

La trappola dell'intelligenza artificiale tra mimesi imitativa e ideologia

di Luca Corchia*

Il contributo affronta la questione dell'intelligenza artificiale a partire da due nodi centrali: la mimesi imitativa e l'ideologia tecnico-scientifica. L'analisi mostra come i sistemi di AI riproducano in forma riduzionista processi cognitivi e comportamentali umani, senza però superare la soglia dell'autocoscienza e dell'intenzionalità. Tale imitazione assume un carattere ideologico funzionale agli interessi economici e politici delle corporation globali, contribuendo a consolidare nuove forme di dominio simbolico e di controllo sociale. In questo quadro, il rischio non è soltanto l'alienazione tecnologica, ma anche la progressiva erosione della libertà di scelta individuale, sostituita da processi predittivi e automatizzati. L'articolo propone una lettura critica che intreccia riflessione teorica, genealogia storica e analisi sociologica, evidenziando la necessità di preservare uno "spazio umano" irriducibile alla logica algoritmica

Parole chiave: teoria sociale; intelligenza artificiale; mimesi; libertà di scelta; tecnologia; ideologia.

The trap of artificial intelligence between imitative mimesis and ideology

This article addresses the issue of artificial intelligence by focusing on two core dimensions: mimetic imitation and techno-scientific ideology. It argues that AI systems replicate human cognitive and behavioral processes in a reductionist way, without surpassing the threshold of self-consciousness and intentionality. Such imitation functions as an ideology serving the economic and political interests of global corporations, reinforcing new forms of symbolic domination and social control. Within this framework, the main risk lies not only in technological alienation but also in the gradual erosion of individual freedom choice, increasingly being replaced by predictive and automated processes. The paper offers a critical perspective that combines theoretical reflection, historical genealogy, and sociological analysis, underlining the need to safeguard a human dimension irreducible to algorithmic logic.

Keywords: social theory; artificial intelligence; mimesis; free will; technology; ideology.

DOI: 10.5281/zenodo.18435596

* Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara. luca.corchia@unich.it.

Sicurezza e scienze sociali XIV, 1/2026, ISSN 2283-8740, ISSN_e 2283-7523

Introduzione

Nell'ultimo decennio l'intelligenza artificiale (AI) è emersa come uno dei fattori di cambiamento più incisivi: non è solo un fattore tecnologico capace di ridefinire il modo di produzione delle attuali formazioni storico-sociali bensì un agente che potrebbe trasformare le nostre forme di vita nell'insieme. La letteratura scientifica ha posto l'AI al centro degli interessi di ricerca al pari della pubblicistica dei media e dell'agenda di imprese e politica. Di fronte a questa emergenza due sono gli atteggiamenti di fondo che caratterizzano le reazioni meno riflessive: quelli apocalittici e quelli integrati. È sorprendente l'attualità provocatoria di una coppia dicotomica che Umberto Eco aveva pensato nel 1964 per teorie sulle comunicazioni e la cultura di massa restituendo alla storia e alla ricerca gli artefatti della "cultura bassa". Pur essendo «profondamente ingiusto sussumere degli atteggiamenti umani – in tutta la loro varietà, in tutte le loro sfumature – sotto due concetti generici e polemici come quelli di "apocalittico" e "integrato"» – scriveva Eco – «D'altra parte a coloro che definiamo come apocalittici o integrati, rimproveriamo proprio di avere diffuso dei concetti altrettanto generici – dei "concetti feticcio" – e di averli usati come teste di turco per polemiche improduttive o per operazioni mercantili di cui noi stessi quotidianamente ci nutriamo» (1964: 5). È il maggiore pericolo e il peggiore difetto di tanta pubblicistica sull'AI. Gli integrati si affidano per la soluzione di ogni problema, muovendo trepidanti ogni passo per accorciare la distanza che separa da un futuro migliore. L'attesa è di applicare ai nuovi sistemi intelligenti l'automatizzazione delle forze produttive e dei processi organizzativi, della trasmissione culturale dei saperi e della realizzazione delle mansioni, dell'assistenza nella cura e benessere.

Gli apocalittici, non senza ragioni, prefigurano i rischi di una strutturale crisi occupazionale, il consumo di attenzione, il controllo capillare delle nostre vite, la sottrazione della decisionalità, la disposizione all'imitazione in chi è esposto a una mole impressionante di informazioni e stimoli preselezionati, l'alienazione conseguenze in termini strettamente marxiani dal prodotto, processo, propria umanità e rapporto con l'altro in un mondo regolato da macchine del cui funzionamento siamo totalmente inconsapevoli. Per gli uni e per gli altri l'assunto che l'AI sia un "agente" è dirimente e dato per scontato.

In forma provvisoria vorrei proporre due riflessioni tra speculazione teorica e critica dell'ideologia che ci riportano tuttavia al nodo cruciale del rapporto di mimesi tra uomo-macchina e alle funzioni ancillari della scienza. In un lungimirante saggio a commento dell'Incontro su "Intelligenze artificiali e scienze sociali", tenuto a Genova nel maggio 1983, Achille Ardigò le aveva già enucleate avvertendo tutti i rischi di un "funzionalismo

apologetico”.

Per un verso, c'è la questione “in sé”, ossia se c'è un “oltre” la mimesi appropriativa con cui i sistemi di intelligenza artificiale riproducono attraverso forme di apprendimento imitativo i processi mentali degli esseri umani. Quale idea di umanità è all'origine del cd. Programma *Human-Level AI*? Per altro verso, c'è la questione “per sé”, cioè ciò che viene creduto o fatto credere e da chi riguardo alla AI e le conseguenze di tali credenze collettive. Quale idea della conoscenza hanno e quali interessi servono gli scienziati? Questi due nodi problematici estremamente rilevanti e attuali sono collegati. Il collante è una concezione riduzionista della scienza e delle relative prospettive sugli oggetti di ricerca – qui ci interessano le scienze sociali – che risulta funzionale a – se non condizionata da – interessi di controllo e regolazione dei nuovi attori sociali attualmente dominanti su scala planetaria.

1. C'è un “oltre” la mimesi appropriativa nell'AI?

Sin dagli anni Ottanta, i sistemi esperti imitano il ragionamento umano e sono in grado di risolvere problemi in un determinato campo, mediante prestazioni simili a quelle di un umano esperto nello stesso ambito. L'eccezionale sviluppo di hardware e software, la digitalizzazione e l'interconnessione in rete hanno mutato l'ecosistema rendendo disponibili «programmi informatici avanzati che analizzano enormi quantità di dati per completare attività come riconoscere contenuti di immagini, testi, predire un *trend*, migliorandone le prestazioni e ottimizzando obiettivi specifici» (Chierici, 2024: 36). Lo sviluppo tecnologico a reso reale lo spettro di una sostituzione del sistema di rilevanze del soggetto, con la propria costellazione di disposizioni e atteggiamenti socio-culturalmente formati, da parte dei sistemi di AI. Era il preoccupato interrogativo che aveva già sollevato Ardigò: «come non ritenere che proprio il senso delle ricerche di IA sia dato da una nuova potente forma di desiderio mimetico: il trasferire la capacità imitativa dell'uomo alle macchine prodotte dall'uomo?» (1983: 236). Con gli sviluppi dell'intelligenza artificiale, il mimetismo passa dall'opera dell'uomo all'uomo stesso (Ivi: 243).

Il dibattito sull'intelligenza umana e quella artificiale è ricco di storie. Ne tralasciamo qui una genealogica che affonda le radici almeno nell'*ars magna* di Raimondo Lullo, la *characteristica universalis* di Gottfried Wilhelm Leibniz, l'*Analytical engine* di Charles Babbage sino ad Alan Turing che propose un radicale cambiamento nel modo di valutare l'intelligenza delle macchine: piuttosto che concentrarsi sulla loro capacità di “pensare” nel senso umano “tradizionale”, egli suggerì di verificare se le macchine potessero “imitare” in maniera convincente l'intelligenza umana (1950). E nell'estate del 1956,

John McCarthy organizzò un seminario presso il Dartmouth College, allo scopo di analizzare la «congettura per cui, in linea di principio, ogni aspetto dell'apprendimento o una qualsiasi altra caratteristica dell'intelligenza possano essere descritte così precisamente da poter costruire una macchina che le simuli» (McCarthy *et al.*, 1955/2006: 12). Da allora, gli sviluppi dell'*Human-Level AI* sono legata ai progressi della potenza di calcolo, alla relazione con l'informatica e alla convergenza tra neuroscienze, filosofia analitica, psicologia cognitiva, linguistica computazionale, teoria dell'informazione, matematica e robotica. Il problema è se l'AI sia capace di compiere in maniera autonoma, benché a partire da algoritmi di *machine learning*, azioni tipiche dell'uomo: "*thinking humanly, acting humanly, thinking rationally, acting rationally*". Dovrebbero essere: 1) sistemi che "ragionano" come esseri umani, che è l'approccio associato alle scienze cognitive dove l'obiettivo è che il sistema di *artificial intelligence* risolva qualsiasi tipo di problema (allo stesso modo dell'umano); 2) sistemi che agiscono come esseri umani, emulando dunque tutti i comportamenti della sfera umana; sistemi che pensano razionalmente, ovvero che l'intelligenza artificiale abbia una propria coscienza e una propria razionalità indistinguibile da quella umana; 4) sistemi che agiscono razionalmente, cioè il processo che porta il sistema di *artificial intelligence* alla capacità di *problem solving* con i dati a disposizione (Russell, Norvig, 2010: 2; cfr. Charniak, McDermott, 1985; Rich, Knight, 1991).

Molti scienziati e guru informatici sostengono addirittura che, prima o poi, l'AI supererà l'intelligenza umana, prendendo il sopravvento (Kurzweil, 1999). Non solo nell'immaginario tecnologico, alle macchine artificiali è riconosciuta l'abilità di "simulare" risposte umane e si prefigura con attesa il giorno in cui avranno una loro coscienza e una propria libera cognizione. Una vasta letteratura è riportata da Edmondo Grassi in *Sociologia algomorfica. Il ruolo degli algoritmi nei mutamenti sociali* (2024), ponendo al centro della sua riflessione le nuove categorie attoriali dell'AI. Si arriva a preconizzare un'intelligenza in grado di comprendere il mondo circostante, provvista di capacità cognitive ed emozioni, di apprendere, riflettere e prendere decisioni in totale autonomia, prefiggendosi obiettivi propri, e predisponendo consciamente una strategia per raggiungerli, allo stesso modo dell'essere umano.

A bene vedere però gli algoritmi di *machine learning* sono privi di capacità di autodeterminazione e di comprensione delle informazioni processate e, dunque, non in grado di raggiungere le reali capacità intellettuali tipiche dell'uomo (Vladeck, 2014). Nel suo famoso esperimento mentale noto come la "stanza cinese" ed illustrato per criticare i sostenitori dell'intelligenza artificiale "forte", John Searle (1980/1984) ha contestato che la mente possa essere un programma, perché il computer non capisce ciò che sta facendo quando elabora un'operazione mentale attraverso il linguaggio simbolico,

essendovi una distanza incolmabile tra sintassi e semantica, ossia tra struttura grammaticale del linguaggio e comprensione significativa delle operazioni combinatorie (1980). La distinzione tra decifrazione simbolica e conoscenza semantico-contestuale rimane cruciale: «Una macchina [...] sa senza sapere di sapere e senza nemmeno sapere cosa significhi sapere. Il suo sapere [...] è semplicemente informazione costituita da simboli formali senza significato, che possono essere collegati meccanicamente a qualche azione deterministica» (Faggin, 2022: 54-55). A dimostrazione, si veda la ricognizione che Simone D'Alessandro illustra sulle differenze irriducibili tra intelligenza umana e intelligenza artificiale, analizzando i presupposti teorici e i test utilizzati dai programmatori per la valutazione delle interazioni con gli algoritmi ad adattamento automatico utilizzati nei large language model delle chatbot – il test di Turing classico; b) il test di Turing Inverso; c) il test di Winograd; d) il test Winogrande; e) il Test di Lovelace sulla creatività degli agenti artificiali – e la disamina di un insieme oggettivo di limiti dell'intelligenza artificiale: «1. incapacità di comprendere “propriamente” la semantica; 2 incapacità di contestualizzare presupposti e implicature conversazionali ambigue; 3. incapacità di interagire o agire in modo imprevedibile; 4. incapacità di decidere in assenza di informazioni di partenza date dal programma; 5. incapacità di boicottare creativamente l'automatismo dei sistemi di programmazione» (2025: 212). In definitiva, viene riconosciuta all'AI una creatività esplorativo-combinatoria, ma non trasformativa che discende dall'intenzionalità libera e consapevole di poter modificare il sistema della programmazione: «gli algoagenti, per quanto sofisticati nelle loro capacità computazionali, così come la rete di dispositivi che li accoglie e affianca, non possiedono coscienza, né agiscono in modo completamente autonomo nel senso intenzionale che viene attribuito all'essere umano. [...] Nessun algoagente, per quanto evoluto, possiede un “sé” che esperisce il mondo, né una volontà autonoma che lo guidi nelle sue azioni» (Grassi, 2024: 22-23). Come ribadisce Massimo Airoidi, «i sistemi di machine learning non hanno una vita sociale densa di significato né riflessività, o coscienza. In quanto agenti sociali si limitano a utilizzare una *ragione meramente pratica*, attuando disposizioni culturali acquisite da esperienze datificate» (2024: 41).

La coscienza è – scrive brillantemente Max Tegmark – il “problema davvero difficile” (*really hard problem*): perché qualcosa è cosciente? La difficoltà non diminuisce pur assumendo «una posizione che sia il più ampia e inclusiva possibile», come quella che definisce la coscienza come un'«esperienza soggettiva»: «se essere voi vi fa sentire qualcosa in questo momento, allora siete coscienti» (2017/2018: 313). A dispetto del riduzionismo fisicista, la questione è inaggirabile anche ammettendo che la domanda ricada nel dominio delle proposizioni infalsificabili, ossia non-scientifiche o

metafisiche. È una constatazione osservativa che «Non solo sappiamo di essere coscienti, ma è *tutto* quello che sappiamo con assoluta certezza» (ivi: 320).

Ora, possiamo convenire che le macchine artificiali, dagli “Assistenti cognitivi” agli “individui algoritmici”, dagli “algoagenti generatori” agli “algoagenti incorporati” non abbiano una coscienza e non possano essere equiparati alle persone a cui imputare pensieri, azioni ed espressioni che ci aspettiamo che dovrebbe possedere un individuo adulto psico-socialmente “normale”. Nonostante la tendenza, tutta umana, ad antropomorfizzare. Dovrebbe infatti possedere in modo critico l’autocoscienza del soggetto epistemico, l’autonomia del soggetto pratico e l’autorealizzazione del soggetto sensibile e per ciascuna di queste dimensioni esser cosciente della fallibilità. Sul piano dei criteri di identificazione dell’algoagente in quanto persona, inoltre, dovrebbe poter essere identificato attraverso i seguenti criteri: a) l’“identificazione numerica” come “organismo” in quanto corpo localizzato nello spazio e nel tempo e connotato da aspetti fisici; b) l’“identificazione generica” di un “soggetto” che – in generale – definisce le proprie relazioni con il mondo manifestando una capacità di intendere, agire e volere; e c) l’“autoidentificazione predicativa dell’io compiuta in quanto persona “determinata” a partire dall’assunzione di una propria “biografia individuale” che manifesta la capacità di “volere-essere-se-stesso”. Nelle risposte alle domande esistenziali «chi sono io?», «Chi voglio essere io?» e «Chi posso essere io?» sono coinvolti tutti gli aspetti che distinguono, secondo Habermas, l’individualità umana, cioè l’identità dell’io, le capacità di pensiero, azione ed espressione, ma anche il proprio corpo (1968/1970; 1981/1986/; 1988/1991). Non solo. Per gli esseri umani, queste forme di identificazione si riferiscono a tre forme di identità – “simbiotica”, “dei ruoli” e “dell’io” – che l’individuo matura nello sviluppo ontogenetico e che possono essere socialmente accettate e negate, in parte o totalmente, nei rapporti di reciproco riconoscimento, culturalmente interpretati e normativamente regolati delle relazioni che il soggetto instaura nei processi di socializzazione primaria e secondaria (Corchia, 2012: 31-52). Si può ragionevolmente, immaginare un algoagente che affronti delle “crisi di maturazione” nel proprio percorso di sviluppo cognitivo, morale ed espressivo? E che, una volta divenuto “maturo”, sappia persino riconoscere, risolvere o accettare e tollerare come insolubili problemi relativi alla rappresentazione della realtà, al controllo del comportamento e alla repressione dei propri desideri? È la condizione abituale del nostro essere soggetti epistemici sul piano dell’auto-riflessione, soggetti morali sul piano dell’autonomia e soggetti sensibili sul piano dell’autorealizzazione. Gli esseri umani, infine, sono capaci di adattarsi alle condizioni date ma anche di trasformarle. Nell’apologetica dell’AI scompare la qualità propria del genere umano che,

Luca Corchia

scriveva Ardigò, ci rende un “oltre” la capacità imitativa delle macchine:

la direzione dell’oltreità in cui intelligenze umane moralmente orientate alla verità e al bene, e coltivate a livello storico, non avranno «doppi» computerizzati: a) oltre nel determinare, in coscienza personale, la rilevanza dei possibili progetti di esperire vivente e di azione, rispetto alla propria domanda di senso della vita, tenuto conto delle comunicazioni che provengono al soggetto singolo dall’ambiente socio-culturale, e delle sfide cui la persona è sottoposta; b) oltre nel decidere di rompere regole, e di crearne di nuove, quando lo si ritenga necessario ai fini della rilevanza di cui al punto precedente; regole, mediazioni culturali, abitudini, motivazioni standard a stimoli, a bisogni. Il tutto secondo decisioni di rilevanza soggettiva non spiegabili solo psicologicamente, che nascono dall’intenzionalità (1983: 238).

Queste forme di autocoscienza sinora sono relegate nella fantascienza, come nel caso di Hal 9000, il computer che in *2001: Odissea nello spazio* cerca di impedire il ritorno del protagonista nell’astronave salvare la sua vita.

2. Individualizzazione senza scelta

Non saranno mai persone, eppure gli algoritmi sono agenti di mutamento che producono attivamente degli effetti nella costruzione del mondo sociale: «Sebbene manchi della dimensione auto-rappresentativa che caratterizza l’agire umano, l’algorithmo produce effetti concreti e profondi sulle dinamiche sociali, politiche e culturali, operando attraverso strutture che si intrecciano con le relazioni interpersonali e con le istituzioni» (Grassi, 2024: 23). Una considerazione di Luciano Floridi fa riflettere sulla mancanza di una riflessione pubblica sugli effetti reali delle applicazioni dell’Intelligenza artificiale “debole” (Weak AI) mentre l’immaginario si confonde sulle superintelligenza AI: «Il successo delle nostre tecnologie dipende in gran parte dal fatto che, mentre speculavamo sulla possibilità dell’ultraintelligenza, abbiamo sempre più avvolto il mondo per mezzo di così tanti dispositivi, sensori, applicazioni dati da diventare un ambiente adattato alle ict, dove le tecnologie possono sostituirci senza disporre di alcuna comprensione, stato mentale, intenzione, interpretazione, stato emotivo, abilità semantiche, coscienza, autocoscienza o intelligenza flessibile» (2022/2022: 233). Gli effetti sociali sono già oggi rilevanti sia nella riproduzione materiale dei sistemi funzionali economici e politici che in quella simbolica dei mondi vitali. Tra le trasformazioni epocali che si prefigurano all’orizzonte qui mi limito a considerare la questione della libertà di scelta e dei condizionamenti. In un

recente saggio, Ori Schwarz pone l'*agency* come elemento discriminante tra l'umano e l'artificiale rimarcando il pericolo esiziale per l'umanità. Il rischio che viene paventato non è l'emulazione del comportamento umano da parte delle macchine bensì la sottrazione della libertà di scelta agli uomini. Effettivamente, gli algoritmi predittivi stanno interferendo con i processi decisionali a livelli variabili, dal mero supporto alla sostituzione della volizione. L'aspetto che qui interessa della sua riflessione è il collegamento con la storia dello sviluppo capitalistico che nella fase delle piattaforme starebbe affermando un modello algoritmico di "*individuation without choice*". Le attività predittive sono elaborate da dati su ciò che gli attori avrebbero scelto e ciò salva l'apparenza del principio della soggettività dell'individuo, dal consumo di merci, alla fruizione culturale, dalla politica alle relazioni personali. È proprio la scelta individuale però che risulta incompatibile con la nuova *governance* del mercato. È un ostacolo che perturba il ciclo della produzione e il flusso dei consumi. La tesi di Schwarz è che la previsione algoritmica stia «riducendo il numero di scelte che le persone devono compiere» (2025: 2). Gli algoritmi predittivi sono integrati in un numero sempre maggiore di sistemi, compresi i sistemi di raccomandazione che modellano e sostituiscono le scelte. Alcuni sistemi di essi concentrano la nostra attenzione su un piccolo insieme di opzioni (che si tratti di libri, gruppi sui social media o ristoranti) tra cui scegliere, modellando l'architettura delle decisioni poiché prevedono che questa focalizzazione aumenterebbe le nostre possibilità di fare una scelta e di acquistare; questi possono essere considerati come facilitatori della scelta. Altri sistemi invece, come i servizi di streaming musicale, i siti di social network (SNS) come TikTok e i servizi di abbonamento personalizzati che ordinano prodotti per i clienti e li spediscono automaticamente sulla base di previsioni, eliminano quasi completamente la scelta: la scelta è necessaria solo fino al punto in cui può essere prevista e automatizzata in modo affidabile. In prospettiva, le tecnologie elimineranno la possibilità di scelta: «gli algoritmi sono "regole generative" che non possono essere violate, rendendo impossibile scegliere determinate possibilità di azione [...], senza lasciare ai governati alcuna scelta se obbedirvi o meno» (Ivi: 4).

In un colpo solo sono superati sensismo e razionalismo, Hume e Kant. Non sono né i sentimenti né le ragioni a formare i motivi che muovono le azioni perché è la volontà stessa che non rappresenta più il motore delle scelte. In una sorta di teismo tecnocratico, al di sopra dei soggetti opera un primo principio di tutte le cose, onnisciente, onnipotente e onnipresente che fissa le leggi generali che governano le forme della nostra esistenza. In tal modo viene data una risposta al problema che Kant ha posto nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Dopo aver elaborato la formula della legge – «Praticamente buono è ciò che determina la volontà mediante rappresentazioni

della ragione, quindi non per cause soggettive, ma oggettivamente, cioè per principi validi per ogni essere ragionevole in quanto tale» –, infatti, introduce la clausola che una simile legge universale è ugualmente buona per tutti solo se tutti fanno ciò che devono fare (1785/1970: 70). Per Kant, la validità normativa dei precetti richiede da parte del soggetto un'obbedienza incondizionata, indipendente dalle particolari conseguenze indesiderate, a una determinazione della volontà di tipo speciale che si colloca sul piano dell'escatologia cristiana come il "sommo bene" di un progresso verso la condizione cosmopolitica di cittadini liberi ed eguali. Per l'implicita filosofia della storia tecnocapitalistica, la regolazione algoritmica delle condotte è la panacea contro la fallibilità delle volizioni e contro la corruzione della natura umana. E l'"indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro" viene vista come l'errore da correggere affinché gli uomini si risolvano a cooperare in vista di un fine superiore, esteriore e costrittivo ma benevolo e customizzato. Gli effetti della libera volontà sono così prevenuti e neutralizzati. Non serve più la fallace e pericolosa autocoscienza: le preferenze degli individui non sono accessibili attraverso l'introspezione riflessiva, ma si deducono invece nella miriade di risposte documentate agli stimoli ricevuti. Quest'ideale è stato ben espresso dall'ex data scientist di Google, Stephens-Davidowitz: «i Big Data ci permettono finalmente di vedere ciò che le persone vogliono e fanno realmente, non ciò che dicono di volere e di fare» (2017: 54). L'elaborazione delle tracce digitali lasciate dal nostro comportamento darebbero descrizioni autentiche sul nostro essere e nascoste anche agli stessi attori: «gli algoritmi ti conoscono meglio di quanto tu conosca te stesso» (Ivi: 155).

Il riduzionismo scienziata tende a sovrastimare la veridicità dei modelli algoritmici databehaviouristi (Rouvroy, 2013) e sottostimare quanto gli utenti partecipino alla formazione del sé nel dialogo con gli "specchi algoritmici": «gli output elaborati dalle macchine autonome sono attivamente negoziati e problematizzati da parte degli individui» (Airoldi, 2024: 34). Eppure questa rappresentazione, secondo Brubaker, è congeniale all'evocazione di un "sé post-neoliberista" che cancella persino la liberà diluita, consumistica e atomistica del *self made*. Mentre il sé neoliberista, "imprenditoriale", era un soggetto di scelta, autonomia e responsabilità, il sé post-neoliberista è passivo, un soggetto di conoscenza, previsione e controllo governato da dati e algoritmi, guidato esternamente da sistemi artificiali e risponde in modo prevedibile agli stimoli. Sebbene la scelta rimanga indispensabile nei sistemi algoritmici, essa è svuotata, in quanto viene utilizzata solo per automatizzare e manipolare il processo decisionale dell'utente (2022: 43). Nella prospettiva di una sociologia critica della tecnologia, è utile richiamare alcune riflessioni sviluppate da Kopsaj in *Digital Age, Inclusive Future: Society, Self, and Health*. Viene indagato il nesso tra digitalizzazione, costruzione del sé e

trasformazioni delle strutture sociali, mostrando come l'avanzata dell'intelligenza artificiale e delle piattaforme digitali generi nuove forme di condizionamento simbolico, di disuguaglianza e di limitazione dell'agency individuale. Le analisi offrono un terreno fertile per connettere il problema della mimesi tecnologica con quello dell'ideologia tecnica e della governance algoritmica, mettendo in luce i rischi di una riduzione della soggettività a mero oggetto di calcolo predittivo: «Nell'era digitale, l'io è diventato sempre più performativo e mediato. Le piattaforme dei social media [...] incoraggiano gli individui a curare la propria identità, presentando versioni selettive e curate di sé stessi per il consumo pubblico. [...] Questa performatività, tuttavia, spesso va a discapito dell'autenticità, poiché i confini tra l'io come rappresentazione e l'io come esperienza diventano sfumati. Inoltre, gli algoritmi svolgono un ruolo chiave nel plasmare l'identità» (2025: 102). Questa "colonizzazione" del sé – e dei processi di riproduzione simbolica del mondo della vita: la socializzazione delle persone, le interazioni sociali, la trasmissione culturale – è il futuro possibile a cui aspirano gli ideologi dell'AI. Siamo incoraggiati a impegnarci meno nella scelta riflessiva, perché la previsione algoritmica, viene detto, è ciò che avremmo scelto se avessimo scelto. In tal senso, secondo Schwarz, «l'analisi predittiva minaccia di smantellare questa associazione tra individualizzazione e scelta, offrendo individuazione senza scelta, o addirittura un'*individualizzazione senza scelta*» (2025: 13). La libertà è ridotta a libertà di reagire piuttosto che di agire (Davies, 2024). Sostituita dalla previsione, la scelta viene gradualmente bandita dalla pratica quotidiana senza essere espulsa dallo spazio delle giustificazioni. la previsione si basa su comportamenti passati documentati, che sono considerati il risultato di scelte consapevoli. La volizione individuale rimane quindi il fondamento per la determinazione algoritmica intesa a prevederla e sostituirla. Giustamente, Schwarz scrive che «le giustificazioni tardo-moderne vengono quindi mantenute per giustificare una realtà non più moderna» (2025: 14).

3. Ancora su tecnica e scienza come ideologia?

Il sodalizio tra il riduzionismo scienziato della visione computazionale dell'intelligenza umana (e delle persone trattate come mezzi per il raggiungimento di fini) e gli interessi delle corporation hi-tech (che avanzano la pretesa di stabilire per tutti quali siano i fini) alimenta una rappresentazione dell'AI come tappa evolutiva nel progresso della civilizzazione. Persino gli apocalittici accettano la previsione che artificiale e umano saranno congiunti. Contro questa parvenza che diviene oggettiva nelle condizioni strutturali di una comunicazione sistematicamente distorta, Ardigò avanzava il sospetto

che dietro queste «macchine dotate di programmi “intelligenti”, nel senso di *computer* con una certa capacità di decisione non deterministica in situazioni con adeguato carico di contingenze» ossia «dietro la novità dell’impresa e del suo accattivante strumentario computazionale (in apparenza neutrale), si manifesti un soprassalto di quell’Illuminismo meccanicistico settecentesco e ciò in un tempo in cui sembrano, per contro, avanzare valori post materialistici e domanda di senso complessivo della vita umana, sia singola che per l’umanità storica in pericolo di autodistruzione» (1983: 233-234). A quarant’anni di distanza, quella che lo studioso bolognese – nell’emergente scoperta e rivendicazione delle nuove grammatiche di vita di un’epoca post-ideologica – poteva definire una “ideologia in declino” ci appare per contro come una nuova rappresentazione deformata della realtà del genere umano. Come rimarca Grassi, l’intelligenza artificiale è l’esempio compiuto di «quel fenomeno in cui la tecnologia assume una dimensione quasi mitologica, trascendendo la realtà materiale per divenire un simulacro ideologico, in cui si riversano credenze e aspirazioni collettive, producendo sentimenti di soggezione di fronte all’apparato tecnoscientifico (2024: 18). La diagnosi francofortese sulla coscienza reificata dalla razionalità scientifica come ideologia ausiliaria alla riproduzione del capitalismo torna attuale per disvelare le rappresentazioni dei ricercatori e delle aziende che propongono le proprie tecnologie di intelligenza artificiale come strumenti neutrali (Fuchs, 2021).

C’è una consonanza con la riflessione sull’ideologia della società industriale avanzata di Herbert Marcuse. Rileggendo criticamente le diagnosi di Max Weber, egli sosteneva che la razionalizzazione tecnico-scientifica non realizza un mondo razionale, ma piuttosto, in nome della ragione, una forma specifica di dominio funzionale agli interessi capitalistici (1964a/1967). L’ideologia della scienza e della tecnica giustifica l’estromissione dei cittadini da parte dell’apparato tecnocratico e delle élites con il consenso dei dominati. In una relazione che Habermas tenne davanti a Marcuse, Ernst Bloch, Alfred Sohn-Rethel – nel gruppo “filosofia della prassi” fondato da Gajo Petrović a Korčula e di cui Habermas e Marcuse erano protagonisti sin dalla costituzione nel 1965 – viene chiarito il nucleo della tesi di *Tecnica e scienza come ideologia* (1968a/1969):

Quando questa coscienza tecnocratica che naturalmente è una falsa coscienza, raggiunge l’evidenza di una ovvietà quotidiana, il ruolo della tecnica e della scienza diventa un argomento in grado di giustificare il fatto che nelle società moderne debba perdere le sue funzioni un processo democratico di educazione della volontà tale da consentirle di affrontare, discutere e risolvere problemi pratici. [...] In tal senso la tecnica e la scienza assumono una doppia funzione: non sono solo forze produttive, sono anche ideologiche. In questo modo si

Luca Corchia

spiega anche perché oggi lo squilibrio tra le forze produttive e i rapporti di produzione non è tangibile, ossia non è più evidente alla coscienza delle masse (1968b/1980: 65-66).

Mentre il controllo delle società complesse spinge verso lo sganciamento dei processi deliberativi-decisionali dalla sovrastruttura normativa, dai motivi per-sonali e dai valori dei cittadini, si diffonde nella popolazione il “cinismo” di una coscienza borghese che smentisce se stessa nell’edonismo del privato. Il nesso tra capitalismo, tecnica e dominio ha l’“ultima parola” per Marcuse quando «la critica si ferma, accetta ciò che si pretende ineluttabile e diventa apologia; peggio ancora, mette sotto accusa la possibile alternativa di una razionalità storica qualitativamente diversa» (1964b/1969: 249). E ciò sorprende è la mancanza di critica verso la sostituzione degli esseri umani con le macchine e il potere sovrano che i nuovi “padroni del vapore” intendono esercitare in nome della volontà popolare: «Che dietro la punta di diamante della ricerca interdisciplinare al servizio della computerizzazione della conoscenza, quale appunto quella delle IA, ci siano obiettivi di potenza oltre che di utilitarismo sociale o mercantile, è quasi ovvio» (Ardigò, 1983: 239).

Riferimenti bibliografici

- Airoidi M. (2024). *Machine habitus. Sociologia degli algoritmi*. Milano: Luiss University Press.
- Ardigò A. (1983). Un nuovo processo mimetico: le ricerche di «intelligenze artificiali»: interrogativi ed ipotesi di rilevanza. *Studi di Sociologia*, 21(3): 233-244.
- Brubaker R. (2022). *Hyperconnectivity and its discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Charniak E., McDermott D. (1985). *Introduction to artificial intelligence*. Boston: Addison-Wesley Longman Publishing Co.
- Chierici A. (2024). L’emergere storico dell’intelligenza artificiale. *Nuova Atlantide*, 11(20): 33-37.
- Corchia L. (2012). Il concetto di individuo. In Id., *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas* (pp. 31-52). Pisa: ETS.
- D’Alessandro S. (2025). Creatività e intelligenza artificiale. In Id., *La regola che cambia le regole. Sociologia dei processi creativi e degli ecosistemi innovativi* (pp. 209-229). Milano: Mimesis.
- Davies W. (2024). Reaction value: affective reflex in the digital public sphere. *Distinktion*, 25(3): 297-317.
- Eco U. (1964). *Apocalittici e integrati*. Milano: Bompiani.
- Faggini F. (2022). *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*. Milano: Mondadori.
- Floridi L. (2022). *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*. Milano: Raffaello Cortina.
- Fuchs C. (2021). History and class consciousness 2.0: Georg Lukács in the age of

Luca Corchia

digital capitalism and big data. *Information, Communication & Society*, 24(15): 2258-2276.

Grassi E. (2024). *Sociologia algomorfica. Il ruolo degli algoritmi nei mutamenti sociali*. Milano: FrancoAngeli.

Habermas J. (1968a). Tecnica e scienza come ideologia. In Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica* (pp. 195-234). Bari: Laterza, 1969.

Habermas J. (1968b). Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitaliste. In Id., *Cultura e critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti* (pp. 61-76). Torino: Einaudi, 1980.

Habermas J. (1968). Appunti per una teoria della socializzazione. In Id., *Cultura e critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti* (pp. 77-139). Torino: Einaudi, 1970.

Habermas J. (1981). Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim: dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo. In Id., *Teoria dell'agire comunicativo. Vol. II* (pp. 547-696). Bologna: il Mulino, 1986.

Habermas J. (1988). Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività in Mead. In Id., *Il pensiero post-metafisico* (pp. 184-236). Roma-Bari: Laterza, 1991.

Kopsaj V. (2025). *Digital age and inclusive future. Society, self and health*. Milano: FrancoAngeli.

Kurzweil R. (1999). *The age of spiritual machines*. New York: Viking Press.

Marcuse H. (1964a). *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Torino: Einaudi, 1967.

Marcuse H. (1964b). Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber. In Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965* (pp. 243-264). Torino: Einaudi, 1969.

McCarthy J., Minsky M., Rochester N., Shannon C. (1955). A proposal for the Dartmouth summer research project on artificial intelligence. *AI Magazine*, 18(4): 1-13 (rist. 2006).

Rich E., Knight K. (1991). *Artificial intelligence*. New York: McGraw-Hill.

Rouvroy A. (2013). The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process. In Hildebrandt M., de Vries K., a cura di, *Privacy, due process and the computational turn* (pp. 143-169). New York: Routledge.

Russell S.J., Norvig P. (2010). *Artificial intelligence. A modern approach*. Upper Saddle River: Pearson Education.

Schwarz O. (2025). The post-choice society: algorithmic prediction and the decentring of choice. *Theory, Culture & Society*, First online, 15 marzo: 1-19.

Searle J.R. (1980). *Menti, cervelli e programmi. Un dibattito sull'intelligenza artificiale*. Milano: Clued, 1984.

Tegmark M. (2017). *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*. Milano: Raffaello Cortina, 2018.

Turing A.M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 76(236): 433-460.

Vladeck D.C. (2014). Machines without principals: liability rules and artificial intelligence. *Washington Law Review*, 97(1): 117-150.