine magistrali alla figura della Servetta di Tracia, che per lei è simbolo della critica al patriarcato e a una concezione patriarcale (astratta e non materiale) del pensiero e della filosofia (Cavarero). Senza entrare nei dettagli della discussione, ci tengo a dire che non è un caso che il materialismo femminista abbia avuto un ruolo importante nell'emergere di una coscienza empirica tra i filosofi della tecnica a cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta.

approccio più ingegneristico (in Italia, si veda per esempio Terrone) e uno più umanistico, al quale mi sento personalmente più vicino. In particolare, quel che sto facendo nelle mie ricerche coincide col tentativo di abbracciare da un lato certi presupposti della svolta empirica senza dimenticare, dall'altro, che è proprio il compito della filosofia quello di prendere le distanze dalla realtà più immediata delle cose stesse. In altre parole, al cuore delle mie ricerche si trova il tentativo di superare la polarizzazione tra empirici e trascendentali che caratterizza oggi molto del dibattito in filosofia della tecnica.

2. Seconda depolarizzazione: IA e comunicazione sull'IA

L'idea che porto ora avanti nei miei lavori è che, a voler guardare troppo da vicino alle cose stesse, la filosofia della tecnica abbia finito per buttare via il bambino con l'acqua sporca. La filosofia della tecnica ha infatti rinunciato a porsi domande attorno alle condizioni di possibilità all'interno delle quali le tecnologie sono sempre avvolte e dalle quali anche la loro materialità più concreta dipende. Ci sono però almeno due importanti differenze tra la mia prospettiva e quella di Heidegger.

La prima è che per me, parafrasando la sua frase riportata sopra, «l'essenza della tecnica [delle tecnologie?] non è *del tutto* qualcosa di tecnologico». Ciò significa che andare oltre la svolta empirica – o andare oltre il concetto di «svolta», visto che ogni svolta implica un «girare le spalle a» – non significa dimenticarne i contributi fondamentali, come l'idea che il momento è venuto per la filosofia di sporcarsi le mani con altre discipline, imparandone e praticandone i metodi. All'immagine della svolta, io preferisco quella di circolarità, ovvero l'idea che ci debba essere un continuo andirivieni tra dimensione empirica e trascendentale o, per dirlo coi termini dell'ermeneutica – una branca della filosofia a cui sono particolarmente legato –, tra metodo e verità. Queste due dimensioni possono e devono illuminarsi a vicenda.

La seconda è la tesi che non ci sia solo un trascendentale della tecnica ma ce ne siano invece molti. Ciò significa che ogni tecnologia dipende da condizioni di possibilità di diverso ordine: economico, sociale, culturale, normativo, tecnologico, ecc. Per esempio, un telefonino non sarebbe quello che in effetti è oggi se non ci fosse un sistema normativo (documentale, direbbe il filosofo Maurizio Ferraris) di contratti con le compagnie telefoniche, se non ci fossero certe abitudini (come quella cattiva, in Italia, di parlare al telefono mentre si è sul treno – e che di recente, ho potuto osservare, si è trasformata in vere e proprie videochiamate in vivavoce) o ancora se non ci fosse un sistema tecnologico fatto di altri telefonini, cavi,

antenne, satelliti, miniere per l'estrazione dei metalli rari e così via. Più che privilegiare un trascendentale rispetto all'altro, si tratta allora di mapparli per magari poi studiarne le mutue relazioni e dipendenze e la maniera in cui, insieme, hanno un impatto sulla tecnologia in questione.

Ovviamente, mappare i trascendentali di una singola tecnologia è un'impresa che va oltre le capacità e competenze di una singola persona. Si tratta semmai di un vero e proprio programma di ricerca che dovrebbe investire un ampio team di studiosi. Nei miei lavori, mi interessa soprattutto ai trascendentali di ordine simbolico, sociale e culturale. La ragione è semplice: sono infatti questi i trascendentali, che di per sé sono quasi invisibili, che meglio mostrano secondo me che la filosofia della tecnica non si può accontentare di essere empirica. Che cosa fa che un certo gruppo sociale o cultura usi una tecnologia in un certo modo e che un altro gruppo sociale o cultura usi la stessa tecnologia in maniera affatto diversa? Non è la tecnologia stessa, né la norma/documento ad essa attaccata ma sono le abitudini sociali e culturali che avvolgono quella tecnologia e, in maniera più radicale, caratterizzano tutta una visione del mondo. Attenzione però: non sto dicendo che prima viene la tecnologia con la sua materialità e che poi su di essa si attacca la visione del mondo che ne determina gli usi. La dimensione simbolica, infatti, è già presente nel momento della concezione della tecnologia e gioca un ruolo fondamentale nei processi che portano alla sua implementazione. Ogni tecnologia è da principio avvolta da quelli che, ispirandomi al sociologo della tecnica francese Patrice Flichy, chiamo «immaginare tecnologici».

Ora, fino adesso ho dato sicuramente l'impressione di essere un filosofo un po' astratto. Per uno che parla del bisogno di abbracciare, almeno in parte, la svolta empirica, devo essere sembrato uno che predica magari anche bene ma razzola gran male. Nei miei lavori, però, non mi occupo solo di questioni così lontane. Per dare corpo alle mie tesi, studio infatti nella maniera più empirica possibile gli immaginari dell'Intelligenza Artificiale (IA).

Ho detto prima che le forme simboliche, sociali e culturali sono quasi invisibili. Eppure, è anche vero che esse lasciano dietro di sé delle tracce, un po' come quelle che gli animali lasciano dietro di sé nella neve e sui sentieri di montagna. Alcune di queste tracce sono per così dire depositate nelle teste degli individui e ci vogliono così delle competenze, per esempio in psicologia comportamentale, per poterle leggere. Altre sono invece cristallizzate in produzioni sociali e culturali, come documenti, monumenti, libri, film e così via. Nelle mie ricerche, mi interessa alla maniera in cui l'IA è rappresentata, soprattutto per mezzo di immagini statiche, nei

contesti di divulgazione scientifica. Penso ai siti Internet delle università e laboratori di ricerca, alle copertine dei libri dedicati al tema, o ancora ai magazine (cartacei o digitali) specializzati, come è il caso del magazine della Fondazione Bruno Kessler. Proprio in questo momento (21 settembre 2022), la homepage del magazine contiene un articolo dedicato a «AI per le banche: nuovi strumenti per la crescita delle imprese nel progetto di FBK e Dedagroup Business Solutions»². Si noti l'immagine che accompagna l'articolo: una specie di schermo a sfondo blu composto di pixel, ognuno dei quali contiene il simbolo di una moneta (euro, dollaro, ecc.) e la figura stilizzata e computerizzata di una banca che emerge sulla destra:

La mia idea è che simili immagini siano piccole parti cristallizzate di un certo immaginario tecnologico dell'IA. Lungi dall'essere innocenti, queste immagini giocano secondo me un ruolo fondamentale nella configurazione di certe attese di senso, paure e speranze, ovvero degli immaginari nei confronti dell'IA. A sua volta, questi immaginari non sono staccati rispetto alla realtà tecnologica ma ne sono una delle principali condizioni di possibilità.

La filosofia dell'IA rappresenta oggi una sottobranchia della filosofia della tecnica di particolare successo. In questa, si possono distinguere due tendenze. La prima, che andava di moda fino a qualche anno fa e che oggi sembra essere in declino, si interessava a questioni teoretiche – per esempio: quali sono le reali somiglianze tra la mente umana e le intelligenze artificiali? Si può dire che per davvero una macchina capisce quello che dice, anche quando dice qualcosa di giusto? Famoso a questo proposito è l'esperimento mentale della stanza cinese, col quale John Searle pensava di aver dimostrato che una macchina, anche quando 'ragiona' – ovvero dà dei risultati utili per noi – non ragiona mica davvero³. La seconda, che invece va per la maggiore da qualche anno, si occupa piuttosto di questioni etiche. A sua volta, l'etica dell'IA si divide in una parte che s'interroga sulle tecnologie d'IA in quanto *soggetti d'azione*, e per questo si chiede come sia possibile implementare nelle macchine stesse dei principi etici che ne guidino il funzionamento; e una parte che invece s'interroga sulle tecnologie d'IA in quanto *oggetti d'azione*, e che per questo si chiede come sia possibile

² <https://magazine.fbk.eu/it/news/ai-per-le-banche-nuovi-strumenti-per-la-crescita-delle-imprese-nel-progetto-di-ricerca-di-fbk-e-dedagroup-business-solutions/>.

³ Per un'analisi dell'esperimento e della letteratura, si veda <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/>.

implementare nelle teste e nei cuori di coloro che l'IA la usano (o la creano) dei principi etici che ne orientino l'azione.

Se prendiamo quanto ho detto sopra a proposito degli immaginari e del loro ruolo nell'azione tecnologica, allora possiamo dire che esiste forse lo spazio per almeno una terza parte nell'etica dell'IA, che si preoccupi non solo della maniera in cui l'IA funziona ed è usata, ma anche della maniera in cui essa è comunicata, in particolare a coloro che sono dei non-esperti del settore, siano essi il pubblico generale o i decisori pubblici su cui magari gravano importanti scelte in termini di gestione fondi, implementazione in ambiti diversi, ecc. Quel che sto facendo nelle mie ricerche sta nel far capire che l'etica dell'IA e l'etica della comunicazione scientifica sull'IA non sono due settori separati. Non è possibile, per esempio, che la Comunità Europea spinga per un'IA etica che chiama «degnata di fiducia» e che poi comunichi questa stessa IA etica con immagini che tradiscono la fiducia di cittadini e decisori pubblici, come nel caso dell'immagine accessibile attraverso il link in nota⁴.

In effetti, questa immagine, che rimanda chiaramente a *La Creazione di Adamo* di Michelangelo, non può che ricordare la creazione divina (per non dire il dito illuminato di E.T. che era capace di ridare vita alle piante morte, come Gesù che resuscitava i morti), quando invero l'IA è una cosa tutta umana e che dell'umano porta tutti i difetti e pregiudizi. Insomma, il mio punto è semplice: l'IA è oggi molto più che un fatto tecnico. Si tratta infatti anche, e forse soprattutto, di un fatto sociale e culturale. La sua efficacia non deriva solo dalle sue performance concrete ma anche dalla generale atmosfera di fiducia nei suoi confronti che immagini come quelle sopra contribuiscono ad alimentare. Per questo motivo, l'etica dell'IA dovrebbe oggi appropriarsi, pur mantenendo la sua specificità (che è quella di essere un discorso prescrittivo), degli apporti provenienti da altre discipline come la sociologia della comunicazione, che degli immaginari dell'IA si occupa da tempo (si veda, a questo proposito, Natale e Ballatore; Cave et al.).

3. Terza depolarizzazione: visibile e invisibile

Nella sezione precedente ho detto che oggi filosofia ed etica dell'IA hanno bisogno di una filosofia, etica e magari anche di un'estetica della comunicazione sull'IA – che, nel mio caso specifico, si declina come etica

⁴ <https://www.instagram.com/p/CPH8xoCLTm7/>. Il link rimanda al profilo Instagram Ugly AI (<https://www.instagram.com/ugly.ai/>) che raccoglie immagini d'IA di questo genere.

dell'uso d'immagini statiche che rappresentano l'IA nella comunicazione e marketing scientifici. La questione è: quali sarebbero i principi, valori o virtù di una simile etica?

La prima risposta che mi viene in mente è quella che viene spesso data nell'ambito dell'etica della comunicazione scientifica (Priest et al.): un'immagine che rappresenta l'IA sarà tanto più vera, buona e giusta quanto più sarà fedele alla cosa stessa, ovvero all'IA come è per davvero – cioè, quello che per davvero fanno informatici, ingegneri, designers, ecc. Di primo acchito, si tratta di una risposta sensatissima. La comunicazione scientifica non è lì per vendere fuffa ma deve semmai offrire a chi non è del settore un accesso, magari semplificato, ma veritiero (e dunque giusto) a ciò che si fa davvero. Per tutto il resto, ci sono i film di fantascienza e i fumetti. Anche quando lo scopo della comunicazione scientifica – e soprattutto di un'immagine che spesso i comunicatori scientifici considerano accessoria rispetto al testo – non è quello di comunicare la verità ma di suscitare un'emozione, l'etica della comunicazione scientifica impone di farlo nella 'giusta misura'. Secondo la terminologia della teologia cristiana, si potrebbe dire che si tratta di una prospettiva kenotica – da *kenosis*, termine greco con cui si indica l'(auto)svuotamento compiuto da Cristo per farsi uomo. Infatti, funzione ultima della comunicazione scientifica è quella di svuotarsi e lasciare spazio alla cosa che si vuole mostrare.

Eppure, questa risposta risulta meno brillante nel momento in cui cominciamo a pensare a che cos'è oggi l'IA. Quando oggi si parla d'IA, ci si riferisce per lo più ad algoritmi di *machine learning* (Alpaydin). La questione in effetti è: come possiamo rappresentare visualmente (in un'immagine statica) un algoritmo di apprendimento automatico? Ci sono a mio avviso tre possibili maniere di rappresentare visualmente l'IA: (1) attraverso l'algoritmo stesso – che a sua volta può essere 'incarnato' in un codice, in un albero di decisione, ecc. Eppure, si tratta di una visualizzazione problematica. In primo luogo, perché non comprensibile ai non-esperti (al massimo, la complessità può suscitare fascinazione). In secondo luogo, perché dire che rappresentare il codice significa rappresentare l'IA è un po' come credere che basta un'immagine del cervello per avere accesso all'intelligenza; (2) attraverso la tecnologia in cui l'algoritmo è 'incarnato': un drone, un robot umanoide, un'auto autonoma, ecc. Ma è chiaro che anche in questo caso la soluzione non sia delle migliori: chi ci dice in effetti che quella tecnologia non sia in realtà altro che una scatola vuota? (3) attraverso gli immaginari, come è il caso delle immagini che ho mostrato sopra. In quelle immagini, la referenza alle cose stesse è praticamente uguale a zero. Le immagini stanno

li più che altro a suscitare e confermare una sensazione e un sentimento nei confronti della tecnologia e di coloro che l'hanno inventata.

Ora, secondo una logica referenzialista e kenotica si potrebbe credere che (1) sia preferibile a (2) e che (2) sia comunque preferibile a (3). Tuttavia, come ho appena detto, nessuna di queste maniere di rappresentare visualmente l'IA è davvero soddisfacente. Che fare allora? Le buttiamo tutte dalla finestra e rinunciamo a rappresentare visualmente l'IA? Diventiamo, in altre parole, degli iconoclasti, cioè dei distruttori d'immagini dell'IA?

Nelle mie ricerche, sto discutendo una proposta diversa. Il referenzialismo è infatti basato su una semplicistica polarità tra visibilità e invisibilità, per cui la prima è bene e la seconda è male. Più un'immagine è in grado di rendere visibile l'invisibile dell'IA, meglio è. Per inciso «AI: Visualizing the Invisible» (IA: visualizzare l'invisibile) è il nome che Getty Images, la più grande e potente agenzia di immagini di stock al mondo, ha dato a una raccolta d'immagini dedicate all'IA lanciata a febbraio 2020⁵. Ma davvero è questione di rendere visibile l'invisibile pur sapendo che l'IA non è mai (almeno mai del tutto) rappresentabile visualmente? Non si tratta semmai di riconoscere proprio il fatto che l'IA non può che essere visibile e invisibile *allo stesso tempo*?

A questo proposito, è interessante notare come negli ultimi due o tre anni si stia assistendo, nell'ambito della comunicazione scientifica sull'IA, a una vera e propria inversione di tendenza. Tale inversione ricorda gli effetti dell'iconoclastia protestante del Cinquecento sulla pittura olandese del Seicento. In principio, c'erano tante immagini dell'IA come quelle a sfondo blu che ho mostrato qui sopra. In queste immagini, gli autori/produttori hanno potuto dare libero sfogo alla fantasia: cervelli fatti di carne e circuiti elettrici, volti rarefatti fatti di zero e di uno, robot bianchi che hanno la mano portata sul mento perché stanno pensando, ecc. La visibilità è (o almeno si pretende che sia) assoluta: siamo alla vera e propria pornografia delle immagini, la quale si può tradurre nella regola «non sapere (o potere) non immaginare» (Leone 651)⁶.

⁵ <https://creativeinsights.gettyimages.com/en/trends/technology/ai-visualising-the-invisible>.

⁶ Quello che sto dicendo qui potrebbe sembrare in contraddizione con quanto scritto prima, ovvero che il referenzialismo vuole la visibilità della cosa stessa che invece le immagini a sfondo blu negano. Ma questo non è davvero il caso, perché il desiderio di visibilità del referenzialismo, vista l'intrinseca impossibilità a rappresentare l'IA come è, non può che scaturire in forme di invisibilità.

Ma ecco che arrivarono i critici che cominciarono a dire che questa maniera di rappresentare visualmente l'IA è sbagliata, cioè poco giusta, veritiera e anche poco bella⁷. Così, nei luoghi della comunicazione scientifica sempre più spazio è lasciato a immagini 'umili' ed 'oneste', che mostrano per esempio due ricercatori di fronte a una lavagna, due giovani che scrivono linee di codice al computer o ancora una signora anziana alle prese con uno smart speaker. L'IA diventa invisibile e, in un certo senso, ineffabile – laddove con «ineffabile» intendo, rifacendomi ancora a Leone, la regola del «non sapere (o potere) immaginare». Al massimo, l'IA appare in qualche dettaglio, come il divino che si può intravedere nel famoso quadro *Donna con brocca d'acqua* del pittore (cattolico) olandese Johannes Vermeer. La collezione di Getty Images di cui parlavo sopra è esemplare in questo senso, perché l'IA è rappresentata come parte integrante del quotidiano. Nulla di eccezionale, dunque.

Questa scelta iconoclasta (che non consiste nel rinunciare alle immagini ma, in fin dei conti, nel buttare fuori l'IA dalle immagini, proprio come nella pittura olandese del Seicento il divino venne buttato fuori in favore di ritratti, nature morte, vedute e soggetti di vita quotidiana) porta però con sé una serie di problemi etici. Il primo fra tutti riguarda il fatto che, a ben guardare, ormai ci eravamo abituati all'iconografia fantasiosa dagli sfondi blu e avevamo sviluppato, o almeno stavamo cominciando a sviluppare, uno sguardo critico e ironico nei confronti di questo tipo di immagini. Al contrario, delle immagini che sono 'umili' e 'oneste' perché ci parlano di un'IA nel quotidiano non sappiamo bene cosa farcene, dove collocarle insomma. Le immagini fantasiose fanno parte di un genere ormai ben attestato, quello delle immagini di stock, mentre le immagini oneste e veritiere non si sa bene. Ed è curioso, o piuttosto rivelatore, il fatto che Getty Images lanci delle immagini di stock che si vogliono sottrarre al genere di cui fanno parte. Paradossalmente, si potrebbe dire che pur nei loro effetti anestetizzanti che io stesso ho denunciato (Romele) – ebbene sì, anche io sono stato iconoclasta – le immagini fantasiose diano più occasioni di dibattito e critica rispetto alle immagini nuove, nelle quali l'IA è semplicemente assunta come fatto ovvio delle nostre esistenze, tanto quanto la tazzina di caffè che ho in questo momento alla mia sinistra.

⁷ Si vedano a questo proposito l'iniziativa Better Images of AI (<https://betterimagesofai.org/>), il profilo Twitter di successo NotMyRobot! (<https://twitter.com/notmyrobots?lang=en>), e il profilo Instagram ugly.ai (<https://www.instagram.com/ugly.ai/>).

In sostanza, quello che cerco di proporre nelle mie ricerche è l'idea che non si debba scegliere tra visibilità e invisibilità, tra pornografia e ineffabilità dell'IA e delle sue immagini. Piuttosto, si deve lavorare sui rapporti che, proprio per la natura dell'IA di oggi, ne fanno qualcosa di invisibile e visibile allo stesso tempo. Penso a questo proposito ancora una volta al dibattito cristiano sulle immagini, questa volta quello dei Padri della Chiesa dei primi secoli. Senza entrare nei dettagli di una storia complessa (per una sintesi filosofica, si veda *Lingua*), si può dire che mai, né tra gli iconofili – coloro che difendevano le immagini – né tra gli iconoclasti – coloro che le accusavano – si è trattato di abbracciare o rifiutare le immagini in ogni misura e a ogni costo. In altre parole, mai nel dibattito ci si è messi davanti alla scelta tra visibilità e invisibilità. Piuttosto, tutta la questione era su quale giusta misura dare ai rapporti tra visibilità e invisibilità, in modo da distinguere le icone dagli idoli. In maniera simile – pur riconoscendo le differenze enormi tra esperienza religiosa e IA – dico che tutta la questione, anche nel caso della rappresentabilità visuale dell'IA, dovrebbe correre su questa linea.

Bibliografia

- Alpaydin E., 2016, *Machine Learning: The New AI*, Cambridge MA, MIT Press.
- Brey P., 2010, *Philosophy of Technology after the Empirical Turn*, in "Techné: Research in Philosophy and Technology", 14, 1, pp. 36-48.
- Canguilhem G., 2010, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi.
- Cavarero A., 2014, *Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia antica*, Verona, Ombre corte.
- Cave S. et al. (edd), 2020, *AI Narratives: A History of Imaginative Thinking about Intelligent Machines*, Oxford, Oxford University Press.
- Ferraris M., 2014, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, Bari, Laterza.
- Flichy P., 2001, *La place de l'imaginaire dans l'action technique. Le cas de l'internet*, in "Réseaux", 109, 5, pp. 52-73.
- Heidegger M., 2012, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia.
- Leone M., 2014, *Annunciazioni: Percorsi di semiotica della religione*, Roma, Aracne.
- Lingua G., 2006, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini. Questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Milano, Medusa.
- Natale S. e Ballatore A., 2020, *Imagining the Thinking Machine: Technological Myths and the Rise of Artificial Intelligence*, in "Convergence", 26, 1, pp. 3-18.

Pastoreau M., 2017, *Blu: storia di un colore*, Milano, Ponte alle Grazie.

Platone, 2006, *Teeteto*, Bari, Laterza.

Priest S. et al. (edd), 2018, *Ethics and Practice in Science Communication*, Chicago e London, The University of Chicago Press.

Romele A., 2022, *Images of Artificial Intelligence: A Blind Spot in AI Ethics*, in "Philosophy & Technology", 35, 1.

Terrone E., 2019, *Filosofia dell'ingegneria*, Bologna, Il Mulino.