

MEDIATORI MORALI COME GLI ARTEFATTI CI RENDONO MORALI

Lorenzo Magnani *

Abstract:

Recentemente, gli esseri viventi non umani, gli oggetti e le strutture – come ad esempio strumenti e componenti computazionali – hanno acquisito un nuovo apprezzamento morale e un valore intrinseco.

La tradizione kantiana nell'etica insegna che gli esseri umani non devono essere considerati esclusivamente come "strumenti" o come "cose", cioè in una prospettiva meramente strumentale, ma essi devono essere trattati anche come "fini". In questo lavoro asserisco che gli esseri umani possono essere trattati come "cose", nel senso che essi devono venire "rispettati" come lo sono alle volte le cose (§ 1-3). Le persone devono riconquistare i valori strumentali e morali già attribuiti alle cose esterne ed agli oggetti. Allo scopo di ridelineare la dignità umana nel nostro mondo tecnologico introduco il concetto di mediatore morale (§ 4), avvantaggiandomi con alcune idee derivanti dalle mie precedenti ricerche sui mediatori epistemici e sulla abduzione manipolativa. La tecnologia ci porta verso un mondo migliore. Io sostengo che attraverso la tecnologia le persone possono semplificare e risolvere alcuni compiti *morali* in presenza di informazione incompleta o se posseggono una diminuita capacità di agire moralmente. Molte cose esterne, usualmente insignificanti dal punto di vista morale, possono venire trasformate in ciò che noi chiamiamo mediatori morali. Conseguentemente, non tutti gli strumenti morali sono dentro la nostra testa, molti di essi sono condivisi e distribuiti in oggetti e strutture "esterni" che funzionano come strumenti etici. Per esempio possiamo usare "strumenti" esterni, come i computer o la biotecnologia, per riconfigurare ordini sociali, preesistenti, moralmente insoddisfacenti.

1. Rispettare le persone come cose

Come è noto l'imperativo categorico di Immanuel Kant sostiene *"Agisci come se la massima della tua azione dovesse, per tua volontà,*

* Direttore del Computational Philosophy Laboratory, Dipartimento di Filosofia, Università di Pavia. http://www.unipv.it/webphilos_lab/.

divenire una legge universale di natura."¹ Parlando della "Formula del fine in sé"², Kant osserva che

[...] l'uomo e, ogni essere razionale in genere, *esiste* come scopo in sé stesso, e *non solo come mezzo* perché sia usato da questa e quella volontà; in tutte le sue azioni, dirette, sia verso sé stesso, sia verso altri esseri razionali, esso dev'essere sempre considerato, *al tempo stesso, anche come un fine*. [...] Gli enti la cui esistenza non deriva dalla nostra volontà, bensì dalla natura, quando siano realtà prive di ragione, hanno unicamente un valore relativo, di mezzi, e si chiamano perciò *cose*. Per contro, gli esseri razionali son chiamati *persone*, perché la loro natura li designa, già essa, come fini in sé, cioè come qualcosa che non può venire adoperato esclusivamente come mezzo: e pertanto tale natura pone un limite all'arbitrio (ed è oggetto di rispetto). [...] Questi non sono, dunque, scopi puramente soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, abbia un valore *per noi*: sono *scopi oggettivi*, cioè cose la cui esistenza è un fine in sé, tale che al suo posto non se ne può mettere nessun altro, e del quale i fini soggettivi dovrebbero stare al servizio, come *semplici mezzi*.³

Kant usa la parola "fine" con un'accezione molto formale, come sinonimo di "dignità"; la sua natura teleologica, dopo tutto, non è molto importante. Kant è estremamente chiaro su questo punto quando scrive che "la teleologia tratta la natura come un regno dei fini, la morale tratta un possibile regno dei fini come un regno della natura. Là il regno dei fini è un'idea teorica a chiarimento di ciò che esiste; qui è un'idea pratica, per porre in essere ciò che non esiste, ma può divenire reale in virtù della nostra azione, e precisamente secondo quella idea."⁴ Inoltre, Kant definisce il "regno" come una "unione sistematica di diversi esseri razionali sotto leggi comuni."⁵

Queste considerazioni ci portano al seguente imperativo pratico kantiano: "*Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo.*"⁶ Nel "regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ha un prezzo ciò al posto del quale può essere messo anche qualcos'altro di *equivalente*; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una

¹ Kant, 1785, tr. it., p. 125.

² Cit., tr. it., p. 141.

³ Cit., tr. it., pp. 141-143.

⁴ Cit., tr. it., p. 163.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cit., tr. it., pp. 143-145.

dignità.”⁷ Le cose di cui gli esseri umani hanno bisogno hanno un “prezzo di mercato”; in più, quelle cose che sono solo desiderate senza che ve ne sia una necessità hanno un “prezzo affettivo” [*Affektionspreis*]. Ma “ciò che costituisce la condizione a cui soltanto qualcosa può essere un fine in sé ha, non soltanto un valore relativo, cioè un prezzo, bensì un valore intrinseco, cioè una *dignità*.”⁸

Un semplice esempio che chiarisce la prospettiva kantiana riguarda il comportamento morale delle persone in collegamento con il problema della responsabilità. Gli economisti sostengono che una decisione ha esternalità negativa quando qualcun altro rispetto al decisore finisce col sopportare alcuni costi della decisione. La responsabilità è esternalizzata quando le persone non si assumono la responsabilità per i problemi che hanno causato e delegano la ricerca di una soluzione a qualcuno che non ha niente a che fare con il problema che si è venuto a creare. Quando quelli che si trovano a fare i conti con le conseguenze delle decisioni non sono consapevoli che un tale compito è stato delegato a loro, questi sono trattati come mezzi. Al contrario, dall'altra parte, la responsabilità è internalizzata quando le persone accettano la responsabilità per gli esiti delle loro azioni.

La bellissima lezione di Kant può essere invertita: è possibile per le cose essere trattate o rispettate in modi che sono solitamente riservati a esseri umani. Molte cose, o mezzi, precedentemente spogliati di valore, o precedentemente valutabili solo in termini del loro prezzo di mercato o del loro prezzo affettivo, possono acquisire anche uno status morale o valore intrinseco. Reciprocamente, così come alle cose possono essere assegnati nuovi tipi di valore, altrettanto può accadere anche nel caso degli esseri umani per i quali vi possono essere aspetti moralmente positivi nell'essere trattati come cose, come vedremo.⁹

1.1 Una strenua battaglia

Le idee antropocentriche, come quelle che ispirano l'imperativo kantiano, hanno reso difficile agli esseri umani acquisire tipi di valore generalmente associati a cose e nel contempo hanno reso difficile per le

⁷ Cit., tr. it., p. 157.

⁸ Cit., tr. it., pp. 157-159.

⁹ Al fine di chiarire ulteriormente il mio punto di vista intorno alla relazione fra “persone” e “cose” è utile prendere in considerazione la classica distinzione fra agenti e pazienti morali (cfr. più avanti, paragrafo “Schemi di azione morale”).

cose il poter acquisire valori tradizionalmente riservati alle persone. Abbiamo detto che in termini kantiani le persone non devono essere "trattate come mezzi (e solo come mezzi)". Io propongo di ispirarsi a quell'idea per inventarne una nuova: rispettare le persone come cose, ovviamente in senso positivo. In questo scenario, le persone sono rispettate come "mezzi" in modo tale da creare un circolo virtuoso, quello in cui gli aspetti morali positivi di cui godono le cose possono essere usati per dare nuova forma agli attributi morali assegnati alle persone.

Gli esseri umani hanno da lungo tempo attribuito valore morale a molti animali e a molte "cose". Attribuire valore morale alle cose può essere visto come una combinazione dell'imperativo categorico kantiano e dell'idea di libertà di John Stuart Mill: "La sola libertà degna di questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, fino a quando non tentiamo di privare gli altri del loro o di impedire che i loro sforzi lo raggiungano."¹⁰ Se, come insegna Mill, gli esseri umani (o le cose, aggiungiamo ora) hanno diritto a qualcosa, essi hanno diritto non solo a raggiungere il fine in sé, ma anche a non essere ingiustificatamente ostacolati nella ricerca di quel fine. Quando anche le cose iniziano ad essere guardate come entità con interessi e diritti in sé stesse, lo spazio concettuale filosofico dell'utilitarismo (gli animali soffrono!) e l'idea dell'ecologia ambientale è definitivamente aperto. Come ciò è potuto accadere?

Una speciale categoria di "cose", gli animali, è sempre stata usata al fine di riproiettare alcuni aspetti delle loro proprietà e funzioni sugli esseri umani, per esempio nella ricerca biomedica. In questo settore i modelli animali sono serviti a indurre sperimentalmente certe condizioni negli animali per derivare conclusioni su certe altre condizioni degli esseri umani. I risultati sono così ottenuti grazie allo sfruttamento di analogie (per esempio topi e uomini sono simili secondo molti punti di vista) piuttosto che in base alle disanalogie. Questo tema è molto importante in filosofia della scienza, dato che la creazione di modelli è diffusa nella pratica scientifica. Nascono tuttavia molti problemi epistemologici, come il problema di accertare quali siano le caratteristiche che rendono un modello animale valido e appropriato.¹¹ Io ritengo che anche nel campo dell'etica dobbiamo guardare ai "modelli" morali che ci giungono da cose, come animali e oggetti: come ho già detto, le persone possono essere rispettate come "mezzi" in modo che si crei un circolo virtuoso, quello in cui gli aspetti morali

¹⁰ Mill, 1859, tr. it., p. 63.

¹¹ Shelley, 2005.

positivi di cui godono le cose possono essere riattribuiti agli uomini o fungere da modalità di riqualificazione di attributi morali già goduti dagli esseri umani.

1.2 Voler essere specie a rischio

Delegare caratteristiche morali agli oggetti esterni, o “non-umani”, in un contesto ecologico a volte provoca insoddisfazione negli esseri umani. Le industrie esternalizzano i costi di conservazione dell’ambiente scaricandoli sulle persone – clienti e altri – che spesso si sentono oppresse, frustrate, o non rispettate. Ogni giorno vediamo cose esterne – come un edificio, una tradizione culturale, o una veduta – a cui vengono attribuiti valori economici e/o valori morali intrinseci, ma nel contempo constatiamo scarso interesse nel denunciare l’oppressione delle donne o lo sfruttamento di alcune persone da parte di altre nel lavoro o nei rapporti familiari. Penso che una soluzione a questo paradosso potrebbe trovarsi nel concetto di *mediatore morale*, un ruolo svolto da oggetti esterni che già godono del valore sia strumentale che intrinseco descritto nel paragrafo precedente.

Il modo in cui noi identifichiamo e salvaguardiamo le specie a rischio è un caso interessante.¹² Molte specie hanno acquisito valore morale intrinseco; non solo, esse sono state legalmente classificate come a rischio dai legislatori di molti paesi. Secondo ricerche recenti¹³ del Fish & Wildlife Service degli Stati Uniti ci sono 1424 specie a rischio, sia piante sia animali, che hanno diritto a qualche tipo di protezione da parte della legge. I criteri per far parte di questi gruppi protetti sono stati comunque interpretati come discriminatori e limitati, molti gruppi hanno preteso che alcune persone, luoghi, e altre cose fossero a loro volta considerate come “specie a rischio”. L’articolo descrive una ontologicamente varia e incredibilmente lunga lista di soggetti che aspirano a quel titolo: i pescatori del New England, i contribuenti fiscali della California, i cittadini della classe media, i possessori di ranch, gli agricoltori, i taglialegna, i fanti, i manager, gli artigiani, i medici privati, i ranger dei parchi, i pescatori di gamberetti, le arachidi, lo zucchero, le peschiere dell’Atlantico, le macchine da scrivere americane, l’industria marittima, i camminamenti nei parchi, la televisione pubblica, le vecchie canzoni e storie della Acadian Community nel Maine, i giovani maschi afro-americani, i maschi bianchi single di New York City, la Giordania, le

¹² Nagle, 1998.

¹³ <<http://www.fws.gov/r9endspp/boxscore.html>>

donne in India, i tibetani, i democratici, le relazioni famigliari, la moralità, "le casalinghe e niente più", i giudici afro-americani della corte d'appello statunitense, le tradizioni culturali, i bambini non nati, e così via. La lista è un po' ridicola, ed è anche più sorprendente venire a conoscenza del fatto che ad alcuni di questi soggetti è stato effettivamente conferito lo status di specie a rischio in sentenze giudiziarie.

Molte persone si sono lamentate del fatto che la scomparsa della vita selvaggia abbia ricevuto più protezione morale e legale rispetto alla scomparsa di tradizioni culturali. Un recente statuto federale, il Visual Artist Right Act del 1990, fa proprio il linguaggio della conservazione ecologica quando stabilisce "diritti di attribuzione e di integrità e la prevenzione della distruzione di arte di riconosciuta importanza per i creatori di particolari pitture, disegni, stampe, sculture, o fotografie."¹⁴

Questo sforzo per tracciare dei paralleli tra le specie a rischio e altri tipi di cose o persone è finalizzato a cercare di dare valore a ragioni specifiche e a sottolineare la loro importanza (principalmente morale, ma non solo) e così ottenere qualche tipo di protezione legale. Certamente, la minaccia di estinzione è l'unica ragione legittima per le specie a rischio, ma è difficile vedere la scomparsa delle macchine da scrivere come una perdita per l'intera umanità. Certamente non tutte le cose hanno un valore tale da dover essere salvate, ma certo abbiamo imparato qualcosa di nuovo esaminando come le persone cercano di categorizzare come "a rischio" qualcosa o qualcuno che essi vedono come minacciato.

L'importanza di questa analogia sta nel fatto che alcune persone considerano sé stesse a rischio perché non si sentono trattate allo stesso modo come sono trattate certe "cose" (mezzi). Si possono individuare casi in cui le persone dovrebbero essere considerate come uniche portatrici di valore nello stesso modo in cui lo sono le specie a rischio. Andando oltre i casi un po' umoristici precedenti, caratteristiche umane quali le attitudini cognitive e la capacità di manipolare il mondo in modo esperto qualificano le persone come *knowledge carriers* dotate della capacità di ragionare e lavorare, che dovrebbero quindi essere considerate risorse uniche da preservare e migliorare. In questo momento poche istituzioni e agenzie si assumono questo ruolo protettivo: mentre esistono molte organizzazioni per proteggere gli oggetti con valore informativo, sembra che nessuno difenda gli esseri umani come rilevanti depositari e portatori di conoscenza. Penso che

¹⁴ Nagle, 1998, p. 249.

questo conduca a un'insufficiente riconoscimento della dignità umana nel nostro mondo tecnologico.

2. Collettivi umani e non umani

Umani e non-umani sono necessariamente interrelati: "Tu sei diverso con una pistola tra le tue mani; la pistola è diversa con te che l'hai in mano."¹⁵ Siamo in qualche modo integrati con le cose "non-umane", infatti per esempio deleghiamo molte azioni a cose esterne (oggetti, strumenti, artefatti) che a loro volta condividono la nostra esistenza umana con noi stessi. L'idea di "collettivo" esprime uno scambio di proprietà umane e non-umane simile a ciò che ho descritto nei paragrafi precedenti nel caso di cose in cerca di valori intrinseci: "quello che i guerrieri della scienza moderna vedono come un orrore da cui salvarsi a tutti i costi – la mescolanza tra oggettività e soggettività – è per noi, al contrario, il suggello di una vita civilizzata."¹⁶

Molti esempi di questo tipo sono citati da Bruno Latour: usare la conoscenza dei non-umani per riconfigurare le persone e, all'inverso, proiettare sui non-umani le proprietà e le funzioni del genere umano. Se considerato dal punto di vista etico il primo caso descrive il nostro problema di rispettare le persone come cose, mentre il secondo descrive questo ulteriore problema riguardante le rappresentazioni morali dei non-umani: "Il nuovo ibrido rimane un non-umano, ma non soltanto ha perso il suo carattere materiale e oggettuale, ha anche ottenuto i requisiti di cittadinanza."¹⁷ Naturalmente il caso (non morale) di dotare le entità non-umane di linguaggio, intelligenza, e altre proprietà umane – dai media agli strumenti computazionali, dai dipinti all'intelligenza artificiale, dai semplici attrezzi come un martello alle macchine sofisticate – è correlato a questo processo. Così è anche il caso dell'agricoltura ed è l'atto di addomesticare animali non-umani che implica la loro socializzazione e rieducazione.

A loro volta le cose esterne (le industrie elettriche, dei trasporti, e delle telecomunicazioni, per esempio) hanno costruito nuovi contesti sociali per gli esseri umani, e così è accaduto nel caso di molti nuovi ruoli per gli uomini delineati dalle fabbriche, dalle macchine e dalle istituzioni, che hanno saputo stabilire vincoli nuovi nei rapporti e nelle negoziazioni fra uomini: "È stato dalle tecniche, cioè dall'abilità di

¹⁵ Latour, 1999, p. 179.

¹⁶ Cit., p. 200.

¹⁷ Cit., p. 202.

interrelare molti sotto-programmi, che abbiamo imparato cosa significhi sussistere ed espandersi, accettare un ruolo e svolgerne le funzioni.”¹⁸ Gli strumenti, che hanno sempre avuto la funzione di protesi umane, sono integrati entro i nostri corpi allorché li usiamo in un tipo di trasformazione antropologica sia degli individui sia dei collettivi. Questa commistione tra umani e non-umani è espressa anche nei corpi umani sempre più formati e integrati con “negoziazioni e artefatti sociotecnologici.”

Il processo ciclico di trasferire le qualità dagli umani ai non-umani e viceversa è, certamente, una parte inestricabile della nostra evoluzione, che comporta ulteriori negoziazioni e una continua ridefinizione delle linee di confine tra i due tipi di entità.

3. Cose cognitive/esseri cognitivi

Strumenti e utensili usati in passato erano principalmente un'estensione dei corpi maschili e femminili; in questo senso non possedevano un'esistenza indipendente e sembravano essere in armonia con l'ambiente. Le macchine più recenti hanno invece indipendenti risorse di forza e energia e esistono separatamente rispetto a chi le usa. Queste macchine hanno stabilito una sorta di terzo stato a metà tra la natura e le arti umane: “Mentre molti dei traguardi esaltanti dell'industrializzazione sono semplicemente robbaccia, e mentre molti dei beni prodotti dalle macchine sono fraudolenti e evanescenti, la loro estetica, la loro logica e la loro tecnica effettiva rimangono un contributo duraturo: sono tra le più alte conquiste dell'uomo.”¹⁹

La tecnologia rappresenta l'intelligenza sistematicamente applicata ai corpi. Essa forma una serie di protesi che amplificano il corpo e trascendono i suoi limiti, compensandolo della sua fragilità e vulnerabilità. Grazie alla tecnologia industriale il corpo umano è in grado di compiere più di quanto potesse fare precedentemente e la capacità produttiva della società supera ogni caso del passato. Solitamente si dice che questo processo ha diminuito l'importanza e ha diluito il talento del lavoratore. Si dice anche che le tecnologie non aggiungono solamente qualcosa di nuovo all'ambiente ma cambiano l'intero sistema ambientale – ecologicamente, strutturalmente, o in entrambi i modi.²⁰ Antropomorfizzando le cose, come per esempio nel caso dei computer,

¹⁸ Cit., p. 209.

¹⁹ Munford, 1961, p. 5.

²⁰ Strong, 2000.

noi iniziamo però anche a togliere valore e potere agli esseri umani proprio attribuendo troppo valore e potere alle tecnologie informatiche. Passando dalla carta e penna al computer abbiamo inventato “cose cognitive” che possiedono delle vere e proprie abilità. L'esternalizzazione delle qualità cognitive dell'uomo nelle macchine e negli artefatti tecnologici è seguita dall'internalizzazione delle qualità cognitive delle macchine negli uomini. È differente pensare con un computer e pensare con carta e penna; il computer crea un nuovo ambiente in cui la mente respira un'atmosfera differente. Ma è questo nuovo mondo un mondo più ricco di informazioni o con informazioni inquinate?

Le nuove metafore possono creare una specie di “crisi di identità”: “Fa differenza parlare di un computer come avente una ‘memoria’ o una ‘capacità di immagazzinamento dei dati’. Come risultato di questa crisi abbiamo meno il senso di ciò che è umano come distinto dalle macchine, ma abbiamo più cognizione della potenza delle macchine e della fragilità umana.”²¹ Il computer è un cervello, sistemi avanzati mostrano un'intelligenza artificiale, le macchine hanno un loro linguaggio, i robot hanno abilità cinestetiche. Queste tecnologie sono il risultato del passaggio dall'idea di tecnologia, concepita come “scienza o conoscenza sistematica delle arti umane e delle arti industriali” a un'idea esclusivamente in termini di artefatti oggettuali: “Parliamo di cose come fossero *high-tech*, ma non parliamo così delle persone.”²² In qualche senso, guardare alla tecnologia in questo modo la rende autonoma e la sottrae dalla sua dipendenza dagli esseri umani. Sono d'accordo con Gozzi: “Questa questione non è priva di importanza, dato che coinvolge la definizione che abbiamo di noi stessi come esseri viventi. Che è attualmente incerta.”²³ Gli esseri umani possono sembrare deboli e contraddittori se confrontati con le macchine forti, stabili e affidabili che ci circondano.

Le qualità trasferite dalle cose agli esseri umani e viceversa spesso portano con sé risultati non soddisfacenti: l'idea di persona come macchina, datata al diciannovesimo secolo, ha una connotazione negativa, come l'espressione “programma di un organismo.” Si dice anche, in modo sinistro, che uno “deprogramma” persone quando le dissuade da certe convinzioni – credenze politiche o religiose, per esempio: “Gli esseri umani sono delle macchine? Se così è, sono chiaramente inferiori ai modelli più grandi e veloci; e esse rischiano di passare per obsolete. I processi biologici sono determinati dalle leggi

²¹ Gozzi, 1990, p. 148.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

della chimica e della fisica? Se fosse così perché dare comunque agli esseri umani quei diritti e quelle libertà, che sono comunque illusori?”²⁴

Gli esseri umani in tutti questi casi sono ridotti a cose, e diventa così più facile *trattare le persone come mezzi*. Dopotutto, se considerati come mere macchine, gli esseri umani non contano più di tanto. Spesso l’espansione del potere umano attraverso la tecnologia è controbilanciata dalla contrazione della loro autoconsiderazione quando essi sono paragonati a quelle invenzioni. È necessaria più conoscenza per superare questa situazione, di modo che gli uomini possano essere “rispettati” in modo migliore. Capire il significato e la portata di queste questioni complesse è il nostro compito, specialmente quando abbiamo a che fare con problemi in ambienti collettivi quali i posti di lavoro, la scuola, la politica ma anche gli ambienti famigliari dove sesso, figli, relazioni interumane e, come abbiamo visto, la riproduzione, possono creare sfide notevoli. Illustriamo ora alcuni temi etici che riguardano il rapporto fra “esseri cognitivi” e “cose cognitive”.

4. Moralità distribuita

Chiamo *mediatori epistemici* gli oggetti e le strutture esterne – nella scienza - a cui sono delegati ruoli ed aspetti cognitivi – una lavagna con un diagramma per esempio. In un recente libro sul ragionamento creativo ho descritto gli stessi mediatori epistemici non solo come oggetti esterni e strutture, ma anche come organizzazioni umane – viste in questo caso come distribuzioni di potenzialità cognitive esternalizzate in collettività.²⁵ I mediatori cognitivi (quindi non necessariamente dotati della finalità epistemica propria della scienza) funzionano come un’enorme risorsa esterna di informazioni e di conoscenza e pertanto offrono il modo di manipolare oggetti e informazioni che non possono essere immediatamente rappresentati o trovati internamente, utilizzando esclusivamente risorse “mentali”. Analizzare queste strutture esterne è particolarmente importante per chiarire il ruolo dei media e di tecniche computazionali e di informazione. I mediatori epistemici aiutano anche ad organizzare decisioni cognitive svolte in ambito accademico e di ricerca: mediatori epistemici sono per esempio gli strumenti di un laboratorio scientifico (un telescopio o una macchina per risonanza magnetica), ma anche le collettività organizzate degli

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Magnani, 2001.

scienziati, che sono caratterizzate da una specifica distribuzione di ruoli cognitivi, abilità e doveri.

Ritengo che il miglior approccio per studiare questi problemi sia nei termini della cosiddetta *filosofia computazionale*. L'introduzione di nuovi metodi razionali e macchine grazie al *computational turn* del secolo scorso ha rivelato nuovi modi di accrescere la conoscenza grazie alla sua oggettivazione in complesse strutture scientifiche e tecnologiche che hanno portato a rimodellare i campi più tradizionali:²⁶ è evidente per esempio il ruolo con cui PC e Internet stanno modificando la ricerca scientifica. Nel nuovo secolo la filosofia computazionale consentirà l'approfondimento di ulteriori problemi riguardanti recenti aspetti logici, epistemologici e cognitivi delle attività di modellizzazione proprie della scoperta scientifica e tecnologica. La filosofia computazionale offre inoltre moderni strumenti (concetti, metodi, programmi e dispositivi computazionali, modelli logici, ecc.) per gettare nuova luce razionale su molti aspetti della conoscenza (filosofica, etica, artistica, ecc.), che sarebbero rimasti inaccessibili rifacendosi al vecchio approccio, più centrato sull'uso di mere "narrazioni".

È in questo nuovo quadro intellettuale che introduco il concetto di *mediatore morale*. I mediatori morali giocano un ruolo importante nel ristrutturare le attribuzioni etiche degli esseri umani e delle collettività e, allo stesso tempo, nel facilitare una continua riconfigurazione di ordini sociali allo scopo di costruire nuove prospettive morali. L'impatto emozionale di mediatori morali, come l'*ecotage* e il *monkey-wrenching*, costituisce un esempio del loro potere ed è prova del fatto che i mediatori morali possono essere veicoli che ci permettono di ottenere informazioni e valori etici altrimenti irraggiungibili.

Pensando in termini di capacità cognitive, un essere umano può essere considerato una sorta di "cosa" che può incorporare informazioni, conoscenza, know-how, tradizioni culturali, ecc., proprio come un qualsiasi oggetto cognitivo, quali un libro, un PC, o un'opera d'arte. Sfortunatamente, agli esseri umani talvolta è attribuito meno valore di quanto si faccia per le cose. Come vedremo, i mediatori morali possono aiutarci a ridefinire le persone come degne di nuove modalità di considerazione morale.

Schemi di azione morale

È difficile stabilire una lista esaustiva di comportamenti regolari che possa illustrare il pensiero manipolatorio in etica. Come ho mostrato prima certamente la manipolazione esperta di oggetti non umani in

²⁶ Magnani, 1997.

ambienti reali o artificiali implica l'applicazione di vecchi e nuovi *schemi* di comportamento, in grado di esibire alcune regolarità. Come si è detto, è importante ricordare che essi sono *embodied* e impliciti, schemi taciti, e solo in alcuni casi possono essere successivamente resi espliciti e articolati in regole e prototipi espressi simbolicamente (mi riferisco qui solo eccezionalmente a quelle azioni morali e a quelle manipolazioni che semplicemente seguono piani espliciti e stabiliti precedentemente). In ogni caso tale attività è ancora del tutto congetturale: questi modelli sono delle ipotesi *embodied* di comportamento morale (ipotesi creative nuove o cognitivamente già presenti nel sistema mente-corpo delle persone e applicate ordinariamente) che rendono possibile un tipo di "fare" morale. In molte situazioni gli schemi di azione morale possono essere *selezionati* fra quelli disponibili e precedentemente immagazzinati, come quando un ragazzo che sente la sua sorellina piccola piangere spontaneamente, senza pensarci, tenta di consolarla cantando una ninna nanna. In altri casi, non essendoci schemi disponibili, occorre *crearne* di nuovi per la prima volta. Questi nuovi patterns di comportamento sono, come vedremo, anche importanti componenti della nostra idea di conoscenza come dovere. Nuove sfide infatti richiedono nuovi schemi, come ho per esempio illustrato nel caso dei nuovi risultati della tecnologia

I seguenti schemi di comportamento morale (Figura 1) presentano delle caratteristiche assai interessanti.

1. Sensibilità agli aspetti della situazione morale che possono essere ritenuti *curiosi o anomali*; le manipolazioni possono anche essere fatte al fine di poter introdurre potenziali incoerenze nella conoscenza ricevuta. Per esempio quando improvvisamente adottiamo un nuovo atteggiamento *embodied* nei confronti del coniuge per sollecitare alcune reazioni che possiamo considerare interessanti – o "inaspettate" – per confermare o confutare ipotesi circa i suoi sentimenti o per sviluppare ulteriori ipotesi riguardo la relazione matrimoniale: per esempio un uomo che diventa improvvisamente più aggressivo con la moglie al fine di vagliarne la tolleranza nei suoi confronti. In un'indagine circa un crimine, è possibile che l'investigatore svolga azioni ulteriori per migliorare le prove e ottenere dati più interessanti al fine delineare con maggior precisione il profilo morale del sospetto.

2. Sensibilità preliminare al *carattere dinamico* della situazione in questione, e non solo alle entità e alle proprietà. In questo caso scopo comune delle manipolazioni in gioco è riordinare concretamente la sequenza dinamica degli eventi e delle relazioni umane collegati al problema morale in oggetto al fine di promuovere la possibilità di nuove chance e opzioni per l'azione. Un esempio potrebbe essere quello di una

donna che sta affrontando una decisione in favore dell'aborto e che nel contempo spontaneamente modifica gli aspetti dinamici del suo comportamento e la struttura delle sue relazioni umane per cercare di stabilire nuove prospettive che l'aiutino a prevedere una possibile decisione opposta rispetto a quella prima intravista. Ella cambia inconsciamente il suo comportamento nella speranza di "trovarsi in condizioni" favorevoli alla decisione contro l'aborto.

3. Riferimento a manipolazioni che sfruttano *ambienti creati artificialmente* e *modi di sentire indotti* per liberare nuove possibile fonti – stabili e ripetibili - di informazione intorno a conoscenza morale latente e a vincoli nascosti. Questo schema è evidente quando, per esempio, si ha a che fare con il problema morale della pena di morte; in questo caso si può operare per esempio con statistiche, interviste, ricerche scientifiche, associazioni per ottenere informazioni reali e non fallaci, per esempio circa il reale sollievo generato nei parenti della vittima dall'esecuzione capitale del criminale. In questo modo si determina una riconfigurazione dell'ordine sociale dei gruppi di persone interessati ²⁷.

4. Vari modi contingenti di agire morale. In questo caso abbiamo a che fare con un insieme di schemi di azione molto comuni. *Osservare* da prospettive differenti, *confrontare* eventi, *controllare* le diverse informazioni disponibili, *scegliere*, *eliminare*, *immaginare* ulteriori manipolazioni, *ri-ordinare* e *cambiare le relazioni* nel mondo *valutando* implicitamente l'utilità di un nuovo ordine (per esempio costruire un ordine più semplice, per facilitare paragoni o analogie). Essi sono tutti utili modi per ottenere utili prove per controllare giudizi morali precedentemente formulati e per stimolare la derivazione di significative conseguenze di quegli stessi giudizi.²⁸

²⁷ Sulla riconfigurazione degli ordini sociali che è realizzata nella scienza (laboratori) cfr. Knorr Cetina, 1999.

²⁸ Schemi di manipolazione morale analoghi a tutti questi sono attivi negli scenari epistemici, come descritto in Magnani 2001 e in Magnani, Piazza e Dossena 2002.

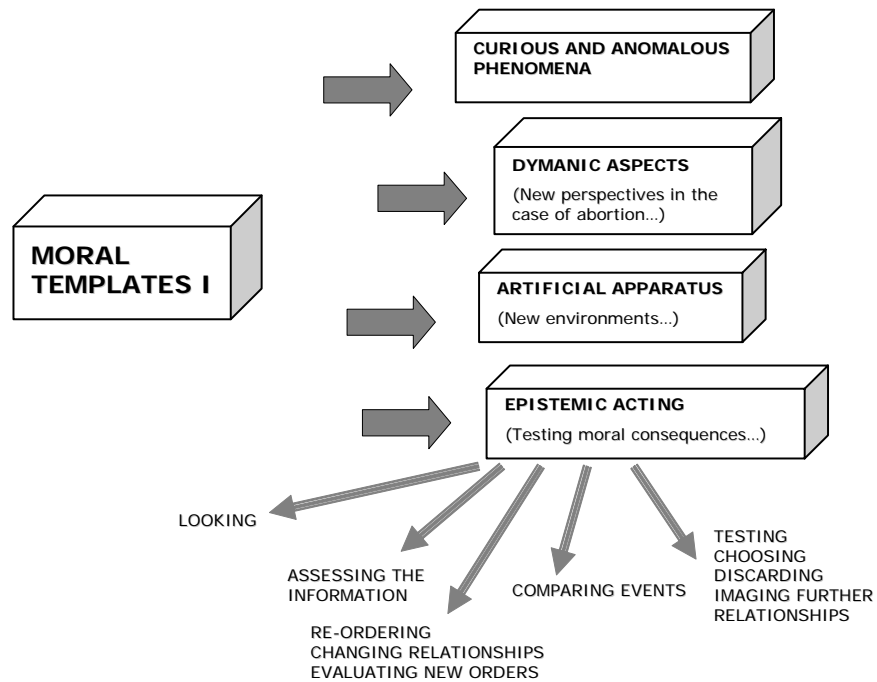


Figure 1. *Schemi morali congetturali I.*

Altri addizionali schemi impliciti sono relativi ai seguenti casi (Figura 2).

5. Azioni morali spontanee che possono essere utili in presenza di *informazioni incomplete o incoerenti* o di *una diminuita capacità di agire moralmente*: si usano più informazioni al fine di ristabilire coerenza e/o migliorare una conoscenza eventualmente lacunosa.

6. Azione come *controllo dei dati dei sensi*. Illustra come si può cambiare la posizione del nostro corpo (e/o degli oggetti esterni) per riconfigurare ordini sociali, relazioni collettive, e come sfruttare vari tipi di eventi artificialmente creati per ottenere nuovi tipi di stimoli: l'azione fornisce alcune informazioni tattili, visuali, cinestetiche, sentimentali, emotive e corporee (per esempio quelle che ci aiutano nel compito del prendersi cura degli altri, cfr. su questo tema il paragrafo successivo), altrimenti non disponibili.

7. Azioni che ci rendono capaci di costruire *nuovi modelli esterni artificiali* di strutture e meccanismi etici (per esempio attraverso "istituzioni") al posto dei corrispondenti "reali" e "naturali". (Rammentiamo che sicuramente queste strutture "reali" e "naturali" sono anche artificiali, perché possiamo pensare alla "famiglia" come a un tipo di istituzione non meramente naturale). Per esempio possiamo sostituire la struttura naturale "famiglia" con un ambiente che è più adeguato ai bisogni morali dell'agente per esempio nel caso in cui allontaniamo un bimbo dalle "cure" di una famiglia in cui ha subito abusi. In questo caso si mira a riconfigurare le relazioni sociali del bimbo sfruttando il potere di una "casa" artificiale. Un effetto simile si ottiene anche quando i tossicodipendenti sono trasferiti in luoghi adeguati (come le case comunità) dove essi ricevono terapie e sostegno. Un esempio ancora più semplice è quello delle strutture costruite per favorire l'adozione delle buone maniere, per esempio le recinzioni, le barriere per le file di persone, i numeri che prendiamo per aspettare il nostro turno quando siamo in panetteria, ecc.

Naturalmente molte delle azioni che sono intraprese per costruire modelli artificiali non sono tacite, *embodied*, ma esplicitamente progettate e pianificate. Immaginiamo tuttavia quegli esseri umani che per primi hanno creato certi artefatti (per esempio i fondatori della case comunità per i tossicodipendenti). Non è improbabile che essi li abbiano ideati semplicemente e principalmente "attraverso il fare" e non seguendo dei progetti – almeno completamente - precostituiti.

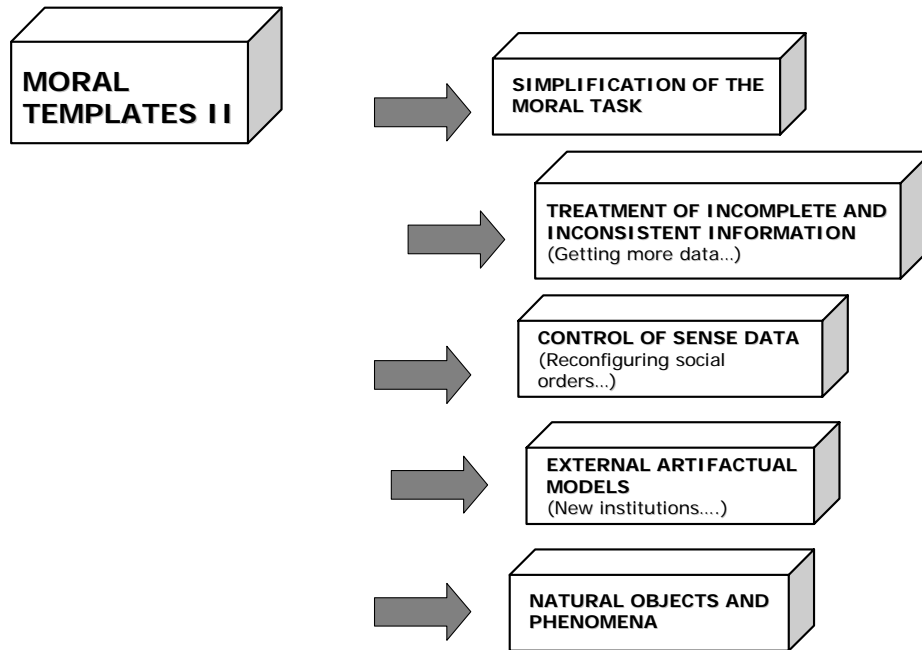


Figura 2. Schemi morali congetturali II.

4.1 Agenti e pazienti morali

Gli strumenti tecnologici sono costruiti, prodotti, distribuiti e compresi all'interno di un mondo che è essenzialmente umano; essi sono intimamente connessi a relazioni sociali, che sono proprie degli esseri umani: la tecnologia ha conseguenze su ciò che le persone fanno e su come lo fanno. Per esempio nella letteratura etica si dice che i computer possiedono una *moral agency* perché essi 1) sono dotati di un certo tipo di intenzionalità e 2) possono avere effetti su coloro che vengono identificati come *moral patients* (vedi più avanti). Essi possono dunque danneggiare o migliorare gli interessi di quegli esseri suscettibili a quelle azioni: "gli artefatti possiedono intenzioni nel senso che essi sono inclini a comportarsi in un certo modo in presenza di un determinato input. Chi costruisce questi artefatti svolge un ruolo assai delicato dal momento che, mentre le intenzioni del designer sono certo presenti nello strumento che egli progetta, le funzionalità di questo vanno spesso ben al di là rispetto a ciò che egli ha previsto o concepito. Sia gli input degli

utenti che gli output degli strumenti possono essere inimmaginabili, difficile da prevedere e dannosi.”²⁹

Alcuni eticisti sostengono che le entità possono essere divise in due categorie, quella dei *pazienti* morali e quella degli *agenti* morali. Non solo gli esseri umani, ma anche le cose possono essere viste come pazienti morali (cioè, come entità che possono essere affette dal bene o dal male), nonché come agenti morali (cioè, come entità che possono eseguire azioni e che sono la sorgente di azioni buone e cattive).

Possiamo individuare vari casi:

1) le due classi sono disgiunte (nessuna entità si qualifica sia come agente che come paziente, e questo è chiaramente non realistico);

2) la prima classe può essere intesa come un sottoinsieme proprio della seconda;

3) e viceversa (entrambi i casi 2 e 3 non sono interessanti perché entrambi necessitano almeno di un agente morale che in linea di principio potrebbe non essere qualificato come un paziente morale (abbiamo solamente degli agenti soprannaturali che soddisfano questo requisito, per esempio un Dio che influisce sul mondo ma che non è influenzato dal mondo);

4) tutte le entità che sono agenti sono anche pazienti, e viceversa (posizione standard); e, infine,

5) tutte le entità che sono pazienti sono anche agenti.³⁰

Il fatto che gli animali sembrino essere qualificati come pazienti morali, ed esclusi dal ruolo di agenti morali, richiede di rivedere il punto 5. In breve, certamente le “cose” (e così le entità artificiali)³¹ estendono la classe delle entità che possono essere coinvolte in una situazione morale, sia come agenti morali (per esempio Internet), sia come pazienti morali che godono di un valore intrinseco (per esempio, le opere d’arte). Ovviamente il tipo di proprietà di cui godono le cose in

²⁹ Johnson, 2004.

³⁰ Floridi e Sanders, 2004. Carstein Stahl (2004) ha recentemente studiato il problema dei computer come agenti morali autonomi. Dal momento che i computer non possono capire l’informazione che immagazzinano e processano, essi mancano delle capacità morali di base. Egli discute di questo problema introducendo anche un interessante e curioso “Turing test morale”.

³¹ Sulla estensione legale dell’attributo di persona agli agenti artificiali (per esempio ai “shopping web sites”, cfr. le conclusioni nel recente Chopra e White, 2004. Gli autori discutono in modo aggiornato il problema dei contratti stipulati da agenti artificiali e della loro possibile punizione anche in termini di multe in denaro.

qualità di agenti o pazienti morali non sono le stesse possedute dagli esseri umani. Per fare ancora un esempio, gli artefatti possono essere agenti di azioni morali, ma non sono responsabili, né esibiscono una libera volontà, né una completa intenzionalità, e non hanno nemmeno le emozioni degli esseri umani.

Credo che questa distinzione fra agenti morali e pazienti morali sia corretta e utile, ciò nondimeno essa non coglie quegli aspetti dinamici che sono invece spiegati dalla mia prospettiva, che fa leva sul concetto della delegazione e dell'esternalizzazione morale. Sicuramente, la delegazione morale verso gli oggetti e gli artefatti esterni non avviene perché si suppone che una determinata cosa possieda per sua natura un set di proprietà, valutate per se stesse. Per esempio, la Gioconda non ha il libero arbitrio, non ha intenzioni, e così via. Tuttavia, il modo con cui essa interagisce dinamicamente con gli esseri umani, e il modo in cui essi rispondono, è ciò che le conferisce valore. In questo senso, la mia concezione differisce da quella che suole distinguere gli enti in pazienti e agenti morali.

In relazione a questo punto di vista la Gioconda (o un sistema di vendita via Internet) non sarebbe un agente morale perché non è in possesso di quelle proprietà o caratteristiche proprie (o supposte tali) dagli esseri umani (volontà conscia, un vero e proprio libero arbitrio, intenzionalità, ecc.). Questo modo di vedere le cose non rende conto, però, del processo mediante il quale noi continuamente deleghiamo e diamo valore (morale) alle cose attorno a noi. Per esempio, come può la distinzione agente-paziente render conto della ragione per cui il primo regalo fatto dalla propria innamorata ha un così alto valore (intrinseco)? Esso potrebbe essere una maglietta vecchia e sciupata: ma questo c'entra poco.

Vi è poi un'altra ragione per preferire la mia concezione in termini di delegazione morale prima descritta. L'idea che gli animali debbano essere rispettati, o debbano avere dei diritti per sé stessi, è certo basata anche sul fatto che essi soffrono proprio come soffriamo noi. Essi sono pazienti morali e come tali devono essere rispettati. In accordo con il mio punto di vista, questo è il risultato di una mediazione morale. Nel mentre deleghiamo loro valore morale intrinseco li usiamo per descrivere le nuove caratteristiche morali prima non considerate della sofferenza, che così acquisisce per noi esseri umani un nuovo valore e una nuova estensione. Gli animali hanno in tal modo giocato il ruolo di mediatori morali perché essi hanno mediato nuovi aspetti della vita morale degli esseri umani.³²

³² Darò ulteriori dettagli su questo punto nel prossimo paragrafo.

La distinzione agenti-pazienti pone l'accento in particolare sulle differenze: è ovvio che la *moral agency* di un computer non è la stessa di quella degli esseri umani, e, in questo senso, non è differente rispetto a quella di altre tecnologie. È stato detto che i computer godono di un tipo di intenzionalità esterna (che è espressa in supporti fuori dal corpo, come gli atti linguistici, le frasi scritte, le mappe, e altri artefatti progettati), ma che essi non possono avere l'intenzionalità interna.³³ La loro agency può essere comparata a quella umana "surrogata", come quella di un contabile o di un esecutore testamentario. Questo illustrerebbe il tipo di carattere morale dei computer, mostrando che il computer ha una certa intenzionalità in grado di agire sui pazienti morali: essi quindi sarebbero oggetti degni di valutazione morale.³⁴ In questi casi siamo di fronte a un tipo di moralità cosiddetta *mind-less*.³⁵ Il problema della *moral agency* degli artefatti riguarda anche l'elaborazione di adeguati provvedimenti da utilizzare per punirli – come censura, modificazione, ricostruzione, distruzione.

Io credo che il più ampio concetto di "mediatore morale" possa rendere meglio conto dei problemi appena trattati: i pazienti e gli agenti morali sono casi speciali di mediatori morali.

4.2 Mediatori morali

Le ultime considerazioni del paragrafo precedente hanno indicato che gran parte dell'attività manipolatoria è dedicata anche alla costruzione di *mediatori morali* esterni di vario genere, che rappresentano delle risorse enormi in termini di informazioni e conoscenza. Derivo questa espressione da quella di "mediatore epistemico", introdotta in un mio libro precedente³⁶, che riguarda tutto ciò che è collegato a rappresentazioni esterne, oggetti e artefatti, che hanno mostrato di essere fondamentali nei processi di scoperta e di ragionamento nella scienza. I mediatori morali possono essere considerati un tipo di redistribuzione dello sforzo morale attraverso l'utilizzazione di oggetti e informazioni in modo tale da superare la povertà e il carattere insoddisfacente delle opzioni morali disponibili solo a livello mentale (quali principi, prototipi, ecc.). Ritengo inoltre che l'analisi dei mediatori morali possa aiutare a rendere conto dei meccanismi del "macroscopico

³³ Powers, 2004.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Floridi e Sanders, 2003.

³⁶ Magnani, 2001, capitolo terzo.

e sempre crescente fenomeno delle azioni morali globali e delle responsabilità collettive che risultano dalla 'mano invisibile' delle interazioni sistemiche fra molteplici agenti a livello locale."³⁷

Le azioni dunque non svolgono solamente una funzione atta a cambiare il mondo verso lo stato di cose che si desidera realizzare; esse svolgono anche un ruolo morale: abbiamo detto che quando gli esseri umani non hanno informazioni adeguate o non sono in grado di agire moralmente sul mondo, essi possono ristrutturare ciò che sta loro intorno al fine di semplificare e risolvere i compiti morali troppo difficili. I *mediatori morali* sono anche utilizzati per disvelare vincoli latenti nel sistema uomo-ambiente. I nuovi vincoli esplicitati garantiscono informazioni addizionali e preziose dal punto di vista etico. Per esempio immaginiamo una donna a cui il lavoro richieda di restare molte ore lontano dal marito, e le cui frequenti assenze abbiano messo a repentaglio la loro relazione. Poniamo che ella spontaneamente cominci a trascorrere più tempo con il coniuge nel tentativo di salvare il matrimonio: in questo caso le sue azioni possono far sì che variabili "positive" e "inaspettate" della relazione possano covariare con altre variabili informative, sessuali, emotive che in generale hanno a che fare con il corpo. Precedentemente all'adozione da parte della coppia della nuova configurazione "sociale" non c'erano vincoli attivi fra quelle variabili nascoste e quelle evidenti. Lo spendere insieme più tempo significativo, di qualità, è capace di esplicitare i nuovi vincoli e consente alla coppia di avere a disposizione nuove importanti informazioni riguardanti entrambi, in grado di condurre per esempio a nuovo piacere sessuale, a un inaspettato accordo intellettuale o alla scoperta di emozioni simili riguardo certe cose.

Anche i fenomeni naturali possono giocare il ruolo di mediatori morali esterni e "artificiali": quando considerassimo il problema del "rispettare le persone come cose", ci possiamo riferire al ruolo giocato dagli oggetti "naturali" esterni nel suggerire nuove conoscenze etiche, come nell'esempio delle specie in pericolo di estinzione prima illustrato. Molte cose esterne che sono solitamente (o lo erano in passato) inerti dal punto di vista etico possono essere trasformate in mediatori morali. Per esempio, possiamo usare gli animali per descrivere nuove caratteristiche morali di esseri viventi precedentemente non abbastanza considerate o non viste, e così possiamo fare con la terra o gli oggetti culturali (non naturali); possiamo anche usare strumenti esterni, come lo scrivere, le narrazioni, le informazioni di altre persone, i rituali, i vari tipi di istituzioni pertinenti per riconfigurare equilibri sociali dati

³⁷ Floridi e Sanders, 2003.

precedentemente, non soddisfacenti dal punto di vista morale. Quindi non tutti gli strumenti morali sono “dentro la testa”, molti di questi sono distribuiti negli oggetti e nelle strutture esterne, che funzionano così come dispositivi etici.

I mediatori morali esterni funzionano come componenti del sistema della memoria, che attraversa il confine fra la persona e l'ambiente. Per esempio essi sono capaci di trasformare i compiti svolti da semplici manipolazioni al fine di promuovere ulteriori inferenze morali al livello di abduzioni (*model-based*). Quando una bimba vittima di abusi è trasferita in una casa-famiglia per riconfigurare le sue relazioni con gli esseri umani, questo mediatore morale può aiutarla a esperire nuovi tipi di cognizioni *model-based* (per esempio nuove emozioni riguardanti gli adulti o nuove immagini mentali più rassicuranti riguardanti gli abusi passati).

Inoltre posso migliorare l'esperienza fisica del dolore attraverso l'azione seguendo lo schema *controllo dei dati dei sensi*, precedentemente descritto, cioè attraverso lo spostamento – incosciente – della posizione del mio corpo, cambiando così le sue relazioni con gli altri esseri umani e non-umani per esempio coinvolti in esperienze stressanti. Il corpo gioca il ruolo di mediatore morale. La ricca capacità personale di sentire e di considerare il dolore di Madre Teresa di Calcutta è stata certo affinata dalla sua vicinanza a creature affamate e miserabili nonché dalla manipolazione dei loro corpi.

Nel corso della storia le donne hanno insegnato a tutti gli esseri umani l'importanza degli atteggiamenti che attribuiscono più valore all'intimità, alle relazioni personali, al prendersi cura. Sembrerebbe che l'orientamento morale di base delle donne sia il “prendersi cura” degli altri e delle cose esterne in un modo personale e non semplicemente l'essere preoccupati in modo astratto dall'umanità o dal mondo in generale. L'etica della cura non considera il “dovere” astratto come essenziale; inoltre non richiede la promozione imparziale degli interessi di tutti in eguale misura. Piuttosto si appunta su relazioni con persone e cose a scala ridotta in modo tale che non risulta importante, per esempio, “pensare” di aiutare i bambini svantaggiati nel mondo (come gli individui di sesso maschile astrattamente mirano a fare), quanto piuttosto il “farlo” quando questo è richiesto e dove è richiesto. Inoltre, lo scetticismo femminista in etica, e il cosiddetto “modello collaborativo-espressivo” (*expressive-collaborative model*) della moralità guardano alla vita morale come a “una continua negoziazione *fra* persone, una pratica situata socialmente di mutua distribuzione, un'assunzione o

meno di responsabilità importanti, e la comprensione delle implicazioni di questo tipo di comportamento.”³⁸.

Alla luce della mia trattazione cognitiva e filosofica del problema del pensiero morale *model-based* e della moralità “attraverso il fare”, questo atteggiamento femminile non deve essere considerato meno razionale e deontologico, semplicemente perché è più legato alle emozioni che a loro volta sarebbero considerate come un livello più basso dell’espressione della moralità. Sostengo che possiamo diventare “dei genitori più premurosi” e in certe situazioni imparare a privilegiare il “prendersi cura” dei nostri bambini educando il nostro sentire, magari proprio facendo riferimento alle così astratte regole kantiane.³⁹ Il ciclo dalle ragioni ai sentimenti (e ovviamente dai sentimenti alle ragioni) è continuo in etica. Noi siamo diffidenti rispetto alle valutazioni morali che diamo sulla base di emozioni perché le emozioni sono troppo dipendenti da circostanze personali e contestuali. Ciò nondimeno ci sono circostanze morali che richiedono valutazioni emotive almeno parziali, che diventano particolarmente utili quando sono combinate anche con aspetti intellettuali (kantiani) della moralità.

Di conseguenza, “il prendersi cura” è un modo “diverso” di guardare alle persone e agli oggetti, e, come forma di moralità immediatamente data “attraverso il fare”, si costituisce come un tipo fondamentale di cognizione e inferenza morale. Per l’etica della cura, rispettare le persone come cose è semplicemente ovvio; una persona che si prende cura con sollecitudine della casa e degli oggetti “non-umani” ivi contenuti può essere vista più facilmente come quella in grado di trattare gli esseri umani in modo attento. Di conseguenza questi oggetti non-umani possono essere ritenuti “mediatori morali” nel senso che ho prima conferito a questo concetto cognitivo.

Quando pulisco il mio computer, me ne prendo cura perché lo considero per il suo valore economico e il suo valore di strumento per me essere umano. Quando uso il mio computer come un mediatore epistemico o cognitivo per la mia ricerca o le mie attività didattiche considero invece il suo valore prostetico intellettuale. Se vogliamo

³⁸ Inoltre, sia lo scetticismo femminista in etica che il cosiddetto “*expressive-collaborative mode*” della moralità considerano la vita morale come “una continua negoziazione fra esseri umani e come una pratica situata socialmente di *mutue* distribuzioni e assunzioni o meno di responsabilità importanti, e di comprensione delle implicazioni di questo tipo di comportamenti” (Urban Walker, 1996, p. 276). Naturalmente questa idea è in opposizione con la cosiddetta “concezione teoretico-giuridica della moralità”.

³⁹ Il ruolo dell’etica del “prendersi cura” in bioetica è illustrato in Carse, 1999.

rispettare le persone nel modo in cui rispettiamo i computer, dobbiamo individuare i valori che gli esseri umani condividono con queste macchine: 1. anche gli esseri umani sono "strumenti" biologici, dotati di valore economico e strumentale e come tali possono essere usati "come cose" per insegnare agli altri e dare loro informazioni proprio come accade per hardware e software – così che gli umani sono strumentalmente preziosi per gli altri esseri umani per condividere capacità di vario tipo e 2. gli umani non sono solo cose ma anche persone che "sono potenzialmente in grado" di risolvere problemi abilmente e che perciò a loro volta incorporano il valore morale e intrinseco della cognizione.

5. Conclusione

La tesi principale di questo lavoro è che recentemente esseri viventi non umani, oggetti e strutture, quali artefatti tecnologici e macchine, hanno acquisito un nuovo apprezzamento morale e valori intrinseci. La tradizione kantiana nell'etica insegna che gli esseri umani non devono essere considerati esclusivamente come "strumenti" o come "cose", cioè in una prospettiva meramente strumentale, ma essi devono essere trattati anche come "fini". In questo lavoro asserisco che gli esseri umani possono essere trattati come "cose", nel senso che essi devono venire "rispettati" come lo sono alle volte le cose. Le persone devono riconquistare i valori strumentali e morali già attribuiti alle cose esterne ed agli oggetti. Ciò è centrale per lo scopo di riconfigurare la dignità umana nel nostro mondo tecnologico. Mirando ad illustrare l'intrico di questa lotta etica tra esseri umani e cose, ho discusso il ruolo di oggetti, strutture e artefatti tecnologici presentandoli come portatori e mediatori morali. Questa prospettiva può essere molto fruttuosa per affrontare molti altri problemi relativi alla relazione tra macchine ed etica.

Bibliografia

Carse Alisa L., *Facing up to moral perils: the virtue of care in bioethics* (1996) in: *A Health Law Reader. An Interdisciplinary Approach*, ed. by Robinson John H., Berry Roberta M., and McDonnell Kevin, (Durham, Carolina Academic Press, 1999), pp. 51-59.

Carstein Stahl Bernd, *Information, Ethics, and computers. The problem of autonomous moral agent*, in: *Minds and Machines* 14 (2004), 67-83.

Chopra Samir and White Laurence, *Artificial agents. Personhood in law and philosophy*, in: *Proceedings of the 16th European Conference on Artificial Intelligence*, ed. by López de Mántaras Ramon, and Saitta Lorenza (Amsterdam: IOS Press, Amsterdam, 2004), pp. 635-639.

Floridi Luciano, and Sanders Jeff W., *The method of abstraction*, in: Negrotti M., ed., *Yearbook of the Artificial. Nature, Culture, and Technology. Models in Contemporary Sciences*, Bern: Peter Lang, 2003.

Floridi Luciano, and Sanders Jeff W., *On the morality of artificial agents*, in: *Minds and Machines* 14 (2004), 349-379.

Johnson Deborah G, *Integrating ethics and technology*, European Conference Computing and Philosophy (E-CAP2004_ITALY), Abstract (Pavia, June 2-5, 2004, Italy).

Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Berlin: Elibron Classics (2005), (trad. it. a cura di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, 1994).

Knorr Cetina Karin, *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Latour Bruno, *Pandora's Hope*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.

Mill J.S., 1859, *On Liberty*, in: J.S. Mill, *On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, Oxford University Press, Oxford. (Twelfth edition, 1966), pp. 5-141. (Tr. it. di G. Mollica, *Sulla libertà*, Bompiani, Milano, 2003).

Magnani Lorenzo, *Ingegnerie della conoscenza. Introduzione alla filosofia computazionale*, Milano: Marcos y Marcos, 1977.

Magnani Lorenzo, *Abduction, Reason, and Science. Processes of Discovery and Explanation*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2001.

Magnani Lorenzo, and Dossena Riccardo, *Perceiving the infinite and the infinitesimal world in mathematics: unveiling and optical diagrams, Foundations of science*, di prossima pubblicazione.

Nagle John C., *Endangered species wannabees*, in: *Seton Hall Law Review* 29 (1998), 235-255.

Powers Thomas M., *Intentionality and moral agency in computers*, European Conference Computing and Philosophy (E-CAP2004_ITALY), Abstract (Pavia, June 2-5, 2004, Italy).

Shelley Cameron, *Disanalogies and the validity of animal models*, International Conference Model Based Reasoning in Science and Engineering (MBR04), Abstract, Pavia, December, 16-18, 2004, Italy.

Singer Peter, *All animals are equal*, in: *Philosophic Exchange* 1(5) (1974), 243-257.

Urban Walker Margaret, *Feminist skepticism, authority and transparency*, in: *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, ed. by Sinnott-Armstrong Walter and Timmons, Mark, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 267-292.