

Salvatore Colazzo

La cultura della privacy

Riflessioni in tre quadri

L'esserci non Heideggeriano è una faccenda ambigua e tende a essere il punto focale di un'acutissima e snervante ambivalenza: il prezzo da pagare per partecipare al "gioco" è vidimare la propria privacy. Tale ambivalenza continua, sfocia in una dissonanza cognitiva, uno stato mentale notoriamente degradante, invalidante e difficile da sopportare.



1. Privacy e Giusnaturalismo

La privacy costituisce un portato della concezione liberale della politica, più propriamente dell'idea che le costituzioni dei governi debbono riconoscere e proteggere i diritti dell'uomo. L'Occidente cristiano aveva introdotto l'idea dell'universalità della natura umana, ma il giusnaturalismo e le dichiarazioni dei diritti di fine Settecento faranno passare

quell'idea nella dimensione politica, come criterio per regolare i rapporti tra governanti e governati. Il secondo saggio sul governo civile di Locke costituisce una lucida esposizione della inalienabilità di alcuni diritti fondanti la dignità umana. Quella convinzione di lì a poco passerà nella *Dichiarazione dei diritti della Virginia* (1778), la quale dirà: "Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi, e hanno alcuni diritti innati di cui entrando nello stato di società non possono mediante convenzione privare o spogliare la loro posterità".

Norberto Bobbio ha sottolineato in più di una circostanza la innovatività storica di questo modo di impostare il problema del rapporto tra governanti e governati. Con questa idea della pre-esistenza di alcuni diritti pertinenti all'umanità in quanto tale, si inaugura una nuova forma di reggimento politico, "che non è più soltanto il governo delle leggi contrapposto a quello degli uomini, già lodato da Aristotele, ma il governo che è insieme degli uomini e delle leggi, degli uomini che fanno le leggi, e delle leggi che trovano un limite in diritti preesistenti degli individui che le stesse leggi non possono travalicare, in una parola lo stato liberale moderno che si dispiega senza soluzione di continuità, e per interno sviluppo, nello stato democratico" (N. Bobbio, *I diritti dell'uomo oggi*, Conferenza in occasione della Adunanza solenne di chiusura dell'anno accademico, 14 giugno 1991, oggi in "Giornale di filosofia / Filosofia italiana", <http://www.filosofiaitaliana.it>, aprile 2006, pp. 6-15; p. 9). In tal modo il rapporto politico, contrariamente ad una inveterata tradizione, non viene più visto dalla parte del governante ma da quella del governato, non viene più visto dalla parte dei doveri a cui i governati sono obbligati, ma dei diritti che i governati hanno e delle aspettative che essi nutrono che lo Stato li riconosca in quanto soggetti morali, in grado di aderire alla legge per averne compreso l'utilità, la opportunità, la necessità. I liberali



hanno reputato il diritto alla libertà come il supremo diritto a cui i cittadini possono aspirare. Diritto alla libertà è diritto ad esistere in quanto individui, dotati d'una propria sfera d'azione, inviolabile da parte degli altri individui, della legge e dello Stato. Dal diritto alla libertà discende il diritto alla proprietà e tutto ciò che ad esso è annesso. Il diritto dell'uomo liberale trova un limite nel principio di reciprocità, cioè nel riconoscimento che la mia libertà deve anche contemperare la libertà altrui, che il mio spazio di espressione della mia individualità deve essere tale da consentire allo spazio di espressione dell'altrui individualità di sussistere. Lo Stato è il garante che ognuno possa veder riconosciuta la propria libertà, che ogni individuo possa avere lo spazio di esercizio della propria individualità, allo scopo di perseguire un progetto di soggettivazione. E' per tale ragione che lo stato tutela l'integrità del corpo, il nome, l'onore, l'immagine del privato cittadino. Il mancato riconoscimento dell'individuo e della inviolabilità dei suoi diritti costituisce, per il liberale, il massimo della crudeltà, perché è in grado di generare un reale e tangibile stato di sofferenza. Crudele è qualsiasi azione che costringa un soggetto a comunicare a se stesso e agli altri di non avere uno spazio mentale e/o corporeo sottratto all'arbitrio altrui. Così in Rorty, il quale scrive che liberale è chi «pensa che ciò che lo unisce agli altri membri della sua specie non è un linguaggio comune ma solamente la facoltà di provare dolore, e in special modo quel particolare tipo di dolore che le bestie non conoscono: l'umiliazione» (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, trad. it. Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 113). Se non esiste più uno Stato che può indicare ai suoi membri cosa debbono pensare, quale dio debbono pregare, quale morale adottare, il rispetto della dignità umana non deve tanto fidare sulla ricerca di un'essenza umana universale, quanto sull'accrescimento di sensibilità al dolore di chi non parla il nostro linguaggio. Lungo questa strada, il contributo dei poeti romantici, dei reporter dal fronte di guerra, dei romanzi di educazione sentimentale o degli studi etnografici, appare a Rorty decisivo. L'Occidente sta, negli ultimi duecento anni, migliorando sul piano della propria capacità di ascoltare l'Altro, di commuoversi per quello che gli accade, di reagire a ciò che sente come un'ingiustizia eliminabile. Le ricadute della rivoluzione politico-giuridica inaugurata dal giusnaturalismo si sono rivelate enormi sul piano culturale. Vanno annoverate tra queste la rivendicazione della libertà di professione religiosa, la nascita del concetto (e relativa pratica) di tolleranza nei confronti delle diversità, ma anche il progredire, in ambito filosofico, di un atteggiamento sempre più sospettoso verso la metafisica, fino al punto in cui essa pensa di dover modificare lo statuto ontologico dell'essere. L'essere da coeso, compatto, uno, diventa plurale, molteplice, relazionale. L'ontologia da metafisica si fa umana e facendosi umana scopre quello che Nancy chiamerà l'essere singolare plurale, e diviene, come Merleau-Ponty insegna, ontologia interrogativa, cioè ontologia dell'essere in situazione e quindi in permanente (e creativa) ricerca di senso che si esplica nel mondo, nella relazione con l'Altro, che ci interroga e mette in questione proprio in ragione della radicale differenza con noi e il nostro universo di significati. Francesco Paolo Casavola, insigne giurista, già presidente della Corte Costituzionale, sostiene che l'Occidente ha nel concetto di "persona", attestato già nella cultura romana, la premessa per la successiva presa di posizione dei giusnaturalisti. "Persona - egli osserva - vale

a significare qualunque condizione giuridica umana: liberi e servi, cittadini e stranieri, padri e figli, marito e moglie, figli emancipati e adottati, servi manomessi, tutori e pupilli, patroni e liberti" (F. P. Casavola, *Persona: il primo dei diritti umani. Dalla proprietà alla solidarietà: appunti per una riflessione in tema di diritti individuali e sociali*, Prolusione all'apertura dell'anno Accademico dell'Università di Padova, 6 dicembre 1993, reperibile in internet all'indirizzo: <http://www.centrodirittiumani.unipd.it>, p. 6). Persona quindi non è l'uomo empirico isolato nella sua identità biologica ed onomastica, ma "il 'volto' sociale dell'uomo che il diritto assume per sé e che classifica nelle sue categorie e disciplina con le sue regole" (F.P. Casavola, *cit.* p. 6). Una formulazione di grande suggestione del concetto di "persona" - che ci porta, a giudizio di Casavola, oltre la definizione liberale di diritto individuale - ci è offerta da Rosmini, il quale qualifica la persona quale "diritto umano sussistente". Una formulazione giuridica di tale concetto può essere questa, contenuta nell'articolo 1, n. I, della Legge Fondamentale della Repubblica Federale Tedesca del 1949: "La dignità dell'uomo è intangibile. E' dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla". Formulazione tanto più significativa perché avviene all'indomani degli orrori nazisti, che avevano deliberatamente offeso la dignità umana degli ebrei. La persona umana viene dichiarata intangibile nel modo più chiaro e impegnativo. In questo senso siamo oltre la tradizione civilistica liberale che vuole che i diritti individuali siano tutelati a richiesta dell'interessato. Pervenuti al concetto di persona come diritto umano sussistente,

"ogni pubblico potere è chiamato all'obbligo costituzionale di rispettare e proteggere la dignità umana" (F. P. Casavola, *cit.*, p. 7). Anche la Costituzione italiana fa riferimento ai diritti inviolabili dell'uomo. Lo Stato è chiamato a garantire il pieno sviluppo della persona umana (art. 3), esso tutela le formazioni sociali in cui si svolge e realizza la personalità degli individui (art. 2), limita l'iniziativa economica privata quando questa rischia di svolgersi "in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana" (art. 41, secondo comma), vigila che la retribuzione del lavoratore sia tale da garantirgli un'"esistenza libera e dignitosa" (art. 36, primo comma). Il costituzionalismo contemporaneo proprio sulla base dell'avvertita esigenza di assicurare ad ogni individuo la piena realizzazione della sua personalità, non appare unicamente interessato a limitare l'intervento dello Stato per garantire all'individuo proprietario l'esercizio della sua libera iniziativa, ma vuole anche compiere una serie di azioni positive affinché nessuno dei suoi cittadini sia privato della dignità umana. Tuttavia oggi la persona nella società occidentale appare messa in questione "da due peculiari tecnologie del tempo post-moderno, quella informativa e quella delle comunicazioni sociali" (F. P. Casavola, *cit.*, p. 7). Di fronte a tecnologie così invasive e pervasive, lo spazio di esercizio autonomo della persona tende a

**La corsa
all'apparire non
cancella il bisogno
di privacy ma
convive con esso:
variando i contesti
pure persone che
si esibiscono
spudoratamente
scoprono di colpo
un'esigenza di
riservatezza**

ridursi. In rischio è, per ognuno, il diritto di essere lasciato solo. L'elettronica consentirebbe di avere su ogni individuo una mole sterminata di dati, depositati in immense banche dati. Ognuno di noi potrebbe essere ridotto ad una somma di informazioni sul suo conto, sdoppiato in una sorta di identità virtuale. Ma questo sarebbe immensamente pericoloso, perché "chiunque abbia accesso a quell'alter depositato nel calcolatore potrà conoscere, controllare, condizionare e, superando la soglia del lecito, ricattare, estorcere, coartare psicologicamente la persona reale. Operazioni diffuse e generalizzate di impossessamento e impiego di informazioni di questo tipo possono annientare alla radice ogni forma di libertà individuale, lasciare alla mercé di piccoli gruppi di potere legale o illegale intere popolazioni" (F. P. Casavola, *cit.*, p. 9). Una soluzione è di impedire che tutte le informazioni che riguardino una singola persona finiscano in un unico database: è giusto che i database di ogni amministrazione rimangano separati da quelli di tutti le altre, perché solo così la "persona conserva una relativa disponibilità della propria riservatezza" (F. P. Casavola, *ibid.*). Il problema della rivoluzione liberale fu quello di assicurare la libertà di manifestazione del pensiero, l'iniziativa economica e la partecipazione politica; il problema della rivoluzione industriale fu l'articolarsi in classi del corpo sociale, con sperequazioni economiche gravi e sfruttamento del lavoro, anche minorile, quindi - se vogliamo - il problema fu la solidarietà sociale; il problema della rivoluzione informatica è la possibilità per gli individui di godere di una riservatezza della vita personale. In America questo "diritto di essere lasciati soli" fu già tematizzato sul finire del XIX secolo da alcuni giuristi, i quali colsero la connessione tra questo diritto e il "diritto a controllare l'uso altrui di informazioni relative ad una persona". (Cfr. S.D. Warren e L.D.Brandeis, *Right to Privacy*, Harvard Law Review, vol. IV, 1890. Per leggerlo, consultare il sito Netapprendere, all'indirizzo: <http://nuke.netapprendere.it/Repository/tabid/75/Default.aspx>) L'altro attentato alla persona proviene dai media. Per una qualsiasi ragione uno può trovarsi esposto al giudizio di milioni di persone, che riducono la realtà della persona alla notizia e all'immagine elettronica che la riguarda. La persona reale rimane vittima del fantasma di sé a cui l'esposizione mediatica la riduce: "...in quel fantasma la persona viva è catturata e posseduta dalla coscienza del mondo" (F. P. Casavola, *cit.*, p. 12). Le tecnologie della comunicazione sacrificano alla conoscenza molte esistenze personali. Il diritto deve tutelare le persone dalla possibile nocività della pubblica notizia. E la nocività consiste nell'appiattimento della persona alle notizie che la riguardano. Il processo di stereotipizzazione, con relativa stigmatizzazione, derivante dall'assumere una informazione a definitoria di tutta la persona, è



sempre dietro l'angolo. E' difficile che i comportamenti vengano contestualizzati, che venga salvata la dimensione di ulteriorità che ha ogni esistenza rispetto a quello che dall'esterno si riesca a vedere. Ogni esistenza è problema, inquietudine, ricchezza di essere, in radice irriducibile agli atti di cui consiste, essendo abitata dalla possibilità. Lyotard ha detto che i media sono in loro essenza pornografici, in quanto riducono tutta la realtà alla sua pellicola visibile, inseguendo il mito della totale trasparenza. Non a caso egli rivendica l'esistenza di dimensioni e campi che solo parzialmente sono riducibili alla comunicazione e alla discorsività.

I mass media quotidianamente, ed in molti modi, attentano "contro questo spazio costitutivo della persona umana, che è la privatezza. Se la persona si riversasse tutta nella immagini pubblica, si annienterebbe. E questo è impossibile proprio perché la persona sa di non essere riducibile al proprio esterno, a ciò che gli altri fanno di lei, alle sue maschere sociali. E' perciò violenza ogni giudizio senza appello che condanni tutta intera la persona per un gesto, un comportamento, una sola vicenda della vita" (F. Casavola, *cit.*, p. 13). Si può obiettare a queste considerazioni che sempre più gli individui appaiono alla ricerca di quel quarto d'ora di celebrità di cui diceva Andy Warhol e quindi sgomitano per apparire, per conquistare un piccolo spazio nell'universo dei media. La corsa all'apparire renderebbe obsoleto il discorso sulla privacy. E' proprio così? Stefano Rodotà ci suggerisce: "La corsa all'apparire non cancella il bisogno di privacy, ma convive con esso: variando i contesti, pure persone che si esibiscono spudoratamente scoprono, di colpo, un'esigenza di riservatezza, d'intimità" (S. Rodotà, *Relazione del 9 febbraio 2004 del Garante della privacy al Parlamento Italiano*, reperibile all'indirizzo: <http://www.garanteprivacy.it>). Ci troviamo di fronte ad un io diviso, che vuole godere sia dei benefici della pubblicità che delle garanzie della riservatezza. Si tratta allora di cercare di capire quale sia quella sfera di intimità a cui tutti indifferentemente si ha diritto, si sia o non si sia persone pubbliche. Deve potersi dare allora la possibilità ad ognuno di essere più o meno visibile, più o meno rintracciabile, più o meno pubblico, a seconda delle situazioni e delle circostanze. Si tratta di essere messi in grado di regolare direttamente le modalità di raccolta e circolazione del flusso dei nostri dati, interrompendolo quando lo riteniamo necessario e riattivandolo quando lo gradiamo. La legge italiana sulla privacy esplicitamente raccoglie l'idea della portata strategica del tema per le grandi questioni della democrazia. Se esaminiamo la legge non possiamo non notare la presenza di parole che indicano la prospettiva culturale entro cui la legge si muove. Si parla infatti di "rispetto" e di "dignità" e il tema della privacy risulta chiaramente collocato entro il quadro dei diritti e delle libertà fondamentali. Nella relazione svolta da Stefano Rodotà, garante della



privacy, al Parlamento, nel 2004, che sopra abbiamo richiamato, veniva messo l'accento proprio su quest'aspetto. "Pensavamo di discutere soltanto di protezione dei dati. In realtà, ci stavamo occupando di temi che riguardano il destino delle nostre società, il loro presente e soprattutto il loro futuro" (S. Rodotà, *cit.*). Esiste - osserva Rodotà - un legame molto stretto tra "libertà, eguaglianza, democrazia, dignità e privacy, che ci impone di guardare a quest'ultima al di là della sua storica definizione come diritto ad essere lasciato solo. Senza una forte tutela delle loro informazioni, le persone rischiano di essere discriminate per le loro opinioni, credenze religiose, condizioni di salute: la privacy si presenta così come un elemento fondamentale della società dell'eguaglianza. Senza una forte tutela dei dati riguardanti i loro rapporti con le istituzioni o l'appartenenza a partiti, sindacati, associazioni, movimenti, i cittadini rischiano d'essere esclusi dai processi democratici: così la privacy diventa una condizione essenziale per essere inclusi nella società della partecipazione.

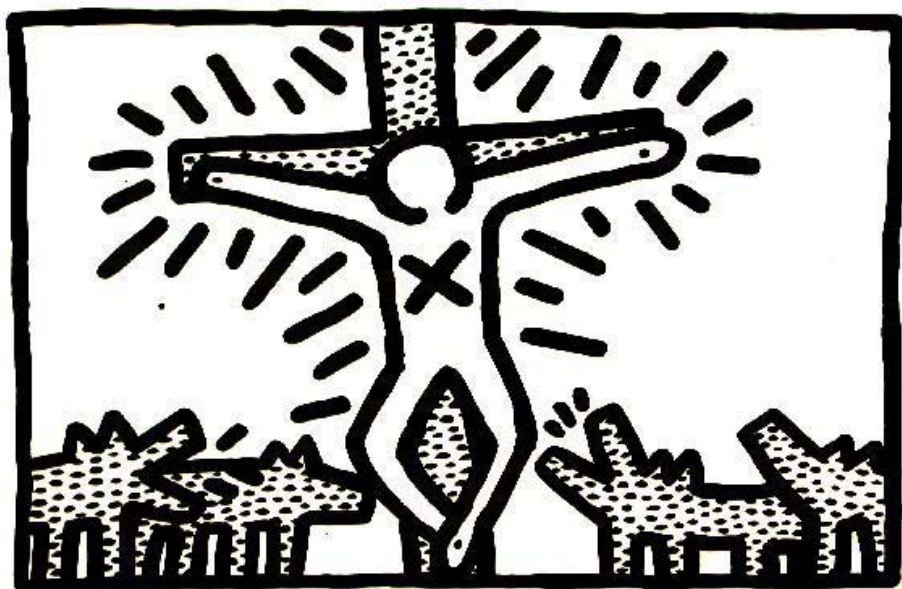
Senza una forte tutela del 'corpo elettronico', dell'insieme delle informazioni raccolte sul nostro conto, la stessa libertà personale è in pericolo e si rafforzano le spinte verso la costruzione di una società della sorveglianza, della classificazione, della selezione sociale: diventa così evidente che la privacy è uno strumento necessario per salvaguardare la società della libertà. Senza una resistenza continua alle microviolazioni, ai controlli continui, capillari, oppressivi o invisibili che invadono la stessa vita quotidiana, ci ritroviamo nudi e deboli di fronte a poteri pubblici e privati: la privacy si specifica così come una componente ineliminabile della società della dignità" (S. Rodotà, *Relazione...*, *cit.*). E' indispensabile tutelare contro la pressione sociale dei data e dei media la soggettività. Lo si farà se le si conserverà la possibilità di "dosare la manifestazione sociale e la eclissi nello spazio privato" (F. P. Casavola, *cit.*, p. 18). Vi sono due possibili interventi: a) sul piano del diritto, favorendo il nascere di una legislazione capace di limitare lo strapotere dei media e la pervasività dell'informatica; b) sul piano educativo, favorendo il nascere di un'etica maggiormente capace di avvertire l'importanza di tutelare la dignità della persona umana, capace di comprendere in che senso la democrazia è coesistente al rispetto della dignità della persona umana: un segnale di cattivo funzionamento della democrazia è il prevalere di logiche altre rispetto a quella dell'intangibilità del diritto umano per eccellenza, quello dell'intangibilità della persona. La cultura della privacy può realmente affermarsi se si afferma ad un livello più alto

la cultura della soggettività umana, che assume la cura di sé come valore, il dialogo e l'intersoggettività come strumenti per poter pervenire a quella pienezza d'essere, che il processo di civilizzazione occidentale segna come meta d'una vita ben spesa. Se dentro di noi manterremo vivo l'umanesimo che è il portato più alto dell'Occidente sapremo individuare ciò che non va fatto per non ledere la dignità dell'uomo. Altrimenti entreremo in un'epoca di oblio dell'uomo e molte violenze saranno possibili. Tenere fermo il principio del diritto all'intangibilità della dignità umana significa allora compiere un'opzione di civiltà, collocare sé dentro una tradizione e volerla proseguire avvertendola come dotata di valore. Come ribadisce Casavola, "in quella definizione si raccolgono sia la libertà della persona a tenersi in penombra rispetto alla illuminazione sociale, sia il dovere della comunità e per essa del potere pubblico di osservare la persona e di trarne informazioni indispensabili alla organizzazione della convivenza, finalizzata peraltro al rispetto del suo spazio privato" (F. P. Casavola, *cit.* p. 22).

Bisogna tenerlo fermo anche di fronte al franare della realtà, che talvolta sembra voler andare in tutt'altra direzione. Può confortare il sapere - come ci suggerisce Bobbio - che la storia dei diritti dell'uomo è la storia dei tempi lunghi. E', al limite, una scommessa. "Che la storia conduca al regno dei diritti dell'uomo anziché al regno del Grande Fratello, può essere oggetto soltanto di un impegno" (N. Bobbio, *cit.*, p. 14). E questo impegno si concreta, aggiunge Bobbio, riprendendo Kant, in "giusti concetti, una grande esperienza, e soprattutto molta buona volontà" (N. Bobbio, *cit.*).

2. Nuovi media e democrazia

Oggi la democrazia, con l'evolversi delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, subisce importanti e significativi cambiamenti, caratterizzati tuttavia da ambivalenza e contraddittorietà, in linea con





quella che è la cifra della nostra epoca, in cui vige il paradigma della complessità, che sembra mettere a dura prova i nostri tradizionali strumenti concettuali, ispirati a sistemi lineari di razionalità, sicché ad esempio lo sviluppo dei processi di globalizzazione non sembrano escludere, anzi appaiono abilitare la rivitalizzazione dei localismi. Per un verso i nuovi strumenti della comunicazione appaiono capaci di supportare il processo culturale di sburocrazia degli apparati pubblici e di incremento partecipativo dei cittadini (c'è chi assegna molte speranze all'e-democracy), per altro verso le tecnologie elettroniche appaiono come capaci di favorire processi di incremento del controllo dei poteri pubblici (ma anche di altre forme più o meno occulte di potere) sugli individui, rendendo un residuo del passato il riconoscimento delle libertà civili e facendo apparire inutile quella delimitazione fra sfera privata e sfera pubblica, su cui per secoli si è esercitato il pensiero politico dell'Occidente. Vi è un nesso profondo tra demarcazione *privato / pubblico* e democrazia. Quando la privacy è posta sotto assedio è la stessa democrazia ad essere messa in questione. Tesi di questa natura apparvero già sul finire degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta del secolo scorso: citiamo a titolo esemplificativo *Privacy under Attack* (Madgwick, 1968), *The Assault on Privacy* (Miller, 1971). La democrazia è dunque al suo tramonto? I nuovi media e la cultura che essi favoriscono sono compatibili con la democrazia o piuttosto la conducono alla sua fine? C'è chi sostiene che con la pervasività dei media siamo entrati nell'*era della comunicazione*, che conduce direttamente alla *postdemocrazia*. Chi si è formato all'idea che la democrazia sia una conquista irrinunciabile dell'Occidente, difficilmente può rassegnarsi alla prospettiva della "fine della democrazia". Ritiene invece che sia indispensabile favorire dei processi che rendano compatibile la spinta pervasiva dei media con l'affermarsi di una cultura della democrazia, che sappia perseguire i diritti di una *nuova cittadinanza*, più partecipe ai processi sociali e maggiormente attenta alle istanze di sviluppo degli individui, dei gruppi e delle comunità. La soggettività, come possibilità di ricercare e contribuire ad affermare modelli e stili di vita che meglio sappiano rispecchiare le spinte profonde dell'individuo, appare come il presupposto fondamentale per l'affermarsi di questa auspicata "cultura della democrazia" ed insieme come il suo risultato. Se questo è il nesso soggettività-democrazia, la soggettività merita d'essere tutelata. Questo è il senso profondo delle leggi che difendono la privacy individuale. La privacy pertanto non può essere semplicemente annoverata fra le *libertà negative*, intese come luoghi della *non-ingerenza* dello Stato nei confronti dell'individuo e del suo diritto a sottrarsi alla dimensione del 'politico', anche se - va detto - la nozione di privacy nasce in ambito liberale, con lo scopo di sottrarre il soggetto dalle pretese di uno stato onnipotente. La privacy per come la intendiamo noi, oggi, ha a che fare con l'idea che essa abbia un valore positivo ed attivo, costituendo una vera e propria precondizione per l'esercizio della politica. La dimensione pubblica deve essere tenuta sgombra da possibili manipolazioni derivanti da una conoscenza sin troppo capillare delle vite individuali da parte di organizzazioni (legali o illegali che siano) interessate a garantire la propria sopravvivenza controllando la volontà di chi potrebbe metterle in pericolo. Da ciò deriva l'opportunità di introdurre meccanismi di controllo da affidarsi sia allo Stato sia al libero cittadino, che deve poter conoscere l'uso

che venga fatto delle informazioni a vario titolo raccolte sul suo conto. In questo modo la tutela della privacy, chiamando in causa l'interesse del singolo individuo, diviene elemento che contribuisce all'equilibrio dei poteri, dotando il cittadino di una capacità di iniziativa, che lo rende attore della democrazia, nel mentre è proteso a salvaguardare gli spazi di esercizio della propria soggettività. Si apre un campo di intervento sul piano della *formazione*, sempre più spesso chiamata a divenire alleata di un modello di società aperta, ispirata ai valori della democrazia difesa come "destino culturale" dell'Occidente. La formazione può annoverare tra i suoi compiti educativi lo sviluppo del senso della privacy, quale presupposto della crescita della possibilità di interpretare creativamente la relazione con il potere.

3. Etica della comunicazione

La battaglia per la trasparenza dell'informazione è stata una battaglia della modernità. Le società tradizionali erano generalmente fondate sul segreto, la richiesta di libero accesso alle informazioni - che sarà condotta avanti a partire dall'Illuminismo, il quale voleva gettare una luce rischiaratrice anche sugli *arcana regni* - era battaglia per rendere il potere meno oscuro, minaccioso ed opprimente, quindi era lotta per la libertà e per la democrazia. Oggi, l'eccessiva esposizione mediatica della realtà rischia di rendere le nostre esistenze oscure, cioè disponibili all'altrui sguardo profanante. La salvaguardia della dignità umana passa dal rendere lo sguardo pubblico meno penetrante, garantendo ai



cittadini riservatezza. Sulla scia di Kant, per dignità umana può intendersi la disponibilità a considerare l'essere umano un fine e non un mezzo. Si ha salvaguardia della dignità umana quando l'essere umano è assunto come un valore e non invece come una risorsa o un puro strumento per la soddisfazione di bisogni, istanze o interessi di un individuo o di un gruppo. La facilità di raccogliere, conservare e divulgare informazioni sulla vita delle persone, rende queste particolarmente vulnerabili di fronte al potere estraniante dei media e ai rischi di strumentalizzazioni. L'universalità d'accesso a qualsivoglia tipo di informazione può comportare reali rischi di violazione dei diritti fondamentali delle persone e può costituire un attentato alla vita democratica, dando la possibilità a gruppi di interessi organizzati di produrre forme di condizionamento e manipolazione del libero giudizio degli individui. Perciò vi è la necessità che maturi una cultura che sappia avvalersi delle enormi opportunità offerte dall'allargamento delle potenzialità comunicative che la nostra epoca ha inaugurato evitando le tentazioni di utilizzarle per stendere sulla società una rete a maglie strettissime, che rende tutti controllati e tutti potenzialmente nelle mani dei poteri che influenzano la società. Si pone prepotente la questione di un'etica della comunicazione, da costruirsi mediante la messa in atto di opportune azioni nel campo della formazione, della legislazione, della emanazione dei codici deontologici, dello sviluppo della sensibilità individuale e comunitaria. Dire di un'etica della comunicazione è dire di un insieme di principi o criteri, di regole per la comunicazione. Un'etica della comunicazione esige individui che, concependo (e vivendo) la comunicazione come un valore fondante l'intersoggettività, lavorino per costruire un mondo in cui il ragionare sia un *esser presi in un gioco comune*: comunicare è implicitamente riconoscere l'altro come un soggetto che in quanto tale può dare, in una prospettiva di dialogo e quindi di reciprocità, il suo apporto alla costruzione della nostra soggettività così come egli può ricavare dai discorsi degli altri gli elementi per rafforzare la propria identità. Agire eticamente la comunicazione non è solo criticare la comunicazione manipolativa e strumentalizzatrice, è *praticare la comunicazione* per mostrare il possibile suo utilizzo alternativo. Così facendo propriamente noi sanciamo la nostra appartenenza ad una comunità e scommettiamo sulla comunità come a-priori di ogni atto comunicativo rendiamo credibile l'auspicato sviluppo soggettivo per merito della comunicazione, che in universo di mistificazione sarebbe solo una velleitaria aspirazione. La tensione etica alla autenticità (alla non prevaricazione) della comunicazione va intesa per quello che è: una tensione per l'appunto, o, se si vuole, un'idea regolativa. Infatti ogni atto comunicativo, un poco o tanto, possiede un irrinunciabile desiderio di affermazione, che è ciò che lo lega alla dimensione energetico-vitale propria dell'essere umano, ma, aderendo all'etica della comunicazione, si pone in una prospettiva negoziale, consensualistica, dialogica, nella quale l'affermazione del mio *io* non

agire eticamente la
comunicazione è
praticare la
comunicazione per
mostrare il
possibile utilizzo
alternativo



esclude il riconoscimento del *tu* e delle sue istanze realizzative, rendendo con ciò possibile l'istituzione di uno spazio propriamente politico di esercizio della soggettività. L'etica della comunicazione a ben badare è *etica delle differenze*, in quanto, io dialogando con te e tu con me, assieme noi cerchiamo di rendere possibile il reciproco articolarsi della differenza che siamo e della differente unità che nel dialogare (che è un reciproco interpretare) diventiamo. L'autenticità della comunicazione non consiste tanto nel subordinare l'atto comunicativo alla ricerca di una verità oggettiva che trascende me e te, e chiede a me e te il gesto di una subordinazione a ciò che ci soverchia con la sua evidenza, ma è atto di fiducia nella comunicazione stessa, cioè nello spazio dialogico che essa istituisce, spazio di ricerca e quindi di esercizio della soggettività, che scopre la sua intrinseca connessione con la comunità e la cultura che la esprime e la rende possibile. Chi usa la comunicazione subordinandola a preminenti fini di manipolazione degli altri ha una concezione del potere come tristezza ed afflizione: credendolo una sorta di sostanza ritiene che non sopporti d'essere (con)diviso; esso è invece energia e può moltiplicarsi, diventando *autoefficacia*, cioè potere sul proprio io, che nell'incontro con l'altro si edifica. Coloro che hanno una concezione sostanzialistica e non energetica diffusiva del potere - scrisse Deleuze, commentando Spinoza - che lavorano all'oscuramento del mondo, sono i sacerdoti di un culto della tristezza, della servitù o dell'impotenza, della morte.